



## **Rigoberta Menchú: memoria y sujeto. El tiempo roto de la nacionalización revolucionaria del indígena y el campesino en Guatemala**

Sergio Tischler V.

En el trabajo que a continuación se presenta tratamos de plantear una serie de cuestiones de carácter teórico, pero también ideológico y político, motivadas por el llamado "debate" Stoll-Menchú. Como es obvio, el ensayo tiene como referencia obligada los textos *Me llamo Rigoberta Menchú, y así me nació la conciencia* y *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*.<sup>[1]</sup> El primero por ser un texto fundamental de la memoria colectiva de la lucha revolucionaria del pueblo indígena guatemalteco, y por constituir el objeto de la crítica desplegada por David Stoll en el libro de su autoría antes mencionado. En éste, el antropólogo norteamericano argumenta que el testimonio de Rigoberta Menchú no sólo contiene numerosas inexactitudes y tergiversaciones, sino que las mismas obedecieron a la necesidad de adecuar los "hechos" a la estrategia de una de las organizaciones revolucionarias guatemaltecas. Paso a paso, Stoll va tras las huellas de Rigoberta para refutar su testimonio. El resultado es una obra donde se presenta a la premio Nobel de la Paz como tendenciosa y mentirosa, con lo que su testimonio como memoria colectiva del pueblo indio perdería fuerza moral y legitimidad. Sin embargo, como veremos, Stoll, lejos de descubrir el lado "oscuro" y "verdadero" de esa historia, no hizo más que plantear una serie de problemas de una interpretación de los hechos sociales troquelada en la supuesta neutralidad de un frío objetivismo científicista.

Por eso, de entrada quisiera decir que la motivación de este trabajo tiene que ver muy poco con el carácter "novedoso" y "sensacionalista" que el mencionado "debate" ha adquirido ante la opinión pública, especialmente la estadounidense. Más bien, los puntos controversiales que se desprenden del análisis de D. Stoll al testimonio de Menchú han sido para mí incentivos para abordar temas fundamentales en una interpretación más profunda de la historia reciente de Guatemala. En ese sentido, el testimonio de Rigoberta y el texto de Stoll (especialmente el primero, por ser más rico en muchos aspectos) son materiales que permiten penetrar campos complejos y nada evidentes. Tal es el caso del *sujeto colectivo emergente* a principios de los ochenta, de lo que he denominado como *nacionalización revolucionaria* (desde abajo) del indígena y el campesino guatemaltecos, de la derrota por la vía del terror estatal del proyecto de nación que ese sujeto encarnó y del triunfo relativo de una

*interpelación autoritaria* y una *mediación* de ese mismo signo como proyecto alternativo (reaccionario) de poder local y de nación.

Y. Le Bot y C. Rousseau<sup>[2]</sup> escribieron recientemente sobre el tema del sujeto como eje central del testimonio de Rigoberta. Ellos tratan de deslindar a Rigoberta de las organizaciones revolucionarias para salvar la autenticidad de ese sujeto que encarna. Lo hacen, me parece, para defenderla del reduccionismo e instrumentalismo de que la acusa Stoll. Esto me parece plausible. Pero yo parto de otra perspectiva. Fue la perspectiva revolucionaria la que le permitió a Rigoberta producir un testimonio como el que nos ha dejado. Más que deslindar, hay que plantearse el tema de la *mediación* entre el sujeto indígena y las organizaciones revolucionarias, así como el de la *resignificación*. El tema de la nacionalización revolucionaria tiene que ver con esas cuestiones de suyo complejas.

Abordar esos temas trae como consecuencia incursionar en cuestiones generales, a veces de carácter teórico. En el ensayo se presentan algunas incursiones sobre la relación entre tiempo y memoria, sobre el poder y la relación entre sujeto social y conocimiento. Algunas de estas incursiones tienen carácter embrionario, polémico. En todo caso, son parte de un proceso de conocimiento que puede contribuir a hacer fructífero el llamado "debate" Stoll-Menchú.

## **Memoria (I). Sujeto local**

Como testimonio, *Me llamo Rigoberta Menchú, y así me nació la conciencia* combina diversos planos y niveles de una experiencia global. Es difícil desagregar esos niveles y planos, pues pertenecen a un todo coherente donde adquieren significado. No obstante, se puede hablar de ellos teniendo en cuenta la anterior observación. En ese sentido, me parece importante señalar que en dicho testimonio existe un plano inmediato que implica un nivel y un tipo de subjetividad que podemos denominar *memoria local*. Debo señalar que esa memoria la definimos como local en relación con una trama subjetiva nacional implícita en el testimonio, la cual fue parte de un proceso que se puede caracterizar de *nacionalización* revolucionaria (desde abajo) del campesinado indígena guatemalteco en una coyuntura histórica muy compleja, asunto sobre el que nos extenderemos más adelante.

Esa memoria tiene diversas manifestaciones. Las más inmediatas son las experiencias de vida en una aldea indígena quiché, marginal y pobre; las de la forja de un *ethos* comunitario indio y de la lucha del padre y la comunidad por esa tierra; las del trabajo en las fincas cafetaleras, algodoneras y cañeras en el corazón del sistema económico nacional sin saber que allí se condensaba el capitalismo agrario guatemalteco; las de la muerte de parientes cercanos como experiencia temprana y casi rutinaria, cuyo dramatismo tiene sus raíces en las causas sociales profundas que la crearon; las de su trabajo como sirvienta; en fin, una serie de experiencias que no son muy extrañas a un guatemalteco ciudadano (y menos a un antropólogo extranjero que esté buscando verdades

para su tesis doctoral) en tanto expresiones de la vida cotidiana y del "sentido común" de esa nación.

Ahora bien, en el testimonio de Rigoberta Menchú dicho "sentido común" está cuestionado porque hay *una mirada que lo subvierte*. Lo que hace profundamente diferente la mirada sobre la vida cotidiana no es el hecho de que se conozcan más o menos detalles de la misma, sino el *sujeto que produce la mirada* sobre la realidad, lo cual no se refiere a un simple cambio de colocación del que produce el discurso, pues el testimonio de Rigoberta Menchú no es el testimonio de *una* indígena, es decir de alguien que por su condición de mujer indígena puede verbalizar su mundo y significarlo en un sentido moderno: producir un discurso que distingue un *yo* y *la realidad* que lo circunda y constituye. Ese alguien *abstracto* es muy propio de una concepción liberal-racionalista del individuo, la cual no deja de ser una ideología que nos invita a un debate teórico contra postulados fundamentales de la sociología weberiana, como ya ha sido hecho en muchas ocasiones por otras personas, pero no viene al caso. La mirada que subvierte el "sentido común" no puede ser comprendida en términos individualistas: es resultado de un proceso de constitución del imaginario del individuo simétrico (en contraposición al individuo jerárquico) dentro de un sector de la población indígena pobre en un momento histórico determinado. El testimonio de Rigoberta Menchú expresa ese cambio en la subjetividad indígena, la cual es una mirada desde un sujeto colectivo que no se detiene en la contemplación de la realidad, ya sea como "objetividad" externa al sujeto o como "destino", sino que constituye al mismo tiempo una *resignificación* de la realidad que en tanto momento creativo coloca al sujeto emergente en el centro del acontecer.

Lo local ya no es lo local inmediato. Lo local está resignificado como parte de un sujeto social emergente. O si se quiere, lo local está mediado por el sujeto emergente. Es un *espacio imaginario*<sup>[31]</sup> construido por dicho sujeto. Si esto es así, uno puede preguntarse justamente qué sentido tiene entonces lo local, y en especial hablar de un sujeto y una memoria locales. Cuando hablamos de esa memoria es porque es una realidad activa en el testimonio en cuestión. La emergencia de un nuevo sujeto social indígena no aniquila la realidad de la memoria local, sino que dicha emergencia es un proceso complejo de recuperación y de rompimiento de dicha memoria. Por otro lado, no toda la realidad indígena puede ser interpretada a partir del sujeto emergente, lo cual es obvio. Se podría hablar incluso de crisis de la memoria local como parte de la emergencia del nuevo sujeto. En ese sentido, como se verá más adelante, se puede decir también que la política de "Tierra Arrasada" y el establecimiento de un control directo del ejército sobre la población indígena con las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) estuvo dirigida a romper el proceso de nacionalización desde abajo del campesinado indígena y a rearticular la memoria local en términos de una sujeción al estado, es decir, a darle una salida reaccionaria a la crisis en cuestión. Pero lo que queremos subrayar es que parte fundamental del poder encarnado en la vida cotidiana aparece en ese tipo de memoria. Y ésta es una de las virtudes de la mirada de ese sujeto emergente: resaltar esa trama de poder para denunciarla. Ese sujeto es el que hace visibles las profundidades y hasta las sutilezas de dicha trama de poder.

Los aspectos del *espacio imaginario* de lo local son múltiples. Aquí nos interesa resaltar algunos de ellos, particularmente los ligados más directamente a una categorización de la vida cotidiana expresada en: a) un *nosotros* indio y un *ellos* ladino (como dos formas de mundo separadas); b) la relación entre la lengua nacional y las lenguas indígenas como relación de dominio y forma cultural de un mundo jerárquico; c) la relación aldea/finca como mundos contrapuestos y antagónicos; d) la relación comunidad indígena e individuo ladino (el individualismo posesivo como veneno del *ethos* comunitario); la relación entre *ethos* comunitarios y *ethos* señorial.

Sobre el primer aspecto no me voy a detener, ya que se han hecho numerosos trabajos sobre la contradicción indio/ladino.<sup>[4]</sup> Lo que sí creo necesario puntualizar es el aspecto sutil de la construcción de categorías de la subjetividad y de la sensibilidad. Hay que decir que la mayor parte de los análisis se han referido principalmente al lado objetivo de la contradicción señalada. Aquí el problema no es el de la existencia de dicha contradicción, sino el de su *internalización*. Al respecto, el testimonio de Rigoberta Menchú es bastante rico. Por ejemplo, el llamado "secreto" indio no es sólo una forma de defensa, sino también un aspecto de la producción de una identidad en contraposición al llamado mundo ladino. Veamos algunas expresiones apelando al texto más directamente. Cuando Rigoberta se refiere al nacimiento de los niños y las niñas, y a la natalidad en general, expresa una repulsión del mundo ladino-occidental caracterizado por la desacralización. El hospital y las políticas de control de la natalidad son parte de ese mundo.

De parte de nuestra cultura, nuestros antepasados se escandalizan mucho de ver todas las cosas modernas. Por ejemplo, la planificación familiar, que con eso babosean al pueblo, les sacan dinero. Y es una parte de la reserva que nosotros hemos guardado para no permitir que acaben con nuestras costumbres, con nuestra cultura. El indígena ha sido cuidadoso con muchos detalles de la misma comunidad y que no es permitible de parte de la comunidad platicar muchas cosas de detalles del indígena (p. 29).

Pero también en lo que se refiere a los asuntos sacros, existe un mundo externo que trata de penetrar el mundo indio. Aquí, según el testimonio, se da cierto campo para el desarrollo de una mediación, entendida ésta como existencia en el conflicto (Bonfeld).<sup>[5]</sup> Pero esa mediación no es la internalización mecánica del "mundo externo", sino que éste permanece en su condición de externidad, producto de una resistencia.

Inmediatamente, cuando llegó la Acción Católica, por ejemplo, todo el mundo va a misa, va a rezar. Pero no es como una religión principal y única para expresarse. Siempre detrás de esto, cuando nace un niño se le hace su bautismo en la comunidad, antes de ir a la iglesia. Entonces, la Acción Católica, la tomó el pueblo como otro canal para expresarse pero no es la única fe que tiene hacia la religión. Y así hace con todas las religiones. Los curas, los sacerdotes, las monjas, no han podido ganar la confianza del indígena porque hay ciertas cosas que contradicen nuestras propias costumbres. Nos dicen: "Es que ustedes se confían, por ejemplo de los hombres elegidos de la comunidad". El pueblo los elige por toda la confianza que le da a esa persona, ¿no? Llegan los curas y dicen, "es que ustedes quieren a los brujos". Y empiezan a hablar de ellos y para el indígena es como hablar del papá de cada uno de ellos. Entonces se pierde la confianza en los curas y los indígenas dicen, "es que son extranjeros, no conocen nuestro mundo" (pp. 29-30).

Se podría decir, siguiendo a García Canclini,<sup>[6]</sup> que esas tensiones dan lugar a una "hibridación" cultural, a una suerte de intercambio activo entre dos formas culturales que coexisten en una misma formación nacional. Sin embargo la perspectiva que asumimos es diferente, en la medida que sostenemos la idea de que el eje de las formas de cultura y de identidad en este caso es el de la lucha y la resistencia. En ese sentido, lo que tratamos de destacar es que la categorización del mundo en términos de un *nosotros* (indio) y un *ellos* (ladino) no solamente se expresa en manifestaciones gruesas (el mundo ladino como encarnación del poder, del hombre blanco, de la voracidad, etcétera), sino en aspectos sutiles de la subjetividad como los señalados, y que éstos son manifestaciones de diversos niveles de lucha y resistencia.

Otro de esos aspectos tiene que ver con el idioma. En un primer momento del relato, Rigoberta Menchú hace una afirmación sobre la simetría entre las lenguas indígenas y el español (p. 22). Sin embargo, en otras partes encontramos una visión diferente: el español como idioma de dominación. Esto se presenta cuando habla del padre, de sus propias dificultades de aprender el español y la necesidad de manejarlo para poder expresarse entre los indígenas de otras etnias, así como entre los ladinos y la comunidad internacional. Pero, ante todo, la barrera lingüística aparece en toda su dimensión política en el espacio de la finca.

Pero sí me recuerdo que en ese tiempo sólo por señas nos entendíamos con la gente. [...] Pero es muy difícil, porque incluso, yo me recuerdo que quería tener amigos, amiguitos entre los que convivíamos en una sola galera... trescientas... cuatrocientas gentes, trabajadores en la finca, pero no podíamos relacionarnos. [...] Es igual que si estuviéramos hablando con una gente extranjera (pp. 60-61).

Es difícil pensar que esta barrera sea en términos puntuales tan cerrada como se presenta en el relato. Pero lo importante en este caso no es el grado de aprehensión de un lenguaje franco, sino que la barrera es real y que la aprehensión de la lengua dominante se realiza al nivel de una *lengua de mando*. Una de las primeras cuestiones que se aprenden del español es el sistema de órdenes que se dan a nivel de la finca, de la casa donde se trabaja de sirvienta o sirviente, del estado. Esto aparece como experiencia del padre cuando fue "regalado" a una familia rica del pueblo, en la de Rigoberta en su condición de sirvienta y en la finca. Por otro lado, el no dominar la lengua produce un efecto de jerarquización que al mismo tiempo remite a una suerte de encapsulamiento de la experiencia colectiva como experiencia local. Ese mundo jerárquico se complementa con la fragmentación. En las fincas, los trabajadores indígenas comparten un espacio social donde son explotados como trabajadores asalariados. Es decir, comparten la experiencia de la cadena de vejaciones y miserias que es propia de la explotación capitalista en las fincas. Pero el problema que destaca es la dificultad para construir un *espacio intersubjetivo* de esa experiencia debido a las barreras del idioma. En este caso, el idioma es como una red que encarcela a los individuos en sus identidades aldeanas y étnicas, de tal suerte que la producción de un espacio imaginario donde se genera la experiencia compartida en la forma de trabajador es un problema mayúsculo en esas condiciones. El idioma se presenta como barrera comunicativa para que se produzca la categoría

trabajador como trama intersubjetiva. En ese sentido, la existencia de un idioma dominante es la producción de una hegemonía cultural, donde se establece una jerarquía entre la lengua hegemónica y el resto de las lenguas.

Si consideramos que el idioma nacional es parte de una política de homogeneización cultural, ya sea como lenguaje lógico-continuo de una comunidad "construida" como lo plantea Ernest Gellner,<sup>[7]</sup> o en el enfoque de comunidad imaginaria de Benedict Anderson,<sup>[8]</sup> entonces estamos ante el hecho de que parte fundamental de la dominación del indio ha sido el bloqueo de la constitución de la *categoría pueblo* como trama imaginaria nacional incluyente. Existe, en ese imaginario fragmentado, un pueblo indígena local y un pueblo ladino dominante. Esta relación dominante/dominado al nivel del idioma es, por otro lado, parte de la compleja trama del racismo,<sup>[9]</sup> elemento constitutivo de la forma cultural nacional en el país. El rompimiento de esa barrera y la constitución de una trama popular indígena-ladina, por otro lado, fue uno de los aspectos más significativos de la lucha revolucionaria de fines de los setenta y principios de los ochenta, como veremos más adelante.

Otros aspectos son los de la relación entre aldea y finca, y de la relación comunidad e individuo. La aldea y la montaña se presentan como el ámbito de libertad, de una libertad que encarna la relación de posesión y de identidad con la tierra, con la naturaleza. Es ésa una relación mediada por la dureza del trabajo campesino; relación difícil, compleja y contradictoria, pero central en la definición del *ethos* campesino-comunitario-indígena. En esa relación la naturaleza no es externa, no es un objeto, sino "madre", una parte de la definición de un *nosotros* comunitario. Por eso el trabajo puede ser duro, pero no asume el carácter de opresivo, de trabajo enajenado, objetivado en el dinero. El relato nos presenta las condiciones difíciles del trabajo de "desmonte" en la montaña, las de la sobrevivencia en un medio natural hostil, y muchos detalles más. Pero la "ruta hacia la montaña" es un camino para seguir siendo campesinos e indígenas, y se lucha por ello. Y eso se percibe como espacio de libertad, limitado ciertamente por la dureza de las condiciones naturales, pero mayormente por una fuerza social voraz: el capitalismo agrario encarnado en la figura del terrateniente. Ésa es una de las tensiones generales más significativas que el testimonio ilustra a nivel de una aldea, de una localidad. En dicha tensión existe un campo definido por fuerzas, del cual esa noción campesina de libertad (como trabajo positivo en relación con la posesión de la tierra) es parte fundamental.

En contraste, en la finca el trabajo (asalariado en ese espacio fundamental del capitalismo agrario guatemalteco) se presenta como un mal del que es difícil escapar. Es el mundo de los capataces, del trabajo enajenado, de la ausencia de libertad, del odio. Una suerte de infierno. Y el fruto del trabajo una especie de "caca de diablo", para tomar una expresión del peruano Arguedas en *Todas las sangres*.

Es el lado negativo del trabajo: la mercancía y el dinero, en tales circunstancias, no se despliegan plenamente como fetichismo moderno y como mediación cultural básica. La finca es el sitio donde se experimentan muchas

condenas, entre ellas la impotencia, el embrutecimiento del trabajo y el alcoholismo como fuga, la injusticia brutal y el odio. Sobre todo el odio, tanto como respuesta contenida a la experiencia de injusticia cuanto como elemento constitutivo de la cultura del oprimido. "Desde ese entonces yo tenía", dice Rigoberta, como lo podría decir cualquier indígena que haya tenido ese tipo de experiencia, "no sé, una rabia y un miedo a la vida porque decía igual me va a tocar una vida como ésta, con muchos hijos y después se mueren."

Una experiencia que marca toda la vida, pues como ella misma dice ésa es una experiencia que "yo odio en la vida... que ese odio pues nunca se me ha borrado hasta ahora" (pp. 62-63). Un odio que es fácil de entender al leer el testimonio. En este aspecto, vale la pena consignar que transmitir ese sentimiento y producir el efecto deseado (de condena) en el lector (quizá más claramente en el lector extranjero) es una de las principales virtudes del relato.

Algo parecido pasa con la relación contradictoria y hasta antagónica entre comunidad y la acción individualista moderna. La forma social del individualismo moderno está presentada en un plano del relato en la figura del ladino explotador, ya sea como terrateniente o como parte de la trama ladina del poder local, finquero o nacional. Esa figura está asociada a la trama capitalista y al individualismo posesivo, por eso aparece como lo que es: un tipo de acción antagónica a la comunidad. Así, la comunidad se presenta como un principio de oposición a ese individualismo egoísta, a través de los lazos solidarios del *ethos* comunitario.

Ciertamente, desde hace ya tiempo la comunidad ha sido erosionada por el capitalismo, lo cual ha ido a la par del desarrollo de formas culturales que promueven el individualismo posesivo.<sup>[10]</sup> En parte en eso se apoya David Stoll para denunciar una suerte de mitificación maquiavélica de la comunidad, que habría obedecido a razones instrumentales de política de las organizaciones revolucionarias. Sin embargo esa crítica, que tiene sus razones objetivas, parte de un punto de vista bastante débil: se basa en una noción objetivista y estática de la comunidad. No se entiende que el concepto de comunidad se trabaja en el testimonio de Rigoberta Menchú como proceso de constitución de la comunidad en sujeto colectivo. En ese sentido, la comunidad no es un mito revolucionario, sino más bien un espacio de constitución de un *sujeto revolucionario*, lo cual cambia completamente la perspectiva. Y cambia la perspectiva porque en un momento de auge de la lucha indígena y campesina (fines de los setenta, principios de los ochenta) eso fue una realidad tangible, y como potencialidad fue un proyecto realista. En todo caso, el énfasis que se hace en la comunidad es de carácter ético-político. Se presenta en un primer aspecto como resistencia (la comunidad como resistencia) hacia el mundo no ético "ladino" (individualista, voraz, instrumental, etcétera), y después, a otro nivel, como sujeto colectivo anticapitalista. Pero de ninguna manera se puede confundir con un invento, con una construcción "casi" arbitraria. Más bien, para los revolucionarios implicó una transformación, un aprendizaje de la realidad que como claramente lo plantea Mario Payeras<sup>[11]</sup> fue un elemento clave en la elaboración de un proyecto de país más complejo y realista. Y eso se produjo

precisamente por la realidad de la comunidad, por ese "estar allí", y particularmente por su potencial despliegue disruptivo.

Pero aquí ya nos estamos pasando a otro tema, antes de lo cual es necesario hacer la siguiente anotación de carácter general. Como ya se dijo, los diversos aspectos de la vida cotidiana que hemos destacado han sido iluminados por la emergencia de un sujeto colectivo, la cual enfoca esos aspectos como subversión de un orden opresivo y de una trama de poder que en otra parte hemos denominado *ethos señorial*.<sup>[12]</sup>

No es nuestro objetivo abundar en términos conceptuales sobre dicho tópico. Baste señalar lo siguiente: la trama del *ethos señorial* incluye una relación de poder cuyo sentido es la constitución de lo indio como *lo paria*; es decir, una relación asimétrica fundada en una desigualdad legitimada natural y racialmente. En el otro polo de la relación existe el *señor*. De tal suerte que el conjunto de categorías de la vida cotidiana están insertas en ese campo de fuerzas, del cual la ideología señorial y racista es parte fundamental. Cuando Rigoberta habla desde una posición de individuo en un plano de igualdad (la única forma de producir ese testimonio) está desafiando ese *ethos señorial* y toda la trama de poder. Pero el desafío no es individual, sino colectivo; en aquella coyuntura significó el advenimiento de una forma democrática del campesinado indígena guatemalteco, una nacionalización desde abajo.

## **Memoria (II). Sujeto emergente y nacionalización campesina**

El relato, como de alguna manera se ha planteado, no es un testimonio de una indígena con mentalidad aldeana: es una construcción conceptual que integra el nivel local, el nacional y el internacional de una forma particular. Uno de los aspectos de esa elaboración es la aparición de una voz rebelde de carácter indígena y popular. No es la voz herida de un oprimido que apenas puede pronunciar su condición: es la voz de la conciencia de la opresión. Y esto es un asunto muy complejo.

Quisiera dar este testimonio 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. [...] que no soy la única, pues ha habido mucha gente y es la vida de todos. La vida de todos los guatemaltecos pobres [...]. Mi situación personal engloba toda la realidad de un pueblo (p. 21).

Es la experiencia de la vida cotidiana alumbrada por la conciencia de la opresión y la explotación para darle sentido. La opresión y la explotación son realidades que no pueden ser entendidas individualmente; como relaciones sociales, son entidades que se entienden a partir de lo colectivo. Es decir, aquí lo colectivo es un eje conceptual fundamental. No se dice *esto me pasó a mí, quién sabe qué les pasó a los demás*; se dice *esto que me pasó a mí es parte de un nosotros*, de una *historia común*. Pero es un nosotros emergente, en lucha contra el nosotros del *ethos señorial*.

Esa cuestión se puede apreciar en la siguiente mirada del país:

En primer lugar en Guatemala existen veintidós etnias indígenas, y consideramos que una de las etnias también son los compañeros ladinos, como los llaman, o sea, los mestizos; serían veintitrés etnias, veintitrés lenguas también (p. 22).

Este párrafo lo podría decir cualquier persona más o menos ilustrada en Guatemala. Es, en parte, la visión general, digamos la mirada general y abstracta de un imaginario nacional. Sin embargo, existe una diferencia: es la voz de Rigoberta. Por un lado es la visión de una indígena, y por otro, entraña una reivindicación fundamental: la igualdad de la lengua. El castellano puede ser dominante, pero eso no implica que sea superior; es en todo caso el resultado de una relación de dominio: "No tuve oportunidad de salir de mi mundo, dedicarme a mí misma y hace tres años que empecé a aprender el español y a hablarlo; es difícil cuando se aprende únicamente de memoria y no aprendiendo en un libro" (p. 21). En otros términos, a ese párrafo subyace una nacionalización del indígena, una nacionalización desde abajo que implica una relación con el lenguaje como parte de la constitución de una identidad. Es por ello que el español no se considera la lengua nacional, sino una más, lo cual es parte de una trama discursiva donde se reivindica la simetría de las lenguas indígenas con el español. Subyace la noción de que en términos cualitativos todas las lenguas son iguales en tanto portadoras de culturas legítimas. El español como lengua nacional es, en este caso, una posición de poder. El énfasis en la simetría hace evidente esa relación, o mejor dicho tiene como sentido poner de relieve la injusticia de las formas culturales de lo nacional dominante.

Una cuestión parecida se presenta en varios niveles del testimonio. Se sabe que ella es quiché, pero además es parte de *un pueblo* porque ha estado en contacto con otras etnias en virtud del "trabajo organizativo" (p. 22). Es a partir de ese campo donde podemos ver la complejidad de la autopercepción del sujeto en el discurso.

Soy de San Miguel/Uspantán, Departamento El Quiché. El Quiché se ubica en el noroccidente del país. Vivo en el Norte del Quiché, o sea de Chajul. Pueblos que tienen largas tradiciones de lucha. Camino seis leguas, o sea veinticinco kilómetros a pie para llegar a mi casa, desde el pueblo de Uspantán. La aldea, es la aldea Chimel, donde yo nací (p. 22).

La clave que permite encontrar la forma de articulación de los diversos niveles del discurso es, en este caso, la lucha. Porque la aldea de Chimel es parte de un país, pero también tiene una historia: no es la ubicación geográfica dentro del mapa, sino la ubicación dentro de un nuevo mapa que es el histórico político. Estamos pues ante un imaginario construido por la lucha: Chimel es la aldea, pero la aldea es una lucha, entendida como una lucha que trasciende lo local. Entonces la categoría aldea (Chimel) es ciertamente geográfica, cultural, demográfica, étnica, pero no es estática sino dinámica pues es una categoría de lucha: Chimel es un proceso, es una historia viva, se está haciendo. Pero ese *estarse haciendo* se ve como parte de un país que se está transformando por una acción popular. Chimel es, pues, una realidad y un proyecto; es el tiempo de la agricultura, de la resistencia y la esperanza; es *tiempo utópico* inscrito en cualquier proyecto revolucionario.

Veamos. Chimele se encuentra en una determinada situación geográfica. Pero Chimele encarna la lucha del padre y la comunidad por la tierra. Al mismo tiempo no es una lucha local aislada, sino que existen otras personas y organizaciones que también luchan, por lo que Chimele es parte de un pueblo, no de todo el pueblo, sino del pueblo que lucha. Ésta es una apropiación de Chimele que entraña una nueva subjetividad. Chimele es un nuevo espacio imaginario, como lo es el país entero. Sólo a partir de ese nuevo imaginario es posible entender el discurso en cuestión.

En ese sentido, proponemos que dicha noción de Chimele como lucha es resultado del rompimiento de la memoria local y el surgimiento de un nuevo tipo de conciencia. Se puede plantear que en la memoria encapsulada a nivel local predomina una noción de injusticia donde las causas son ubicadas a nivel de un mundo externo, el mundo ladino, y el odio se expresa hacia ese mundo como un resentimiento sordo, pues lo que llamamos causas no son definidas como tales al nivel de una percepción racional que explique la explotación o la opresión. Más bien, nos encontramos ante la racionalización de un sentimiento colectivo de injusticia que se explica por la oposición en bloque a otro mundo, al mundo de los ladinos, de los blancos. El mundo que encarna el mal, la avaricia, la desacralización de los hombres y la naturaleza; en suma, el mundo antagónico a los valores comunitarios y su origen mítico. En el testimonio de Rigoberta existe esa memoria local pero iluminada por una experiencia de lucha nacional y por una conciencia revolucionaria.

Ahora bien, lo interesante es analizar ese proceso complejo de experiencia de lucha y de transformación subjetiva de un segmento importante del campesinado indígena guatemalteco, el cual se encuentra plasmado en el yo del testimonio de Menchú. Esta cuestión, por su parte, no implica la desaparición del yo individual de la autora del testimonio; por el contrario, lo que se crea es un campo de fuerzas discursivo donde es imposible separar el testimonio individual de la experiencia colectiva, con la que forma una unidad inextricable. Es un ir y venir desde la experiencia individual hacia lo colectivo, a través de un campo de acción colectiva que le da sentido, pero que al mismo tiempo no reduce lo individual a lo colectivo, y por lo mismo forma un principio de *no identidad* o de contradicción. Es esa contradicción la que da la tensión dramática al testimonio. Sin esa tensión el relato perdería su fuerza seductora e interpelativa, la cual es una de sus principales virtudes, pues el asunto no radica en ver "científicamente", "objetivamente", la realidad, sino en cómo cambiarla, cómo colocar lo emergente en primer plano.

El testimonio y la memoria en el sentido de Rigoberta se nutren de la realidad objetiva, pero no la reproducen "tal cual es"; por el contrario, se encuentran en tensión con ella; es una posición/oposición a esa realidad. Aquí no existe un principio de identidad que prevalezca; quererlo encontrar es absurdo. Y es absurdo porque la línea rectora del relato es la denuncia y la negación de una realidad a partir de la afirmación de un principio emergente que permite la crítica, es decir, producir la crítica racional de lo existente. Por eso es que el relato no es la denuncia de *un oprimido*, sino la crítica de la realidad a partir de la experiencia compleja de un sujeto que se rebela. Y esta rebelión es *real* en

la medida que no convierte al sujeto en un ente abstracto, sino que convoca su historia, sus mitos, su cultura de resistencia, dando lugar a una *resignificación* de la misma. De ninguna manera es un ejercicio intelectual abstracto; es la crítica hecha carne en la rebelión. Pero para ello se necesitó trascender el nivel local y comunal, así como el emocional y mítico de la protesta. Y esto sólo puede entenderse a partir del campo de fuerzas dentro del cual se produce ese cambio, y del cual también es parte.

Una de las cuestiones teóricas que vienen a colación es la idea de Gramsci<sup>[13]</sup> sobre las relaciones entre "filosofía" y "sentido común". Para este autor todos los hombres son filósofos en cuanto sujetos que poseen una concepción del mundo, la cual a su turno se encuentra determinada por la sociedad en términos de hegemonía, pero a su vez es reelaborada por los sujetos sociales a partir del conflicto, esto es, del principio de no identidad con la ideología dominante. Todo esto parte de una realidad material que no se reduce precisamente a la "economía" entendida en términos objetivistas y cosificados, sino a las tramas de poder que constituyen la realidad como conjunto de relaciones asimétricas en las sociedades de clases, particularmente en el capitalismo. Si el "sentido común" es una categoría caracterizada por la desagregación y el orden entendido como dominio (un orden que desagrega y desarticula al sujeto para constituirlo vertical y jerárquicamente con la mira de transformarlo en objeto),<sup>[14]</sup> éste encierra un "núcleo de buen sentido". El núcleo de buen sentido es definido por el conflicto y la lucha, es decir que permiten *resignificar* el "sentido común" en tanto es una resistencia a la hegemonía. Dicha tensión es parte constitutiva de la realidad, pero aparece con mayor vigor en momentos de "crisis orgánica".<sup>[15]</sup>

A reserva de una discusión teórica más sistemática al respecto, el testimonio de Rigoberta Menchú tiene la virtud de exhibir las mediaciones complejas que implica la construcción de un sujeto social, en particular la de la definición de una trama nacional-popular india y ladina. Como ya se dijo, esa transformación de parte fundamental del indígena y de las relaciones entre indios y ladinos pobres no es poca cosa. Nada más y nada menos que eso entrañó un proceso de transformación de la categoría pueblo y la emergencia de un proyecto nuevo de nación, o la redefinición de la nación como trama intersubjetiva y hegemónica, lo cual, a su turno, sólo es posible entender como cambio de un campo de poder.

En tal sentido me parece que hay que entender los relatos sobre la relación entre comunidad indígena y religión cristiana; pero particularmente la relación entre indígenas y catequistas indios, estos "mediadores" o "intelectuales orgánicos" que tradujeron parte fundamental del discurso cristiano para entender la realidad en términos de injusticia y de poder, pero también de lucha y dignidad. Aquí la experiencia de la injusticia que siempre es material es la clave para penetrar conceptualmente sus causas y para modernizar la acción del sujeto emergente. Sin esa mediación no existe *voz moderna* y, por lo tanto, tampoco sujeto moderno. Pero, indudablemente, la mediación más significativa fue el movimiento revolucionario guatemalteco, más específicamente las organizaciones guerrilleras.

Como es conocido, las organizaciones guerrilleras -Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y Organización del Pueblo en Armas (ORPA), principalmente- centraron su política de acumulación social de fuerzas en el campesinado indígena guatemalteco en la década de los setenta. Eso marcó una diferencia fundamental con la guerrilla de la década anterior, de la cual venían algunos de los principales líderes.<sup>[16]</sup>

Como parte de su acción política, esas organizaciones crearon un nuevo campo ideológico en cuyo centro estaba una *interpelación revolucionaria* del campesinado pobre (indígena y ladino). El objetivo era producir condiciones políticas e ideológicas para que dicho campesinado se transformara en un *sujeto revolucionario* a partir de su experiencia de resistencia molecular y defensiva. En ese proceso se produjo un encuentro entre el mundo de los revolucionarios de procedencia urbana y el mundo del campesinado indígena y ladino. Y de ese encuentro surgió una trama intersubjetiva conflictiva y dinámica que fue a su vez un proceso de *resignificación* de ambos mundos. En ese sentido, es un error conceptual partir de la idea de que la guerrilla *instrumentalizó* al campesinado, particularmente al campesinado indígena, ya que dicha noción no es más que un prejuicio que racionaliza la idea de que el campesinado ha sido un objeto pasivo de la política o una "víctima" de la guerra entre los guerrilleros y el ejército.

En efecto, la perspectiva analítica de Stoll sobre el campesinado guatemalteco como objeto sometido a "poderes externos" es la consecuencia lógica de una tesis que recorre su libro: la guerra fue la lucha entre dos poderes (la guerrilla y el ejército), y una vez que ésta se echó a andar la población civil campesina se vio obligada a optar por uno u otro bando. En ese sentido, las masacres y el genocidio son vistos como parte de una lógica de guerra impuesta a un campesinado supuestamente inerme. Con dicha tesis, al mismo tiempo, se deja deslizar maliciosamente la idea de una especie de *simetría de responsabilidad* en el ejercicio de la violencia entre la guerrilla y el ejército, dejando de lado la relación entre el tipo de poder y el carácter social de la violencia.<sup>[17]</sup> Esto aparece en la marcada tendencia de Stoll a la homogeneización y a la reducción de la acción de la guerrilla a una racionalidad instrumental de carácter estratégico-militar.

Nosotros sostenemos que el relato de Rigoberta Menchú está lejos de expresar esa lógica. Su testimonio no es un traslado instrumental de los planteamientos del EGP a una voz artificialmente indígena. La riqueza de su discurso reside en esa trama de mediaciones que se pueden percibir en el proceso de constitución de un nuevo sujeto social. En el testimonio se presenta, en bruto, digamos, una subjetividad de suyo compleja, que no puede ser reducida a una racionalidad estratégica por más que ésta esté presente. En dicho sentido, la *interpelación* y la *organización revolucionarias* son un momento (una mediación fundamental) en la constitución de un plano nacional y popular del campesinado indígena, es decir, de la nacionalización revolucionaria del mismo. Querer intentar reducir el testimonio en cuestión a una *voz instrumental* es no sólo falta de profundidad en el análisis, sino una forma de deslegitimar la voz o, mejor, el conjunto de *voces del proyecto nacional-*

*popular* y del "campo revolucionario" que dicho documento expresa. Contrariamente, más importante es preguntarse por el país en ciernes que estaba tomando rostro en el Comité de Unidad Campesina (CUC), pero particularmente en la huelga general de trabajadores agrícolas que paralizó al país en 1980. <sup>[18]</sup>

En tal sentido, muy brevemente diremos que el CUC fue una organización de izquierda ligada al EGP, lo cual no tiene nada de novedad. Lo que no es tan evidente es que para que el CUC fuera una organización y una mediación organizativa del campesinado indígena y ladino se necesitó construir un *espacio intersubjetivo* donde se redefinieron categorías y conceptos que habían sido clave en la dominación. Entre ellos los de *trabajador* y *pueblo*. Una de las cuestiones que define el relato es la existencia de una identidad india que al mismo tiempo es una identidad más general: parte del pueblo pobre, de los trabajadores, de los explotados. Si en las fincas, como está vivamente relatado en el testimonio, se compartía una experiencia de explotación real, ésta no tenía un correlato equivalente a nivel subjetivo; más bien, la dominación impide que se produzca esa identidad, pues la elaboración del concepto trabajador desde una perspectiva revolucionaria implica la noción de explotación y de poder nacional. Eso quiere decir que el surgimiento del CUC y la huelga de 1980 traerían consigo no sólo un cambio en las relaciones entre indígenas y ladinos, <sup>[19]</sup> sino algo profundamente revolucionario en la historia guatemalteca: el advenimiento de la *forma clase* del campesinado (indígena y ladino) guatemalteco. Una forma clase no mediada por el estado, sino constituida en lucha contra el estado.

¿Es ése un fenómeno digno de estudiarse? Por supuesto, si tenemos en cuestión que los "hechos" no son datos fríos y objetivos donde intervienen individuos indeterminados, abstractos, sino que están tejidos en la complejidad de las relaciones sociales que son intersubjetivas y a la vez están constituidas por un campo material de fuerzas. Dichos cambios produjeron un verdadero desafío al poder en Guatemala. El estado guatemalteco, como he expresado en otra parte, se ha mostrado históricamente incapaz de modernizar las relaciones de dominio en términos de la construcción de mediaciones modernas con las clases subalternas, especialmente con el campesinado indígena. Como modernidad finquera o capitalismo finquero, el tipo de mediaciones que ha establecido han sido las tradicionales y la represión para producir a indios y campesinos sumisos, en calidad de parias. <sup>[20]</sup>

Aquella constelación de fuerzas que giró alrededor del CUC y de las organizaciones revolucionarias conformó un campo de poder revolucionario que desafió al poder militar y oligárquico en Guatemala. Es decir, la constitución de la *forma clase* dentro del campesinado ladino e indígena era parte de un proceso más amplio: la creación de una nación igualitaria, de relaciones plurales y múltiples, pero simétricas. En el corazón de ese proyecto estaban la reforma agraria y la destrucción del poder finquero, es decir: la trama más importante del capitalismo en Guatemala. Ciertamente, la noción de clase es central en el discurso de Rigoberta, pero eso no anula la riqueza y pluralidad en aras de una igualdad abstracta, ya sea en una versión dogmática

de izquierda o en la del mercado, que es la forma radical del dogma de la derecha.

Ahora bien, ese proceso era a la vez la producción de un "sentido común", de un "dogma" cuyo eje era la igualdad. Una nación con ese "dogma" es obvio que no podía ser tolerada por el poder en Guatemala. De allí la violencia del poder y, en parte, la derrota de ese proyecto al cual efectivamente Rigoberta Menchú pertenece a la hora de *Me llamo Rigoberta Menchú, y así me nació la conciencia*.

## **Memoria e historia. Tiempos y sensibilidades**

En ese sentido, el testimonio de Menchú es *un espacio imaginario*: un espacio donde coexisten diversos planos de una subjetividad colectiva emergente, y como parte de la misma diversos tiempos. No es una narración de lo que "fue" o de lo que "es", sino el relato de una emergencia colectiva que, parafraseando a Walter Benjamin, "redime" el pasado y crea futuro; no el futuro como tiempo lineal, sino como "pasado redimido".<sup>[21]</sup> En él existe simultáneamente una diversidad temporal que le da al tiempo utópico una dimensión realista.

En contraste, la elaboración de Stoll es plana y lineal. Siguiendo a Benjamin,<sup>[22]</sup> se podría decir que en ese discurso el tiempo es elaborado como una línea abstracta donde se ponen hechos, fechas, acontecimientos, sin dar cuenta de la complejidad de los mismos. Si bien en su planteamiento existen individuos y hechos sociales, entre ambos no existe ninguna *mediación*, por lo que el análisis del individuo es en rigor abstracto, así quiera aparecer como concreto y puntual. La historia profunda que dota de sentido a esos hechos casi desaparece del relato; en todo caso, esa historia guarda con el individuo una relación de "externidad". Lo que en Stoll es un hecho acabado, para una investigación más profunda es un punto de partida. Así entonces, establece que existen contradicciones en el relato de Rigoberta, que los "hechos" allí narrados no corresponden a la "realidad". Pero ¿a qué realidad se refiere? Pues a la realidad de la represión, de la explotación, de las masacres, de la injusticia que atraviesa y constituye las categorías de la vida cotidiana, allí está. No es un asunto individual sino una relación social, una relación de poder que el relato tiene la virtud de expresar a través del dramatismo en una historia personal. Es esa realidad la que se trata de poner en duda, de deslegitimar, demostrando contradicciones en hechos individuales. En esta perspectiva, el "positivismo" de Stoll expresa todas sus limitaciones desde un plano teórico.

Tampoco el texto es "neutro", o "ingenuamente" insidioso. Responde a una "estructura de sensibilidad",<sup>[23]</sup> marcada, en este caso, por una hegemonía cultural conservadora. El mensaje de Stoll es más o menos el siguiente: lo que nos cuenta Menchú es una historia tergiversada que respondió a una estrategia instrumental de las organizaciones revolucionarias. Un invento maquiavélico y monstruoso. Lo que realmente sucedió fue que un grupo de guerrilleros quería tomar el poder y usaron a la población civil indígena para esos fines. El relato de Menchú es parte de esa racionalidad perversa de poder que se enfrentó a la violencia del estado. ¿Quiénes son los responsables de la violencia? Los dos

ejércitos en guerra. Lo cual es una manera eufemística de pasarles la cuenta moral a las organizaciones revolucionarias, pues inmediatamente salta la cuestión de la legitimidad formal del uso de la violencia.

Ante el peligro que entraña ese tipo de "dudas" o "interpretaciones", el poeta neoyorquino Eliot Weinberger<sup>[24]</sup> le pregunta al director de la revista mexicana *Paréntesis*, en una carta donde presenta los motivos de su renuncia al consejo de dicho medio:

¿Qué quieren en realidad mostrar tú y tus correligionarios cuando gozan maliciosamente con los supuestos errores o inconsistencias en el reportaje de Poniatowska sobre Tlatelolco o en las autobiografías de Said o Menchú? ¿Que la verdad, no importa si es dolorosa, debe salir a la luz? ¿Y qué hay de las verdades históricas que estos individuos, bien o mal, han llegado a encarnar? ¿O más bien, en realidad estás empleando una vieja artimaña -el mensajero es imperfecto y por lo tanto el mensaje es falso- a fin de absolver los crímenes de políticas que (acaso) tú compartes? [...] Frente a las dimensiones de lo sucedido, ¿acaso importa que hubieran sido los primos de Menchú y no su hermano los que fueron asesinados por el ejército?

La estrechez de miras (por no decir mezquindad) y el conservadurismo reaccionario, sin embargo, no explican por sí mismos el fenómeno ideológico que envuelve la polémica en cuestión. Para explicarlo hay que tener presentes tres momentos cruciales: el primero es la derrota del proyecto de nación encarnado en el testimonio de Menchú; el segundo la cuestión del terror estatal y la recomposición del poder local a partir de una *interpelación autoritaria*; el tercero está ligado al cambio ideológico mundial.

No es necesario hacer un análisis pormenorizado para establecer que el proyecto revolucionario de nación fue derrotado. En uno de los balances más completos sobre la situación militar hacia mediados de los ochenta, se plantea:

Entre 1981 y 1983, las fuerzas revolucionarias no fueron capaces de contrarrestar la contrainsurgencia. La utilización en gran escala por parte del ejército enemigo, durante esos tres años, de tres armas clásicas de la contrainsurgencia (genocidio, tierra arrasada, patrullas civiles y aldeas modelo) varió estratégicamente la situación militar y colocó al movimiento revolucionario a la defensiva. *El deterioro que mientras tanto, y como producto directo de la acción enemiga, experimentaron dos de los factores estratégicos de la guerra popular revolucionaria (la participación de las masas y el factor político-diplomático internacional), desplazaron al factor militar en su papel de eje de las contradicciones globales de la correlación de fuerzas, no pudiendo recuperar su función rectora en la estrategia por sí mismo ni a corto plazo.* Más de 35 mil muertos en los tres años mencionados, 900 mil personas agrupadas en patrullas civiles, aproximadamente 18 mil habitantes reconcentrados en aldeas modelo (reconocidos oficialmente), 46 mil refugiados en México y un millón 200 mil desplazados internos (según datos de la Conferencia Episcopal para 1982), son cifras más que elocuentes sobre la situación y que explican por sí tareas y plazos.<sup>[25]</sup>

Desde ese momento, el movimiento revolucionario no volvió a tener la iniciativa militar. Ésa es una cuestión que Stoll trabaja de manera superficial.

Según su argumento, a partir de allí (de la derrota militar) la guerrilla prolonga inútilmente la guerra, causando mayor daño al campesinado; el testimonio de Menchú habría sido un medio que contribuyó a ello. Aquí habría que decir que la derrota militar en aquellas circunstancias no era sinónimo de derrota global, de derrota de la revolución y de las formas armadas de lucha. Aquí el *anacronismo* se expresa en toda su nitidez, cuando desde los hechos consumados se habla de un proceso descontextualizándolo. Si integramos el contexto y *el tiempo de la situación*, así como el *horizonte de visibilidad y de expectativa*<sup>[26]</sup> como elementos constitutivos del concepto del sujeto colectivo, entonces hay que considerarlo como parte de un proceso complejo donde se entrecruzan temporalidades de diversa índole. La versión *teleológica*, en este caso, sólo reconoce el tiempo lineal, que es el tiempo en que piensa Stoll, como ya ha sido anotado.

Si fuéramos a un análisis con esas características, se tendría que plantear que aun las facciones que percibieron más lúcidamente la crisis del movimiento armado en aquella coyuntura nunca pensaron que la lucha armada estuviera definitivamente derrotada.<sup>[27]</sup> Y no tenían por qué pensarlo. El clima internacional, y particularmente la situación en Centroamérica, alentaban esas expectativas. La crisis del *gran paradigma de la revolución* no se había producido.

Ahora bien, la contraofensiva militar del ejército no se limitó a aniquilar a la guerrilla y sus bases de apoyo. La guerra no fue precisamente contra la guerrilla, sino un acto de terror punitivo global contra la población indígena y campesina para desarticular el proceso de nacionalización revolucionaria que iba en aumento al comenzar la década de los ochenta.<sup>[28]</sup> En ese sentido, la política de tierra arrasada, de aldeas modelo y de patrullas civiles no sólo fue una respuesta de *contención* de la guerrilla y del movimiento revolucionario - que, no es ocioso decirlo, no se reduce a las organizaciones guerrilleras-; fue una política de recomposición reaccionaria del poder, ideológicamente dirigida a ganar terreno social del campesinado por la vía de la *interpelación autoritaria* y la construcción de *mediaciones autoritarias*. Ello implicó una nueva relación entre ejército y campesinado.

Los "hechos" de esa política han sido estudiados con suficiente detalle.<sup>[29]</sup> No era algo ignorado por los revolucionarios.<sup>[30]</sup> La derrota implicó entonces el establecimiento de un nuevo campo de poder reaccionario y una nueva relación entre estado y campesinado. Cuando Stoll llega a hacer su investigación ese proceso ya está bastante avanzado. Y uno no puede dejar de preguntarse sobre la "calidad" de las respuestas recibidas por Stoll de sus informantes. Es claro que en una situación de virtual cerco militar los campesinos no son completamente libres de emitir un juicio sobre el asunto más peligroso. Así que decir que "ellos" no tenían nada que ver con la guerra es una forma de defenderse, de existir.

Pero también es cierto que el estado logró establecer a la par de la represión ciertas *mediaciones autoritarias*, como fueron las PAC (Patrullas de Autodefensa Civil) y la política asistencialista del ejército en las aldeas

estratégicas, así como el aprovechamiento de los conflictos locales para fracturar la solidaridad comunitaria y favorecer una diferenciación social, construyendo de esa manera una base de apoyo para el proyecto de estabilización reaccionaria. Los resultados de esa política no han sido estudiados a profundidad, pero se puede decir que parte del apoyo al *riosmontismo* en las regiones de conflicto tiene que ver con esa recomposición reaccionaria del poder local y al efecto ya no sólo de una *interpelación autoritaria* sino de *mediaciones* de ese signo. Ahora bien, ese proceso complejo queda fuera del foco del análisis de Stoll, por lo que no se reconstruye el contexto de las respuestas de los sujetos que son los informantes y casi se podría decir que éstos se presentan en calidad de fantasmas neutros, sin historia. Tomar ésa como *la* realidad produce una mirada obtusa pues implica desconocer cómo se configuró.

Por último, el derrumbe de la Unión Soviética y del llamado campo socialista trajo a remolque una profunda transformación en el *horizonte de expectativas* de toda una época histórica. El hecho ideológico principal fue el total descrédito del concepto de revolución y de sujeto a él ligado. Ese efecto, a su turno, abonó el terreno de una "nueva sensibilidad" (conservadora), así como de la forma cultural abarcada con el membrete de posmodernidad.<sup>[31]</sup> (Habría que decir que ese descrédito tiene que ver con una forma determinada de pensar la revolución, a la cual ya existen respuestas desde la izquierda, particularmente la discusión teórica generada por el neozapatismo.)<sup>[32]</sup> Antes de esos acontecimientos, el concepto de revolución era parte central de lo que Perry Anderson<sup>[33]</sup> denomina como "campo de fuerzas cultural", aun con la crisis ya manifiesta del modelo soviético y su ideología codificada en el marxismo-leninismo. Surgió con ese quiebre un terreno fértil no sólo para una nueva valoración de los movimientos sociales, especialmente de los movimientos revolucionarios, lo cual es sano, sino también para el linchamiento ideológico de los mismos por parte de corrientes conservadoras que tienen cada vez más peso en medios académicos y publicistas. Estos movimientos comenzaron a ser presentados como anacronismos y encarnación de un espíritu morboso. Es evidente que la campaña de desprestigio de luchadores de relevancia internacional es parte de ese ambiente, como lo destaca Eliot Weinberger. Nos referimos al "espíritu" de los textos que denuncian las "falsificaciones" o las "mistificaciones" de esas memorias colectivas encarnadas por luchadores reconocidos, y no a cuestiones puntuales que con otro "espíritu" pueden ser discutidas con rigor y riqueza.

En resumen, se puede decir que *Me llamo Rigoberta Menchú, y así me nació la conciencia* es un testimonio de la memoria colectiva de *todos los pobres que compartieron un proyecto revolucionario de nación* en un momento muy importante de la historia política del país. Es el testimonio de un *futuro posible y deseable*, de un futuro que surge de la "redención" del pasado para la cual el concepto de redención ya no tiene nada que ver con una visión escatológica del mundo, sino con la crítica radical de lo existente: el poder del capitalismo financiero, la explotación, la discriminación, la opresión. El núcleo ideológico que hilvana la realidad en cuanto conciencia de la misma es la lucha.

Cuando se intenta reducir esa memoria colectiva a un testimonio individual, el cual entre otras cosas se considera que "tergiversa" la realidad con funciones instrumentales de poder, se puede descubrir una completa insensibilidad (o una *contrasensibilidad* que es lo mismo que una sensibilidad reaccionaria) hacia los temas y las realidades más significativas que se expresan en esa memoria. Por ello, el tipo de trabajos "científicos" que tienen por objetivo el linchamiento de la persona que de mejor manera encarna esa memoria, no sólo están dirigidos a esas personas, sino que tienen la mira fundamental de aniquilar la memoria de la lucha. Pero esos trabajos por muy asépticos que pretendan ser son parte de otra memoria, de otra sensibilidad, como he tratado de exponer en este trabajo. Pueden ser perfectamente "objetos de análisis" de una línea conservadora de pensamiento y una "estructura de sensibilidad" de igual signo.

No quisiera terminar este trabajo sin señalar una de las deficiencias teóricas más importantes del trabajo de Stoll. En su obra aparecen "ejércitos", pero rara vez se detiene a cavar hondo en la trama de relaciones de poder que constituyen la realidad guatemalteca. En particular hay una profunda laguna: la ausencia de un análisis del estado guatemalteco. Por eso la "lucha entre dos ejércitos" aparece como algo que tiene lugar en un territorio, en un país, pero ¿y el estado? Es evidente que una concepción formalista y liberal del mismo no es suficiente para poderlo detectar en las categorías de la vida cotidiana.

Comparativamente, el testimonio de Rigoberta es más complejo y realista, debido a que el poder y el estado no sólo están presentes, sino que tienen un papel activo en la constitución de la realidad del país y se expresan en los eventos diarios de la vida cotidiana. La separación conceptual tradicional entre economía, política, sociedad, estado, etcétera, no ayuda a esta compenetración sino que la hace invisible. El testimonio de Rigoberta penetra y rompe con esas separaciones artificiales, lo cual, como hemos tratado de expresar, no es un acto individual sino colectivo, un acto que produce conocimiento colectivo, es decir *memoria*.

Para citar la versión impresa de este documento:

Tischler V., S. Rigoberta Menchú: memoria y sujeto. El tiempo roto de la nacionalización revolucionaria del indígena y el campesino en Guatemala, *Chiapas*, núm. 10, México: IIEc, UNAM-Ediciones ERA, 2000, pp. 103-125. ISBN: 968-411-494-X.

---

## Notas:

[1] Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú, y así me nació la conciencia*, Siglo XXI,

México, 1985. (Aquí se usa la edición número 15, 1998.) David Stoll, *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*, publicado en Estados Unidos por Westview Press, 1999.

- [2] Yvon Le Bot y Cécile Rousseau, "Rigoberta Menchú. Nacimiento de un sujeto", *Memoria*, n. 130, México, diciembre de 1999.
- [3] Ver Franco Moretti, *Atlas de la novela europea, 1800-1900*, Siglo XXI, México, 1999.
- [4] Cfr. Severo Martínez, *La patria del criollo*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1987; Carlos Figueroa Ibarra, *El proletariado rural en el agro guatemalteco*, Editorial Universitaria, Guatemala, 1980.
- [5] Werner Bonefeld, "Social Constitution and the Form of Capitalist State", en W. Bonefeld, Richard Gunn y Kostas Psychopedis, *Open Marxism*, vol. I, Pluto Press, Londres, 1992.
- [6] Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*, Grijalbo, México, 1990.
- [7] Ernest Gellner, *Naciones y nacionalismo*, Alianza, México, 1991.
- [8] Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- [9] Dicha cuestión ha sido claramente planteada por Carlos Lenkersdorf, cuando al tomar el caso del tojolabal plantea que los dialectos indígenas no son considerados como idiomas, ya que según el prejuicio racista dichos "dialectos" no tienen una gran cantidad de palabras ni "conceptos abstractos". Ver la entrevista de Ana Esther Ceceña con Carlos Lenkersdorf, "[El mundo del nosotros](#)", *Chiapas*, n. 7, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM-Era, México, 1999.
- [10] Ver por ejemplo el trabajo de Ricardo Falla, *Quiché rebelde*, Editorial Universitaria, Guatemala, 1980.
- [11] Mario Payeras, *Los días de la selva*, Casa de las Américas, La Habana, 1980.
- [12] Sergio Tischler Visquerra, *Guatemala 1944: crisis y revolución. Ocaso y quiebre de una forma estatal*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Arqueológicas e Históricas de la Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala, 1998.
- [13] Antonio Gramsci, "Relaciones entre ciencia-religión-sentido común", en *Antonio Gramsci. Antología*, selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, Siglo XXI, México, 1980.
- [14] Ver sobre este tema Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1976.
- [15] Según Gramsci, la "crisis orgánica" es un tipo histórico de crisis que envuelve al estado en su conjunto; es una crisis de *hegemonía* donde se cuestionan las relaciones de dominio-subordinación que definen el perfil político de toda una época histórica. Ver Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y el estado moderno*, Juan Pablos, México, 1975, especialmente pp. 76-77.
- [16] Para un acercamiento general, ver Yvon Le Bot, *La guerra en tierras mayas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- [17] Según el *Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico*, Guatemala, 25 de febrero de 1999, el ejército y las organizaciones del estado realizaron el 93 % de las masacres; por su parte, a las organizaciones guerrilleras se les imputa el 3 % de las masacres.
- [18] En dicha huelga participaron entre 70 mil y 80 mil trabajadores.

- [19] Un episodio importante de ese proceso fue la huelga de los mineros de Ixtahucán y su marcha a la capital, donde tuvieron un recibimiento multitudinario organizado por asociaciones estudiantiles, sindicales y políticas. En el testimonio, Rigoberta Menchú (p. 187) dice lo siguiente refiriéndose al contexto de represión y de lucha en la zona de El Quiché: "Así es como los campesinos se unieron con los obreros, los sindicatos y fue la huelga de los mineros de Ixtahucán en el 77. Fue una huelga de obreros. Iban revueltos obreros agrícolas y obreros industriales en la marcha".
- [20] Sergio Tischler, op. cit. Para la cuestión del terror estatal, ver Carlos Figueroa Ibarra, *El recurso del miedo*, Editorial Universitaria Centroamericana, Costa Rica, 1991.
- [21] Walter Benjamin, "Tesis sobre filosofía de la historia", en *Para una crítica de la violencia*, Premià, México, 1982.
- [22] Ibidem.
- [23] Respecto a ese concepto ver Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona, 1980.
- [24] Eliot Weinberger, carta de renuncia al consejo de la revista *Paréntesis*, publicada en la revista *Proceso*, 20 de febrero de 2000.
- [25] "La cuestión militar", *Opinión Política*, n. 2, 1985, p. 11. Subrayados nuestros.
- [26] En torno a ese concepto y la complejidad de la relación entre pasado y futuro en la construcción de los conceptos históricos, ver Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, España, 1993.
- [27] Como parte del balance de la situación militar, *Opinión Política* llega a la siguiente conclusión: "El movimiento revolucionario guatemalteco no fue capaz, en esta década, de construir las estructuras militares, la estrategia, la táctica y el arte operativo que le permitieran colmar la fase en que las fuerzas guerrilleras logran el aniquilamiento de la fuerza enemiga y la recuperación de su armamento, y mucho menos adentrarse en la fase de construcción de fuerzas militares regulares que liberan territorio y a partir de él inician etapas superiores de lucha, principalmente aquellas que conducen a la destrucción de la espina dorsal militar del enemigo. Sin embargo, el movimiento revolucionario guatemalteco nunca había contado, como en la actualidad, con tal acumulación de factores militares, lo cual permite prever su recomposición estratégica." *Opinión Política*, n. 2, 1985, p. 12. Subrayados nuestros.
- [28] Ese proceso no solamente se expresó en organizaciones como el CUC y la huelga de trabajadores agrícolas de 1980, sino en el virtual levantamiento insurreccional del campesinado a inicios de 1981. Ver *Opinión Política*, n. 2, 1985, p. 8.
- [29] Ver Beatriz Manz, *Guatemala: cambios en la comunidad, desplazamientos y repatriación*, Praxis, México, 1986, y la obra colectiva *Guatemala: polos de desarrollo. El caso de la desestructuración de las comunidades indígenas*, Centro de Estudios Integrados para el Desarrollo Comunal-CEIDEC (2 vols.), Praxis, México, 1988 (vol. I), 1990 (vol. II).
- [30] "Su objetivo fundamental es separar de la base popular de apoyo a las fuerzas revolucionarias y construir formas de poder reaccionario." *Opinión Política*, n. 2, 1985, p. 9.
- [31] Ver Terry Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, Paidós, Argentina, 1997.
- [32] Una muestra es el texto de John Holloway, *How to Change the World Without Taking Power* (borrador).
- [33] "Marshall Berman: modernidad y revolución", en Perry Anderson, *Campos de batalla*, Anagrama, Barcelona, 1998.

