



## **Título: El testimonio de Rigoberta Menchú: la voz de una resistencia política.**

Constanza Pucci (FaHCE – UNLP)

*Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* se publica por primera vez en 1985. En él, Rigoberta Menchú narra lo que ha vivido con la comunidad quiché y cómo inicia su organización política colaborando con otras comunidades indígenas y con el Comité de Unidad Campesina de Guatemala, donde lleva a cabo su organización sindical como dirigente. La generación de sus memorias se da desde un posicionamiento político claro: busca dar a conocer los crímenes perpetrados por el Estado guatemalteco a la esfera pública internacional. En la reconstrucción de su experiencia, Rigoberta Menchú denuncia la violencia sistemática a la cual se ha visto sometida la comunidad indígena de Guatemala, la usurpación de las tierras y la impunidad con la que proceden tanto terratenientes como funcionarios/as del gobierno. De esta manera, la irrupción de su testimonio inscribe una historia “otra”, democratizando el discurso monológico de la historia de Guatemala.

Teniendo presente que Rigoberta pertenece a un grupo subalterno, ¿de qué manera su voz se convierte en una voz autorizada? Los grupos subalternos detentan una posición socio-cultural y epistémica desautorizada por los sectores sociales e ideológicos dominantes (Beverly, 2002, p.10). Es por esto que el/la subalterno/a está circunscrito/a a la oralidad. En este sentido, Spivak sostiene que no es que el/la subalterno/a no tenga voz –no pueda hablar–, sino que no se lo/a oye (2003, p.361). En el género testimonial, la producción del discurso se da a partir del trabajo en conjunto de una voz letrada y una voz marginada (Achugar, 2002, p.63). El sujeto de enunciación jerarquizado es la voz “otra”. El/la intelectual cede su privilegio como enunciante a grupos subalternos, lo que genera un cambio de posición de estos en relación a las instituciones a través de las cuales se distribuye el valor y el poder (Yúdice, 2002, p.222). La intermediación de la voz letrada se realiza intentando preservar la voz del/la “otro/a”, interviniendo en paratextos como el prólogo, la introducción o notas a pie de página. Sin embargo, la voz subalterna siempre está mediatizada en algún grado por esta.

En el caso de *Me llamo Rigoberta Menchú* la voz letrada es Elizabeth Burgos, quien en el prólogo establece su posicionamiento ético respecto de la labor que ejerce como transcritora: “Situarme en el lugar que me correspondía: primero, escuchando y dejando hablar a Rigoberta, y luego convirtiéndome en una especie de doble suyo, en el instrumento que operaría el paso de lo oral a lo escrito” (Burgos y Menchú Tum, 2000,



p.18). De esta manera, busca privilegiar la voz subalterna, intentando alterar lo menos posible su relato. Ese esfuerzo se funda en el respeto hacia Rigoberta y su historia. Sin embargo, en su trabajo como transcritora pretende desdoblarse a Menchú, encarnar su voz para ser lo más fiel posible a su discurso. Entonces cabe preguntarse, ¿puede Burgos borrarse? Si bien es claro que toma un papel secundario, ¿es posible que ella encarne la voz de Menchú? En efecto, Burgos supone que las diferencias entre ambas pueden ser trascendidas, sosteniendo un presupuesto etnológico que afirma que luego de interactuar por un período prolongado de tiempo con el/la “otro/a”, puede lograrse una comunicación libre de distorsiones (Skłodowska, 1993, p.84). Es a partir de este supuesto que puede sostener la posibilidad de encarnar la voz de Rigoberta. Aquí nos encontramos con una limitación propia del género testimonial: quien transcribe, ¿puede representar una voz subalterna con la que no comparte la clase o la etnia –y en otros casos, el género–? Ambas voces se enuncian de manera situada, desde una historia y un bagaje experiencial determinado, a partir de una clase y etnia diferente. Es por eso que el acto narrativo no se constituye en un trabajo de ventriloquía, donde quien edita puede identificarse con la voz subalterna y así transcribir el relato oral. El acto narrativo es, más bien, un espacio tenso de negociación entre ambas partes (Vera León, 2002, p.196). Otro de los aspectos que se añaden a la disolución ilusoria de esta tensión es el monólogo como decisión editorial. Parte de la tarea de la intermediación letrada es convencer al/la lector/a de que el testimonio es auténtico (Achugar, 2002, p.76). Eso se logra, en parte, con el efecto de realidad que proporciona la oralidad: una como lectora se introduce en un relato que narra en primera persona una historia de vida dirigida a un tú que no puede evitar ser interpelado/a. Se genera así un monólogo que esconde el proceso de producción, construyendo la ilusión de identificación entre la voz letrada y la voz subalterna, negando la tensión inherente al acto narrativo testimonial (Skłodowska, 1993, p.84). Entonces, si el/la lector/a accede a un relato ya mediatizado, ¿cómo generar las condiciones para preservar cuanto sea posible la voz del/la “otro/a”? En principio, la explicitación del proceso de producción, dando cuenta del testimonio como artífice y entendiendo al acto narrativo como negociación entre dos partes situadas desde lugares diferentes puede contribuir a tal fin.

La utilización de los secretos y el empleo del español como herramientas de lucha en el relato testimonial



Tanto el uso del español como el de los secretos son dos herramientas que surgen de la experiencia de Rigoberta y su comunidad. Nos parece interesante señalar cómo dichos elementos se extrapolan en el testimonio, pudiendo trazar así una continuidad con su resistencia política. Con respecto a los secretos, en reiteradas ocasiones Rigoberta explicita que no devela diversos aspectos de su comunidad, advirtiéndonos que, como lectores/as, no tenemos toda la verdad. La descripción de sus costumbres y celebraciones no pretende introducirnos a la cultura quiché en profundidad, sino que busca la reafirmación de su cultura, como una manera de vivir alternativa que se resiste a la imposición y opresión ladina. Para ilustrar esta idea podemos referirnos al momento donde nos explica qué representa el nahual<sup>1</sup> de cada persona, cómo se determina y cuándo se le da a conocer éste a cada niño/a; en este caso, ella no nos devela cuál es su nahual (Burgos y Menchú Tum, 2000, p.41). Ahora bien, la práctica de guardar secretos no se limita al testimonio, sino que es un compromiso que asumen los miembros de la comunidad quiché. Desde la infancia se les transmite la importancia de guardar secretos, lo cual implica un acto de respeto hacia sus antepasados. Resguardar diversos aspectos de la comunidad quiché permite conservar su cultura y protegerse del ejército guatemalteco: “Nosotros hemos ocultado nuestra identidad porque hemos sabido resistir, hemos sabido ocultar lo que el régimen ha querido quitarnos” (*ibíd.*, p.196). Al optar por defender sus tierras tomando las armas, el secreto evita la difusión de cómo se organiza la seguridad de la aldea, permitiendo la protección de la comunidad. De manera que el secreto no solo nos sitúa como receptores/as no privilegiados/as, sino que representa un acto de resistencia frente a la aculturación y las intervenciones militares. La otra herramienta, que trasciende el objetivo del discurso testimonial, es el empleo del español. Tres años antes de la producción del libro, Rigoberta aprende la lengua castellana. Esto le permitió traducir su propia experiencia, compartiendo su cultura y denunciando la marginación y explotación de las comunidades indígenas. “Siempre han dicho: pobres los indios que no saben hablar: entonces muchos hablan por ellos; por eso me decidí a aprender el castellano” (*ibíd.*, p.183). Entonces, toma la palabra, evita que hablen *por* ella. Es por eso que podemos señalar que es Menchú quien determina traducir sus vivencias del quiché al español y no la transcriptor (Vera León, 2002,

---

<sup>1</sup> El nahual es el doble del ser humano, Rigoberta lo describe como la sombra de uno/a (Burgos y Menchú Tum, 2000, p.39). Suele ser un animal, aunque puede ser de otra naturaleza. Constituye una conexión con el entorno: representa la tierra, los animales, el agua y el sol. Se determina por el día en que nace la persona, cuyo carácter está en correspondencia con él (*ibíd.*, p.285).



p.208). Ella utiliza la lengua dominante para irrumpir en la esfera pública con un mensaje antihegemónico y contracultural (Moraña, 1997, p.42).

Su interés por el aprendizaje del español no se circunscribe a la producción del testimonio, sino que cumple un rol fundamental como herramienta de lucha en otros ámbitos. En primer lugar, permite establecer lazos de comunicación con comunidades indígenas con las que no comparte el mismo idioma. Menchú explica que una misma etnia puede hablar distintas lenguas o compartir la misma pero con diferentes modificaciones. Por lo que, incluso con la misma lengua madre, puede no darse una comunicación fluida (Burgos y Menchú Tum, 2000, p.169). Ante la dificultad con la comunicación en el encuentro con otras etnias, se propuso aprender cakchiquel, mam, tzutuhil y español, proyecto que emprendió sin saber leer ni escribir. Ante la clara dificultad de aprender cuatro idiomas en simultáneo, Rigoberta optó por enfocarse en el castellano, lengua común a todas las comunidades, para luego continuar con el aprendizaje de las restantes (*ibíd.*, pp.187-188). Por esto, frente a la fragmentación promovida por el régimen, Menchú utiliza el castellano para generar lazos de comunicación que permitan unificar las distintas comunidades indígenas de Guatemala.

Desde la colonización española, las comunidades indígenas no gozan del privilegio de ser propietarias de las tierras que cultivan, sino que habitan tierras nacionales como si fueran un usufructo. También se perpetúan las facilidades que ofrece el gobierno para la legalización de los territorios usurpados por los terratenientes (Luján Muñoz, 1998, pp.88-89). Esta operación está atravesada por el uso de lenguas diferentes, donde el español se establece como el idioma en el que operan los documentos oficiales de circulación, imprescindibles para efectuar el nombramiento de los territorios. En este sentido, el aprendizaje de esta lengua posibilita la limitación de los abusos del gobierno y los terratenientes. Estos actores generan diversas medidas en detrimento de las comunidades indígenas, beneficiándose de su desconocimiento de la lengua. Menchú nos introduce en la alianza entre el gobierno y los terratenientes al relatar cómo proceden para quitarles las tierras a su aldea. Cuando un grupo de terratenientes comienza a realizar mediciones en las tierras cultivadas por la comunidad, el padre de Rigoberta solicita reuniones con el Instituto Nacional de Transformación Agraria (INTA) de Guatemala para evitar el desalojo. Desde el INTA le aseguran al padre de Rigoberta que lo ayudarán a conservar las tierras y le brindan unos documentos para que firme. El padre de Rigoberta, representante de la comunidad, los firma sin comprender el contenido de los mismos. Sin embargo, los papeles le permiten a los terratenientes



obtener la documentación necesaria para la apropiación de tierras cultivadas por los/as indígenas. A partir de esto, el aprendizaje del español comienza a formar parte de una manera de contrarrestar estos procedimientos fraudulentos (Burgos y Menchú Tum, 2000, p.135).

## Jerarquización social y vidas precarias

Rigoberta re-escribe sus vivencias realizando, a la vez, un análisis de la situación que se destaca por su bagaje político. Ella aborda la realidad de las comunidades indígenas y los/as campesinos/as de Guatemala dando cuenta de sus condiciones materiales, la jerarquización social racial y la abyección que genera el sistema. Es por eso que su relato desestabiliza la noción generalizada de los/as marginados/as como sujetos exclusivamente orales, ajenos a lenguajes especializados (Vera León, 2002, pp.195-196). Menchú denuncia la colonización perpetuada por el gobierno de Guatemala, que da continuidad a la jerarquización racial de la población, dejando en un lugar degradado a las comunidades indígenas.

Nos dimos cuenta que en Guatemala existía algo grande y algo menos, que somos nosotros. Que los ladinos se disponen como una raza mejor. Hubo un tiempo en que dicen que los ladinos dudaban que nosotros éramos gente. Que éramos una clase de animal (Burgos y Menchú Tum, 2000, p.149).

Más tarde, complejiza la jerarquización social, incorporando la clase a la división estamental (*ibíd.*, p.193). Rigoberta destaca que los/as ladinos/as pobres se ubican por debajo de los/as ladinos/as ricos/as; mientras que en el estrato más bajo, la jerarquización es racial. Esto último es ilustrado por Menchú al reconstruir una conversación donde una monja les pregunta a unos campesinos si eran pobres, ante lo que uno de ellos responde: “sí, somos pobres, pero no somos indios” (*ibíd.*, p.145). Esta diferenciación, promovida por el régimen, ha generado el distanciamiento entre las comunidades indígenas y los/as ladinos/as (*ibídem*). Cabe destacar cómo se introduce, a su vez, una designación diferencial de un valor a la vida: Rigoberta señala la puesta en duda del reconocimiento de los/as integrantes de las comunidades indígenas como personas.

La jerarquización social determina la inteligibilidad social de cada sector poblacional, circunscribiendo quiénes son concebidos/as como sujetos y quiénes no. Aquellos/as que no son reconocidos/as como tales forman parte de lo que Butler denomina lo abyecto (2015, pp. 19-20). La abyección sitúa a las comunidades indígenas en una condición



degradada e inhabitable (*ibídem*). Ellas son marginalizadas por su raza y clase<sup>2</sup>, por lo que experimentan una profundización políticamente inducida de la precariedad<sup>3</sup>. A esta situación Butler la llama precaridad de la vida. Pero, ¿qué implica decir que las comunidades indígenas se ven sometidas a la precaridad de la vida? Esto supone un estado de vulnerabilidad maximizada, donde carecen de derechos básicos como la salud y la educación, se encuentran en una situación de pobreza y se ven expuestas a la violencia sin protección estatal (Butler, 2010, p.46). La situación se agrava aún más cuando la violencia proviene expresamente del Estado (*ibídem*). A partir de esto, podemos destacar que el testimonio desarrolla cada uno de estos aspectos pronunciándose en favor de los derechos no garantizados; a la vez que constituye la inscripción de un movimiento político que responde frente a la violencia estatal.

La infravaloración de la vida genera en términos concretos la vivencia de la discriminación y el maltrato. En este sentido, el traslado de los/as trabajadores/as indígenas hacia las fincas se da en condiciones inhumanas (Burgos y Menchú Tum, 2000, p.43); no se les da comida a los/as niños/as que no trabajan, por lo que la madre comparte con ellos/as su porción (*ibíd.*, p.44). Al trabajar como sirvienta, Rigoberta se sentía en un lugar de inferioridad con respecto al perro de la casa, el cual comía mejor que ella (*ibíd.*, p.118). La precaridad implica una mayor exposición a la violencia y a la muerte (Butler, 2010, p.46). Siguiendo a Burgos, podemos sostener que Rigoberta construye una genealogía del dolor, donde describe escenas de la muerte de familiares y personas de su entorno de manera hiperrealista (Varas, 2011, p.344). A través de ellas se configura la denuncia de las condiciones de vida y trabajo, que generan la muerte por desnutrición e intoxicación en la finca, y de los crímenes del ejército guatemalteco. Asimismo, la sepultura improvisada –o la falta de la misma– de quienes fallecen contrasta con el ritual que la comunidad de Rigoberta lleva a cabo ante la muerte de sus miembros. En la trama, el capítulo que aborda la celebración de la muerte se ubica inmediatamente después de esta genealogía, por lo que la oposición entre la costumbre de la comunidad y cómo de hecho atraviesan el proceso de duelo ante cada tragedia, acentúa la falta del mismo. Tomando como caso paradigmático el asesinato de la madre de Rigoberta, existe una búsqueda explícita por parte del ejército para impedir

---

<sup>2</sup> En el caso de las mujeres indígenas, se imbrica también con su condición de género.

<sup>3</sup> Según Butler, todas las vidas son precarias puesto que todos/as precisamos de ciertas condiciones de subsistencia, de los/as otros/as y de las instituciones para sobrevivir (2010, p.42). En este sentido, la noción de precariedad de la vida refiere a la fragilidad de la propia vida, la cual nos hace interdependientes.



el entierro y velación digna de su cuerpo, el cual es vigilado por dos meses consecutivos para que nadie lo recoja (Burgos y Menchú Tum, 2000, p.224). A modo de recapitulación, podemos relacionar la restricción del derecho al duelo con la precaridad de la vida, en tanto que constituye parte de lo que da cuenta del valor de vida de las poblaciones. Butler relaciona la valía de la vida de las personas con el merecimiento o no de ser lloradas: la vida de una persona vale en tanto que es digna de duelo (2010, p.45). En la distribución diferencial del derecho al duelo (*ibíd.*, p.44) encontramos otro de los aspectos mediante los cuales se sitúa a las comunidades indígenas como abyectos.

## Proceso de aculturación y resistencia política

Rigoberta sostiene que la aculturación es un proceso al que se enfrentan desde la colonización y que se ha profundizado con la independencia de Guatemala (Burgos y Menchú, 2000, p.230). Señala que “nos han querido meter otras cosas y quitar lo nuestro” (*ibíd.*, p.196), y menciona distintas formas en las que se lleva a cabo la penetración cultural, como la educación, los libros, la religión, la radio y las “cosas modernas”. En este proceso, la imposición del español como idioma es lo primero que podemos destacar: en la enseñanza, en las oraciones cristianas y en la radio se utiliza el español como lengua vehicular. A su vez, la educación se constituye en uno de los elementos que más colabora con la pérdida de las costumbres de las infancias indígenas. Por esta razón, las comunidades con frecuencia prefieren evitar el proceso de “ladinización”, por más que eso repercuta en la alfabetización de los/as niños/as (*ibíd.*, p.230). La perspectiva con la que enseñan la historia de la colonización española – entendida en términos de conquista o victoria– consolida en el imaginario social que los indígenas adoptaron una postura pasiva frente a los españoles (*ibíd.*, p.195). A partir de esto, Rigoberta sostiene la necesidad de que el pueblo tenga un pensamiento crítico con respecto a lo que se intenta imponer desde el poder, a saber, que piensen “como el poder” (*ibíd.*, p.196). Esto se relaciona con la legitimación de ciertos saberes por sobre otros. Desde la apertura del testimonio, Menchú afirma que lo que relata no lo ha aprendido en ningún libro (*ibíd.*, p.21). Rigoberta critica la jerarquización del saber instituido, defendiendo que no precisa de ninguna fuente de conocimiento legitimada para saber lo que ha aprendido a lo largo de su vida (*ibíd.*, p.158). Cabe destacar que esto forma parte de una defensa de su lugar de enunciación: posee autoridad para narrar en tanto testigo sobreviviente.



Con respecto a la religión, Rigoberta diferencia dos modos en los que procede la iglesia católica. Como funcional al sistema, esta institución promueve la práctica del perdón e intenta disuadir las sublevaciones haciendo hincapié en la figura del pecado. Así, Menchú denuncia el silencio y la complicidad de la iglesia ante las atrocidades perpetuadas por la dictadura y otros actores sociales. Por otro lado, existe un sector de la iglesia, perseguido por el régimen, que defiende los reclamos de las comunidades indígenas y los/as campesinos/as (*ibíd.*, p.259). En este sentido, conviene destacar que la apropiación de la religión cristiana por parte de la comunidad de Rigoberta colabora en su proceso de concientización. Tomada como otro medio de expresión, promueve la reflexión acerca de su situación, a la vez que permite discutir en torno a qué significa ser cristianos y cuál es su rol como tales. De esta manera, fundamentan tanto la lucha por el acceso a sus derechos básicos, como la toma de armas, arguyendo que “hemos optado por la violencia justa” (*ibíd.*, p.258).

Frente al proceso de allanamientos violentos llevados a cabo por el ejército guatemalteco, la comunidad de Menchú opta de manera colectiva por la toma de armas. Relegan las ceremonias y sus costumbres, para defenderse (*ibíd.*, p.151). Una vez que su comunidad deja de precisar su figura como dirigente, Rigoberta colabora en la organización de otras aldeas, enseñando las técnicas de defensa de sus antepasados (*ibíd.*, 168). En simultáneo, se genera el Comité de Unidad Campesina (CUC), conformado por campesinos/as indígenas y ladinos/as (*ibíd.*, p.144). El sindicato promueve la reflexión acerca de las problemáticas que los/as atraviesan, y vehiculiza las demandas en pos de cambiar sus condiciones materiales. En la posición de resistencia frente al régimen, ambas maneras de intervenir configuran el agenciamiento político que Rigoberta habita como mujer, indígena y dirigente. En el desarrollo de ambos espacios de activismo político se evidencian dos aspectos que son transversales al testimonio y aumentan progresivamente: la toma de la voz en el espacio público y un sentimiento de identidad nacional alternativo. En relación al primero de ellos, Rigoberta reflexiona acerca de la negación de los/as indígenas como agentes activos de la política:

Cuando estamos entre nosotros los indígenas, sabemos discutir, sabemos pensar y sabemos opinar. Lo que pasa es que, como no nos han dado el espacio de palabra, no nos han dado el espacio de hablar, opinar y de tomar en cuenta nuestras opiniones, nosotros tampoco hemos abierto la boca por gusto (*ibíd.*, p.196).





El espacio político en el que intervienen se circunscribe a la organización entre ellos/as, siendo restringido el acceso a ámbitos integrados por ladinos/as. El proceso de aculturación que éstos/as últimos/as perpetúan, genera la resistencia de las comunidades indígenas guatemaltecas, quienes procuran preservar sus culturas y costumbres. A partir de la organización sindical, se habilita un espacio para la toma de la voz en condiciones de mayor paridad. Con respecto a las discusiones con compañeros/as ladinos/as, Rigoberta comenta:

Cuando yo por primera vez señalé un error de un compañero ladino, me sentía la mujer más deshecha, pues; porque nunca en mi vida había criticado a un ladino. Y precisamente porque la humillación la he sentido en carne propia, porque me han tratado siempre de india. ‘Es que ella es indígena’, decían como un insulto, entonces, para mí criticar a un compañero ladino era como poner una máscara y hacer algo descaradamente. Sin embargo, mi crítica era constructiva. Era para corregir al compañero y después aceptar que el mismo compañero me critique a mí. (*ibíd.*, p.192).

En la organización del CUC se genera un intercambio más igualitario entre ladinos/as e indígenas. A partir de la reflexión colectiva concluyen que comparten la misma problemática: la tenencia de la tierra (*ibídem*). No obstante, Rigoberta incorpora la marginación racial a las razones por las que luchar, destacando como una condición más “el ser indígena, porque además de ser explotada, era discriminada” (*ibíd.*, p.193).

## La voz de una mujer maya

Rigoberta, como portavoz de las problemáticas que atraviesa su comunidad, las comunidades indígenas y los/as campesinos/as de Guatemala, produce una historia desde un punto de vista que permite visibilizar una historia “otra” que se traza desde sus vivencias y las de otras como mujeres e indígenas. En ese sentido, Rigoberta aborda una serie de problemáticas específicas que atraviesa la mujer indígena como la feminización del cuidado en un contexto de vulnerabilidad maximizada, la corporalidad expuesta a la amenaza de la violencia sexual, y la deslegitimación de la mujer en la organización política sindical, entre otras. Estas problemáticas las experimentan tanto por su etnia, como por su clase y su género, marcas de opresión que se imbrican de manera inescindible (Lugones, 2008, p.80). En otros términos, son opresiones a las que no están expuestos/as ni los hombres indígenas ni las mujeres pertenecientes a otra clase o etnia.



La maternidad ocupa un lugar ineludible en la proyección a futuro de las niñas de la comunidad

de Rigoberta: les enseñan que cuando crezcan se casarán y formarán una familia (Burgos y Menchú Tum, 2000, p.84). Al casarse, son conscientes de que las condiciones materiales en las que viven no garantizan que todos/as sus hijos/as lleguen a la edad adulta. Frente a esto, Menchú expresa la angustia que le genera la idea de formar una familia, sabiendo que la situación a la que se ven sometidos/as hará que peligre la vida de sus hijos/as, y afirma que no quiere sufrir como su madre (*ibíd.*, p.114). Entonces, el deseo de formar una familia y así continuar con las costumbres de la comunidad entra en tensión con el miedo a experimentar la muerte de alguno/a de sus hijos/as por desnutrición (*ibíd.*, p.248). Si bien en un principio Rigoberta suponía que era una inquietud individual, a través de las conversaciones con otras mujeres indígenas se percata de que se trata de un problema colectivo (*ibíd.*, pp.248-249).

En el ámbito de la organización sindical, Menchú sostiene que dentro del Comité de Unidad Campesina las mujeres que ocupan cargos superiores son deslegitimadas por sus compañeros, quienes minusvaloran sus opiniones (*ibíd.*, p.245). A su vez, ellos restringen la participación de sus parejas, privándolas de la intervención en determinadas tareas o en la lucha en general. Frente a estas situaciones, Menchú señala el disciplinamiento de esta clase de comportamientos y el trabajo para generar una organización en pie de igualdad (*ibíd.*, p.246).

En lo que concierne a la violencia sexual, las mujeres indígenas son expuestas a distintos tipos de abuso perpetrados por diferentes actores sociales, como el ejército guatemalteco, los terratenientes y jefes de hogar –o, en ambos casos, miembros de sus familias–. Uno de los acontecimientos en los que se desarrolla esta problemática toma lugar en una de las aldeas en las que Rigoberta colabora. Allí, cuatro de sus amigas de otra comunidad habían sido violadas por soldados del ejército guatemalteco. Producto de esto, dos de ellas habían quedado embarazadas. Luego de atravesar un sentimiento de rechazo a la idea de ser madre del/a hijo/a de un soldado, una de ellas aborta con el acompañamiento de la comunidad (*ibíd.*, p.169). En la aldea no tomaban lo sucedido como un caso aislado, sino que tenían presente que sus antepasadas también habían sido violadas y habían tenido hijos/as sin desearlos/as ni quererlos/as (*ibídem*). A modo de recapitulación, podemos destacar la construcción de una historia de la violencia sexual



hacia la mujer indígena: las comunidades recuerdan que estos episodios también fueron experimentados por sus antepasadas (*ibíd.*, pp.92 y 169). Se establece, entonces, una continuidad entre la colonización española y el colonialismo interno de Guatemala.

## Configuración de una identidad nacional *otra*

En el testimonio se traza una distinción entre identidad nacional y representatividad política estatal. Menchú expresa un sentimiento de pertenencia a Guatemala que no incluye al gobierno. Cuando Rigoberta tenía seis años, su padre y sus hermanos fueron obligados a votar de manera coactiva por el terrateniente de la finca en la que trabajaban. Es en ese momento que Menchú se percata de la existencia del gobierno. Entonces, ella advierte que “el presidente que ha estado en ese tiempo en el poder, para mis papás, para nosotros era un gobierno de ladinos. No era gobierno del país” (*ibíd.*, p.47). Quienes conforman el país exceden la representatividad gubernamental. Esta distinción entre gobierno de ladinos/as y país expone para quiénes se gobierna, qué intereses se defienden y qué derechos se vulneran. A lo largo del testimonio, se conforma una identidad en y a través de la lucha (Yúdice, 2002, p.226). En efecto, la representación política se halla, en primer lugar, en la figura de sus padres como señores elegidos de su comunidad. El interés de Rigoberta por conocer las problemáticas que atraviesan otras comunidades la lleva a recorrer diferentes aldeas. A partir de los lazos de comunicación que establecen, concluye que, a pesar de las diferencias lingüísticas y culturales, comparten las mismas problemáticas y preocupaciones. El objetivo de Menchú es encontrar la unidad entre las diferentes comunidades indígenas: “Borrar todas esas imágenes que nos han metido, las diferencias culturales, las barreras étnicas. Que los indios todos nos comprendamos lo mismo, aunque tengamos diferentes expresiones de religión o de creencias” (Burgos y Menchú, 2000, p.195). La construcción de una identidad nacional se constituye en esta necesidad de reunir aquello que ha sido deliberadamente separado por el régimen: las distintas comunidades indígenas de Guatemala. Posteriormente, el sentimiento de identificación se amplía, incluyendo a los/as ladinos/as campesinos/as. La organización del Comité de Unidad Campesina configura una nueva forma de representación política de las demandas del campesinado. Al reivindicar sus derechos de manera colectiva, se genera un sentimiento de pertenencia que acerca a los/as indígenas y ladinos/as pobres. De esta manera, Menchú habilita pensar la posibilidad de una identidad nacional sin un proceso de homogeneización. Siguiendo a Beverley, podemos decir que el testimonio enfatiza que



la nación debe ser entendida y articulada como heterogénea y múltiple (2002, p.14). Esto se opone al nacionalismo consolidado por el gobierno guatemalteco, a partir del cual se excluye, margina y asesina en pos de sostener el estado de cosas. Frente a esta concepción de lo nacional, Rigoberta propone una identidad nacional alternativa, que no oculta en la homogeneización, sino que unifica respetando la heterogeneidad de lenguas, de culturas y de costumbres.

## Consideraciones finales

Podemos destacar cómo Rigoberta legitima su posición como portavoz de las problemáticas de las comunidades indígenas y el campesinado guatemalteco, tomando consciencia, a la vez que hilvana cada una de las opresiones que sufren. Es posible percibir su madurez y su capacidad de afirmación como sujeto pleno, desde un punto de vista filosófico, cultural y político, desde donde consolida el agenciamiento de sí misma y el de su comunidad.

## Bibliografía

Achugar, Hugo (2002). “Historias paralelas/ejemplares: La historia y la voz del otro”. En Achugar, Hugo y Berveley, John (Eds.) *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa* (pp.61-83). 2da Edición. Guatemala: Papiro, S.A.

Beverley, John (2002). “Introducción”. En Achugar, Hugo y Berveley, John (Eds.) *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa* (pp.17-29). 2da Edición. Guatemala: Papiro, S.A.

Burgos, Elizabeth y Menchú Tum, Rigoberta. (2000). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. 16ta Edición. México: Siglo xxi, S.A.

Butler Judith (2010). “Introducción”. En Butler, Judith, *Marcos de guerra: las vidas lloradas* (pp. 13-56). México: Paidós.

\_\_\_\_\_ (2015). “Introducción”. En Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursos del “sexo”*. – 2a ed. 4ª reimp. – Buenos Aires: Paidós

Chakravorty Spivak, Gatri y Giraldo, Santiago (2003). “¿Puede hablar el subalterno?”. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364.



Lugones, María (2008, julio-diciembre). “Colonialidad y género”. Revista *Tabula Rasa*. 9, 79-101.

Luján Muñoz, Jorge (1998). *Breve historia contemporánea de Guatemala*. México: Fondo de Cultura Económica.

Moraña, Mabel (1997). “Documentalismo y ficción: testimonio y narrativa testimonial hispanoamericana en el siglo XX”. En Moraña, Mabel (Ed.), *Políticas de la escritura en América Latina: de la Colonia a la Modernidad* (pp. 113-150). Caracas: Ex-Cultura.

Varas, Patricia (2011). “Memoria y postmemoria en Rigoberta: la nieta de los mayas”. *Revista de crítica literaria latinoamericana*. 74, 329-350.

Vera León, Antonio (2002). “Hacer hablar: La transcripción testimonial”. En Achugar, Hugo y Berveley, John (Eds.) *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa* (pp.195-213). 2da Edición. Guatemala: Papiro, S.A.

Skłodowska, Elzbieta (1993). “Testimonio mediatizado: ¿ventriloquia o heteroglosia? (Barnet/Montejo; Burgos/Menchú)”. *Revista de crítica literaria latinoamericana*. 38, 81-90.

Yúdice, George (2002). “Testimonio y concientización”. En Achugar, Hugo y Berveley, John (Eds.) *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa* (pp.221-242). 2da Edición. Guatemala: Papiro, S.A.