

Serie documentos para la historia No. 4 Octubre de 1996



**CENTRO DE ESTUDIOS
URBANOS Y REGIONALES**
Universidad de San Carlos de Guatemala

*Publicaciones conmemorativas
Del XX Aniversario*

LA HISTORIA DE VIDA: LA ORALIDAD CAMINO DE LA HISTORIA

Elena Zayas
Universidad de Orleans, Francia.



"Lo que pasa es que como no nos han dado el espacio de la palabra, no nos han dado el espacio de opinar, y de tomar en cuenta nuestras opiniones, nosotros tampoco hemos abierto la boca por gusto".

Rigoberta Menchú.

OFRECIMIENTO

Este valioso ensayo de Elena Zayas, catedrática de la Universidad de Orleans: *La historia de vida de Rigoberta Menchu un caso de tradición de emoresistencia*, constituye una indagación del sentido y proyección que tienen las *historias de vida*, en la determinación que los pueblos oprimidos han cobrado por rescatar, no sólo su cultura amenazada, sino su posibilidad de ser actores de su propio destino. A este mérito genérico se agrega el hecho que la historia

particular que el presente ensayo aborda es la de nuestra compatriota Rigoberta Menchú Tum, quien, por estas fechas, va a recibir de la Universidad de San Carlos de Guatemala, el título de Doctora Honoris Causa.

Por tal motivo, y a partir de la calidad literaria y contenido científico de este escrito de la autora Zayas, la Dirección General de Extensión Universitaria -DGEU-acordó, con el Centro de Estudios Urbanos y Regionales -CEUR-, coeditar la publicación para ponerla al alcance de los guatemaltecos interesados en los *fenómenos de la etnoresistencia*, y en las dinámicas que se operan entre la misma y las ciencias sociales y la literatura.

La voz acumulada de miles de compatriotas indígenas que Rigoberta Menchú Tum recogió y dio a conocer al mundo, por medio de su testimonio oral *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, encuentra en este estudio un nuevo signo solidario, que ponemos en manos de los lectores, como un homenaje más a la Premio Nobel de la Paz 1992 Rigoberta Menchú Tum y, por su medio, al pueblo maya de Guatemala.

Dirección General de Extensión Universitaria
-DGEU-

PRESENTACION

Tratar de recuperar la memoria de una vida de injusticias y vejámenes de una sociedad racista contra la mayoría de su población, es una tarea encomiable más aun, cuando el personaje que ayuda a esa recuperación es uno que ha vivido bajo el despotismo de gobiernos militares y ha visto caer asesinados a sus seres queridos. Este es el caso de Rigoberta Menchú, cuya historia de vida es rescatada por Elizabeth Burgos en su libro: "Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia", donde se da a conocer la lucha de la población indígena guatemalteca contra un sistema que le ha negado los derechos más esenciales como es la vida misma. A partir de las denuncias sobre la opresión e injusticia que enfrentaba su comunidad, Rigoberta Menchú se había dado ya conocer internacionalmente, pero adquiere mayor protagonismo cuando se publica el libro de Elizabeth Burgos, que muestra la vitalidad de las culturas indígenas ante las amenazas de un proceso de aculturación y el propio etnocidio. Ese fue uno de los elementos, que aunado con la coyuntura política que se vivía por las actividades del V Centenario del descubrimiento de América, hizo que sus esfuerzos fueran finalmente reconocidos con el Premio Nobel de la Paz 1992, reconocimiento que lo hizo suyo el pueblo guatemalteco.

Es través del testimonio de Rigoberta Menchú, rescatado por el trabajo de Elizabeth Burgos, que la población guatemalteca en general empieza a conocer aquellos elementos

constitutivos de la cosmovisión del mundo y de la vida del sector mayoritario de la sociedad guatemalteca, el que ha llevado sobre sus hombros la pesada carga de ser el principal productor de la riqueza del país, pero también el que aporta las bases de su historia y su cultura. Hasta ahora es una historia desconocida para la mayoría de guatemaltecos no indígenas, debido a una tradición de prejuicios y traumas racistas que nos han agobiado desde el momento mismo de la conquista y que son mantenidos por un pequeño grupo que se ha beneficiado con ello. Es evidente, que del texto se obtienen conclusiones claras respecto de problemas guatemaltecos esenciales; por ejemplo, en torno a la injusticia socio-económica y política en la que se han visto preponderantemente inmersos las diversas comunidades indígenas del país. Pero, a nuestro criterio, su mayor aporte radica en dar a conocer el proceso de toma de conciencia social de los mismos indígenas respecto a la problemática que viven y especialmente al conocimiento de su historia, clave para la formación de conciencias claras ante los hechos presentes y futuros.

En ese sentido el trabajo que ahora presenta el CEUR, cuya autora es Elena Zayas de la Universidad de Orleans Francia, ayuda a comprender la importancia de ese proceso y el valor del método “historia de vida” para entenderlos con mayor amplitud, las formas cómo los indígenas ven su inserción en la sociedad y cómo enfrentan el mantenimiento de sus valores y concepciones de vida frente a la actual modernidad. A pesar de la subjetividad que presupone el relato personal, Elena Zayas demuestra lo fundamental que es en el proceso de comprensión de las mentalidades, incluso para abstraer la historia de vida desde los propios actores, que en muchos trabajos que tratan de estudiarlos aparecen como seres pasivos que sólo adquieren forma a través de la interpretación del investigador, que casi siempre es ajeno a la realidad que estudia.

Se trata pues, de una historia vista desde abajo, que difiere totalmente con la de la historia oficial que oculta deliberadamente la enmarañada realidad, la que se ocupa de una historia monumentalista y folclórica, silenciando la voz de la verdadera historia. De esa forma, poco a poco, el lector encontrará elementos que le ayuden a conocer mejor el mundo de Rigoberta Menchú, a comprender ese proceso de “toma de conciencia”, el que se debatía entre dos mundos: uno el indígena que le enseñaba el respeto del ser humano y el otro, el ladino que le mostraba todo lo contrario.

Es precisamente dentro de ese proceso que se va erigiendo la lidereza histórica, a diferencia de aquellos que han hecho carrera con el acomodamiento. De la historia de vida personal se pasa a la historia de todo un país con la esperanza de una mejor integración social, haciendo hincapié en que gran parte de ello depende de las clases dominantes, quienes valiéndose de la desaparición física hasta la cooptación de líderes y movimientos sociales, han evitado que se desarrolle la lucha necesaria para mejorar el nivel de vida de una población sometida a la pobreza extrema. Rigoberta Menchú Tum, debe tener presente que en su caso las

intenciones de cooptación por los sectores tradicionales del poder político y económico son también evidentes, pero ella ya ha hablado en nombre de su pueblo y a él representa.

LA COORDINACION.

LA HISTORIA DE VIDA: LA ORALIDAD CAMINO DE LA HISTORIA

En América latina la historia de vida se reconoce ahora como un nuevo género literario gracias al éxito de ciertas publicaciones, a menudo traducidas a varios idiomas; el relato de Rigoberta Menchú viene a ser el mejor ejemplo a este respecto. La historia de vida es una *autobiografía indirecta*: un narrador relata su vida ante otra persona - el narratario - que se encarga de grabarlo y luego estudiarlo o publicarlo en función de sus objetivos. Se trata de una situación de interlocución en la que el narrador, como actor social elabora su relato en un momento dado, no sólo de su historia personal, sino también de la historia colectiva. Los narratarios de las historias de vida más conocidas en Hispanoamérica suelen ser investigadores (sociólogos en particular), pero también periodistas o novelistas. Es decir que la historia de vida se viene empleando en diferentes dominios y con diversos propósitos que evocaremos brevemente.

En lo que se refiere a las ciencias sociales, el uso de las historias de vida se remonta al principio del siglo XX, cuando estudiantes y profesores de la facultad de sociología de la universidad de Chicago demostraron la validez de este método para el estudio de ciertas comunidades de la sociedad cosmopolita de la gran urbe norteamericana¹. Luego, conforme crecía el interés por el método cuantitativo, iba decayendo el empleo de la historia de vida. Más allá de una guerra de técnicas, el método cualitativo parecía menos adaptado a una sociedad que había cambiado mucho, sobre todo al final de los años cuarenta. Las técnicas empleadas por las investigaciones basadas en la historia de vida - en particular la colecta - exigían tiempo y fondos, por lo que dicho método parecía menos adecuado en el contexto de una mayor competitividad profesional. En aquel entonces se hacía más difícil obtener subvenciones, incluso privadas, mientras que los sociólogos de la Escuela de Chicago habían llevado a cabo investigaciones largas; gracias a este sistema *Thomas y Znaniecki* pudieron trabajar diez años antes de publicar *The polish peasant!* A pesar de la excelencia de las investigaciones y publicaciones de Oscar Lewis o Sydney Mintz² hubo que esperar los años setenta para volver a

¹ Sobre la Escuela de Chicago, cf. L. Peneff: *La méthode biographique*, París, A. Colin, 1990.

² S. Mintz, *Worker in the cane. A Puerto Rican Life History*, New Haven, Yale University Press, 1960. O. Lewis: *The children of Sanchez*, New York, 1961 y *Los hijos de Sánchez*, México, Fondo de cultura económica, 1964. Citamos esta obra por ser la más conocida pero las historias de vida publicadas a partir de

encontrar una nueva generación de defensores y utilizadores de lo que empezó a llamarse el *método biográfico*.

Paralelamente a un renacer del método en el terreno científico, se asistió a un éxito de librería de las historias de vida publicadas. Aunque se den en terrenos muy distintos, estos fenómenos aparecen en estrecha relación con el contexto de grandes cambios de las civilizaciones occidentales. Frente a una evolución rápida, los sociólogos e historiadores recogieron relatos con el fin de salvar del olvido definitivo unas maneras de vivir destinadas a desaparecer con una generación. Además, el desarrollo de los medios de comunicación masivos anunciaba la muerte de la tradición oral o sea de la transmisión de ciertos saberes y de todo un conjunto de prácticas y valores culturales. Actualmente los ancianos ya no pueden transmitir sus conocimientos y experiencias a la nueva generación que a menudo les considera como fuera de juego, inadaptados al presente; ya no los ven como poseedores de un saber sino como simples portadores de valores obsoletos.

Con características diferentes, este proceso no deja de ser perceptible en América latina donde el éxodo rural, el descubrimiento del universo urbano con su acceso a los medios de comunicación modernos, modifican las mentalidades de los jóvenes incluso cuando no les abre el acceso a la "modernidad" del consumo. En Europa, estos fenómenos generan una angustia frente al porvenir y la nostalgia de cierto pasado depositario de valores más auténticos. Estas reacciones dieron lugar a dos actividades diferentes en sus finalidades respectivas, pero de mismo origen. Por una parte, ciertas editoriales publicaron historias de vida, (obras de vulgarización), aprovechando la disposición favorable de un amplio público de lectores y, por otra parte se desarrolló todo un trabajo de colecta efectuado por la investigación científica, esencialmente obra de sociólogos e historiadores.

En este último caso el resurgir de la historia de vida es inseparable de una crisis metodológica - en el seno de la sociología en particular - debida a un cuestionamiento de los métodos cuantitativos. O sea que, lógicamente, ciertos métodos se pusieron en tela de juicio ya que la sociología tenía que adaptarse a un nuevo contexto histórico social en el cual se situaba su objeto de estudio. La historia de vida fue uno de los elementos renovadores del método de investigación y se volvió asimismo un punto de contacto entre sociología e historia.

Por sus características y en particular por su función de puente entre pasado, presente y porvenir, no es extraño que el interés suscitado por la historia de vida se haya manifestado también en Hispanoamérica. Afectados por las consecuencias de los cambios violentos de la cultura occidental así como por sus problemas específicos, las sociedades hispanoamericanas son el teatro de una evolución multifacética que configura su historia reciente.

sus demás investigaciones en México, Cuba, y Puerto Rico son indispensables para entender su influencia sobre el desarrollo ulterior de este método de investigación.

Para ciertos países, la sucesión de regímenes dictatoriales, la multiplicación de movimientos de lucha armada, la victoria de dos de sus revoluciones y las crisis económicas de esta segunda mitad del siglo son fenómenos que atraviesan las sociedades y las modifican, a veces de manera considerable. Lejos de darse tan sólo en las altas esferas del poder de turno, afectan profundamente la vida cotidiana. En semejantes condiciones, parece legítimo valerse de diferentes métodos para enfocar y analizar estos momentos históricos en sentido no sólo de acontecimientos, sino de etapas en el proceso evolutivo de las sociedades. Pues, paralelamente a una "Historia oficial", parece imprescindible disponer de otras fuentes de conocimiento, sobre todo para ciertos períodos, digamos los más "oscuros" de la historia de América. Ante la imposibilidad de disponer de fuentes escritas (ausentes o secretas) las fuentes orales se presentan como una nueva posibilidad de acceder al conocimiento y la comprensión de ciertos acontecimientos o cambios sociales.

Entre las diferentes fuentes orales, conviene diferenciar la historia de vida del simple testimonio. Aquella constituye un tipo de documento bien definido, en la medida en que un informador elabora el relato de su vida, se entrega a un trabajo sobre la memoria y ordena sus recuerdos siguiendo cierta cronología (no siempre lineal) en función ante todo, de la fuerza de las vivencias a las que siguen relacionados. Un narrador procede por elecciones sucesivas (conscientes o no) según su propia escala de valores y la importancia relativa de un momento de su vida u otro. Así, en la historia de vida se ven integradas referencias a ciertos acontecimientos históricos, pues toda vida es indisociable del contexto en el que transcurrió. Por eso el período que un historiador elige como objeto de estudio - pongamos por caso - se encuentra ubicado en todo un entorno social, económico, político pero también afectivo y psicológico. Entonces se vuelve posible evaluar el impacto de un acontecimiento sobre el informador y la representación o imagen que se hizo de aquel momento.

Así según el concepto de "imagen-acción", el individuo elabora una estrategia a partir de la representación mental que se hace de su situación como de la de su grupo, lo cual le permite actuar y proceder a las necesarias adaptaciones sucesivas³. Además, toda persona se forma en una sociedad integrando un conjunto de valores y formas de razonamiento. Su vida, sus pensamientos, sus comportamientos son la concretización de la interpretación personal que él mismo elaboró a partir del código mental condicionado por su sociedad. El sociólogo italiano Franco Ferrarotti afirma a este respecto: "*Si somos, si cada individuo representa una re-apropiación singular de lo "universal" social e histórico que lo rodea, "podemos conocer" lo social partiendo de la especificidad irreductible de una praxis individual*"⁴.

3 Este concepto de "imagen-acción" ha sido aplicado por C. Lalive D' Epinay y J. Kellerhals del departamento de sociología de la Universidad de Ginebra.

4 F. Ferrarotti.: *Histoire et histoires de vie*. Paris, Librairie des Méridiens, 1983, p. 7.

Cuando además el informador se elige en función de cierta representatividad de su grupo, su relato revela la percepción colectiva de un acontecimiento o de un período dado. En otros casos, la colecta de un número bastante grande de historias de vida ofrece otra posibilidad para definir las principales características del acontecimiento y sobre todo la percepción global así transmitida. Por ejemplo el estudio de la dinámica del movimiento sandinista en los años setenta se puede comprender esencialmente a partir de este método.

Durante años, los mecanismos complejos de la memoria y la subjetividad inherente a todo relato personal fueron sin embargo considerados como un freno para el uso de la historia de vida con finalidad científica (a pesar de que su interés había sido ya demostrado, como lo indicamos). Esta subjetividad tan criticada se ve ahora como un elemento fundamental y positivo en opinión de los mismos investigadores. Es en efecto imprescindible conocer los puntos de vista evidentemente subjetivos de unos individuos si queremos hacer la historia de las mentalidades e incluso la historia en general como lo mostraremos a partir de ejemplos concretos.

Por falta de espacio no podremos desarrollar aquí los problemas complejos y apasionantes que plantea el trabajo de campo, es decir las condiciones de la colecta de una historia de vida, los fenómenos de interacción entre narrador e investigador (y su impacto sobre la producción del relato), el trabajo de transcripción o de elaboración con miras a una publicación, elementos todos que conviene tomar en consideración a la hora de analizar una historia de vida en una perspectiva de investigación social e/o histórica.

Por otra parte la oralidad primera y constitutiva del relato permite que todo individuo, cualquiera que sea su nivel cultural, pueda narrar su vida y transmitir así su punto de vista y su percepción de los acontecimientos que marcaron su vida. En América latina donde ciertos países presentan todavía una tasa de analfabetismo elevada, la oralidad es la única forma de expresión posible para millones de personas. En los medios populares (por lo menos en zonas rurales), la transmisión oral sigue siendo el principal vehículo del conjunto de saberes, normas, creencias, mitos... La colecta de historias de vida es un método que aborda esas culturas "desde dentro" y si consideramos las amenazas que pesan sobre ciertas etnias indígenas, es importante poder conservar su memoria, (en el peor de los casos) o comprender su evolución actual. Pues incluso en culturas menos amenazadas, la aceleración del proceso de aculturación nos lleva a formular muchas preguntas, entre ellas, una fundamental: ¿cómo los indígenas ven su inserción en la sociedad global? ¿cómo conciliar indianidad y modernidad en el futuro?

Paralelamente, en otros dominios, ciertos fenómenos como la evolución de la mujer, la emergencia de la familia matrifocal o la elaboración de una nueva cultura en las barriadas o poblaciones pueden ser abordados a partir del método biográfico. Este tipo de enfoque supone una óptica original ya que se trata de acercarse a ciertas realidades a partir de la expresión misma de los actores de dichos procesos. "Dar" la palabra a los "dominados" o "hacer hablar

los pueblos del silencio" son expresiones ya empleadas a propósito de la historia de vida, aunque sean algo excesivas y no desprovistas de cierto etnocentrismo... Seguramente sea más importante ver a los dominados "tomar" la palabra como lo vienen haciendo cada vez más a través de la creación de numerosas estructuras asociativas y de ayuda mutua para reclamar justicia, defender sus derechos o incluso sus vidas... Las asociaciones de Indígenas, de mujeres, de familiares de desaparecidos, de pobladores, todas son ejemplos de este deseo de hacer oír sus voces, incluso si son todavía minoritarias y frágiles por haber sido condenadas al silencio por tan largo tiempo. Las historias de vida recogidas entre esas categorías de población pueden dar a conocer sus problemas y contribuir a entenderlos.

Si consideramos la actitud bastante generalizada de olvido, cuando no de desprecio, de que fue víctima gran parte de estos sectores de población bajo ciertos gobiernos - y no exclusivamente las dictaduras - el método biográfico supone un vuelco total de perspectiva. Si entonces se decide estudiar ciertos aspectos de la historia "vista desde abajo", es muy probable que difiera bastante de la historia oficial...

En 1952 apareció la historia de vida, *Juan Pérez Jolote* del antropólogo mexicano Ricardo Pozas que abría así una nueva pista de investigación en Hispanoamérica. Hacia el final de los años sesenta, las publicaciones de este tipo se hicieron más numerosas, (lo que muestra cierta correspondencia con el interés renovado por el método en Europa también). Así en diferentes países nacieron grupos de investigación que utilizaron el método biográfico tales como el CIESUL⁵ en Lima, o en Buenos Aires, el seminario que dirigió Juan Marsal en la universidad titulado: "Historias de vida como método sociológico y antropológico". México necesitaría un capítulo aparte pues en dicho país se manifestó un interés evidente por las fuentes orales en general y a menudo por la historia de vida⁶.

Paralelamente al desarrollo del método biográfico en ciencias sociales, los éxitos de edición revelaron otra dimensión de la historia de vida por su impacto cada vez mayor sobre un público de lectores hispanoamericanos y extranjeros. Las traducciones de los relatos de Domitila Barrios o de Rigoberta Menchú fueron seguramente las más famosas en Europa.

Varios escritores utilizaron también historias de vida como punto de partida y fundamento de su creación novelesca, Elena Poniatowska y Miguel Barnet dieron así una amplia producción de *novelas testimonio*, según expresión de aquél. A pesar de que este tipo de publicación tiene que ver también con la creación literaria, cumple como las historias de vida simplemente grabadas, una función que Miguel Barnet definió de siguiente manera: "*América*

⁵ CIESUL: Centro de investigaciones económicas y sociales, Universidad de Lima.

⁶ Eugenia Meyer presentó un panorama rápido de las investigaciones que se llevan a cabo en México en el artículo: "Recovering, remembering, denouncing, keeping the memory of the past updated", *Bios, Zeitschrift für biographieforschung und oral history*, 1990, pp. 17-23.

*requiere de la obra de fundación. América necesita conocerse, sustentarse, junto a la corriente rica de la ficción, las obras de testimonio deben ir de la mano, rescatando, escudriñando la enmarañada realidad latinoamericana. Es una búsqueda fatigosa pero inevitable*⁷.

Pensamos que el método biográfico puede en parte cumplir con esta función: participar en la labor de reconstitución del pasado y comprensión del presente ya que permite un nuevo planteamiento de los problemas de fondo en estos dominios que tanto apasionaron a muchos intelectuales americanos a lo largo de las últimas décadas. Recordemos en este orden de ideas a Carlos Fuentes afirmando que "*no hay presente vivo con un pasado muerto*" y que convenía "*dar voz a los silencios de la historia*". En esa perspectiva las historias de vida proporcionan un abundante material de estudio que las sitúa en el centro de la problemática cultural ya que comparten con la literatura de ficción el interés y la preocupación por la identidad latinoamericana.

Con este propósito, también conviene detenerse en la otra faceta de la historia, en la visión de los que generalmente se consideran como excluidos de la historia "*Los de abajo*" para utilizar un título famoso. La relación del individuo con la historia pasada y presente es particularmente compleja en América latina y se debe, en gran parte, a los fenómenos de marginación muy acentuados que afectan a vastos sectores de la población. Conviene tomar en cuenta las cuestiones étnicas, las jerarquías sociales muy marcadas y la inestabilidad política de buena parte de estos países.

Tras un estudio de la historicidad de ciertas historias de vida, hemos establecido una tipología que aunque reductora, permite sin embargo analizar cómo los narradores se relacionan con la historia. Se destacan esencialmente tres categorías. La primera se ve constituida por narradores que fueron testigos pasivos de unos acontecimientos y que son conscientes de ser los "excluidos de la historia". Tienen la impresión de no poder influir en el encadenamiento de los hechos y actúan en función exclusiva de su lucha por sobrevivir. Sin embargo no habría que creer que el fuerte sentimiento de ser marginados (por ser indígenas en la mayoría de los casos), impide que esos narradores se interesen o por lo menos sepan algo y comenten los acontecimientos políticos de su país, tales como los cambios de gobiernos, los conflictos laborales, las guerras (incluso si no las vivieron directamente). Quisiera subrayar este punto porque va en contra de los tópicos vehiculados por las demás clases sociales que suponen que los pobres cualquiera que sea su etnia no están enterados para nada del contexto político o de la historia de su país. Pude comprobar personalmente con narradores de una villa miseria en Argentina lo erróneo de esos juicios, ya que no sólo me hablaron de una manera muy sensata de la Guerra de Malvinas, sino que también algunos me hicieron comentarios sobre las tensiones entre Chile y Argentina a propósito del estrecho de Beagle.

7

M. Barnet, *La fuente viva*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1983, p. 41.

De la misma manera el indígena peruano Gregorio Condori Mamani, narrador del libro *"De nosotros los runas"*, cuenta una vida miserable de la cual dice, cuando ya es bastante viejo: *"La mala suerte está pegada a mí como lunar negro"*. Sin embargo esto no impide que se haya interesado siempre por lo que pasaba en su país, a partir del momento en que se estableció, todavía joven, en Cuzco. Sólo que en este tipo de narración la memoria se articula alrededor de un eje principal: el trabajo, para asegurar la supervivencia. Así el precio del pan es evocado varias veces, de manera muy particular: *"Cuando cinco panes de puro trigo costaban un real y tres panes, medio, Odría le quitó la presidencia a Bustamante"*⁸.

Esta frase es típica de la aparición de referencias históricas en este relato y traduce la relación que se establece entre el tiempo vivido y el tiempo histórico, entre la historia individual y el contexto nacional. El tiempo histórico no es la noción dominante, se perfila en tela de fondo, tras una cotidianeidad que ocupa el primer plano de la memoria. Gregorio (quechua monolingüe analfabeta) no recuerda la fecha en que lo "agarraron" y lo llevaron para el servicio militar. Sin embargo sabe que fue el año en que Benavides llegó al poder. Según esa misma técnica de ubicación en el tiempo, las narradoras femeninas de otras historias de vida, publicadas o no, tienden a evocar los acontecimientos históricos únicamente en la medida en que se da una coincidencia temporal con un acontecimiento que afectó la esfera familiar, como si ambas historias, sirvieran sobre todo para elaborar una cronología de la memoria clasificando los acontecimientos por un sistema de correspondencias. Se trata pues de anclar la memoria individual en la memoria colectiva. Este proceso permite ignorar las fechas precisas (que de hecho casi no aparecen en esta categoría de historias de vida) y las alusiones históricas son así inseparables del tiempo vivido. Por eso las actitudes frente a la política dependen también del grado en que ésta influyó o no en lo cotidiano del narrador o de su familia. El mismo indígena expresa su escepticismo frente a los cambios de presidentes que no tienen ninguna incidencia positiva sobre las condiciones de vida a nivel popular: *"Bueno, yo no sé. Estos gobiernos siempre se están quitando entre ellos. Parecen hermanos que se pelean una herencia"*⁹.

En cambio la única excepción se refiere al Presidente Velasco Alvarado, presidente del Perú (1968-1975) iniciador del movimiento revolucionario.

*"¿Hasta cuándo también estará el gobierno de Velasco? Aunque he escuchado que a él no le van a sacar porque está apoyado por todos los cuarteles y está favoreciendo a los pobres haciendo desaparecer las haciendas"*¹⁰.

8 G. Condori Mamani. *De nosotros los runas*, Madrid, Alfaguara, 1983, p. 84. Primera edición: Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1977, (Edición bilingüe, quechua- castellano).

9 Ibid., p. 84.

10 Ibid., p. 84.

Aunque semejantes alusiones son limitadas traducen, sin embargo, la esperanza que suscitó aquel gobierno en las clases populares. Además de las alusiones al contexto político, Gregorio revela también una visión original del pasado. Por una parte evoca con gusto, y con detalles a veces, las etapas claves de la historia colectiva indígena como lo son la conquista, la muerte de Atahualpa o la rebelión de Tupac Amarú. La visión del pasado forma parte integrante de la tradición cultural del grupo y funciona como uno de los elementos que garantizan la cohesión de su identidad. En cambio la visión de la historia que transmite este narrador es muy diferente cuando se trata de acontecimientos históricos que no forman parte del patrimonio cultural del grupo. Así Gregorio explica: *"Los chilenos se habían apoderado de Tacna y Arica, también haciendo la guerra en el antiguo tiempo de Cristóbal Colón (...) En esta guerra dice, el chileno quería venir hasta el Cuzco, porque los soldados peruanos eran pocos. Ya cuando estos chilenos venían por el canto de la "marqocha" (como así habían pensado los paisanos de San Martín) al ver que había pocos soldados peruanos, éstos para espantar a los enemigos chilenos, habían reunido cientos de tropas de llamas y a cada llama le habían amarrado espejos en la frente. Así habíamos ganado la guerra, cuando ya murió el paisano San Martín."*¹¹

Este fragmento fascinante evoca de manera totalmente caótica etapas importantes de la historia peruana: las alusiones al Descubrimiento se mezclan con la Independencia y la Guerra del Pacífico. Toda cronología queda excluida pero no se debe al azar o simplemente a la falta de conocimientos del narrador que por otra parte es capaz de opinar y situar otros acontecimientos. Esta frase evoca la historia de los blancos, la que hicieron las clases dominantes (a nivel del poder de decisión, por supuesto, ¡no como "carne de cañón"!). El narrador adquirió estos "conocimientos" vagos durante la mili, época en que descubrió el desprecio y la brutalidad de militares cholos (mestizos). En aquel entonces los oficiales peruanos, sin mucho éxito, intentaban inculcar a los reclutas el espíritu de revancha contra Chile. Con toda evidencia los jóvenes indígenas no se sentían concernidos por una historia que no era la suya en la medida en que no había pasado por ese proceso de integración a la tradición histórica indígena como lo fueron, en cambio, la conquista o ciertos episodios de la época colonial que forman parte integrante de la tradición oral.

Finalmente en este tipo de relato la emergencia de datos históricos se produce tan sólo cuando el narrador puede relacionarlos con su experiencia personal o la de sus antepasados. Por lo tanto la forma de historicidad de estos relatos no puede aportar nuevos conocimientos sobre los acontecimientos pero sí sobre la percepción popular y la relación entre las diferentes nociones del tiempo - tiempo individual, colectivo, histórico - que son subjetivas y por lo tanto fundamentales a la hora de comprender un proceso histórico, que se trate de un acontecimiento puntual o de fenómenos de evolución o cambios sociales.

11 Ibid., pp. 27-28.

La segunda categoría es la de los narradores que participaron, a veces de manera muy activa, en unos momentos claves de la historia nacional, pero sin comprender la globalidad o la complejidad del proceso histórico que les tocó vivir, a veces involuntariamente. Tal es el caso por ejemplo de ciertos narradores mexicanos cuando se refieren a la Revolución, Juan Pérez Jolote o Jesusa Palancares por ejemplo¹². Sus recuerdos son sin embargo fundamentales ya que ponen claramente en tela de juicio la historia oficial de dicha revolución. Citaremos tan sólo a título de ejemplo dos opiniones que se refieren a la globalidad de la guerra y a uno de sus héroes. "*Así fue la Revolución, que ahora soy de éstos, pero mañana, seré de los otros, a chaquetazo limpio, el caso es estar con el más fuerte, el que tiene más parque...*"¹³.

*"Nunca le llegué a ver de cerca (Pancho Villa), nunca, y qué bueno porque le hubiera escupido la cara. Ahora me conformo con escupirle al radio. Oí que lo iban a poner en letras de oro en un templo. ¡Pues los que lo van a poner serán tan bandidos como él o tan cerrados!... Ese Villa era un meco que se reía del mundo y todavía se oyen sus risotadas"*¹⁴.

Por otra parte estos relatos no dejan de ofrecer muchas precisiones valiosas sobre la lucha en sí y las mentalidades de la época.

El estudio de esas dos categorías de narradores que hemos evocado brevemente es también válido desde otro punto de vista; permite entender la amplitud de la evolución necesaria para personas nacidas en esos medios desfavorecidos antes de que consigan pensar, actuar y comprometerse plenamente en un proceso histórico. Por eso hemos destacado una tercera categoría que reúne narradores plenamente conscientes de haber sido actores históricos. Ellos decidieron en un momento dado, pasar de sujetos pasivos a sujetos activos para modificar unas condiciones de vida que consideraban como inaceptables por más tiempo.

A pesar de lo arbitrario que pueda parecer esta clasificación, (pues una persona se sitúa en la historia de múltiples maneras conforme va viviendo y según la evolución de su pensamiento), creemos que es válida en la medida en que permite destacar los rasgos esenciales de la historicidad de esta forma de documentos.

Los relatos de los narradores de esta tercera categoría ofrecen la ventaja de presentar a la vez, la experiencia vivida en el acontecimiento histórico y el discurso explicativo sobre aquel período. En este caso los informantes son conscientes de "hacer la historia" doblemente cuando narran los hechos que ellos mismos contribuyeron a crear. Tal es el caso en particular de las historias de vida de narradores nicaragüenses. El análisis de un gran número de historias de

12 R. Pozas: "Juan Pérez Jolote" Op.cit. Jesusa Palancares es el nombre de la narradora-personaje del libro de Elena Poniatowska, "*Hasta no verte Jesús mío.*" Primera edición, México, Alianza Era, 1969.

13 Ibid., p. 71.

14 E.Poniatowska: *Op.cit.*, Madrid, Alianza Editorial, 1984 p. 94.

vida conduce a una visión clara del complejo proceso histórico que se desarrolló, en particular durante los años 1974 a 1979, visión que no pueden dar los libros que estudiaron únicamente los "acontecimientos" "desde fuera". Las historias de vida permiten contestar en gran parte a preguntas fundamentales: ¿Cómo y por qué fue victorioso el movimiento revolucionario en Nicaragua cuando fracasó en muchos otros países de América latina? Estos relatos ofrecen no sólo una riqueza inagotable de informaciones sobre las técnicas de guerra popular, cosa que podrían dar en parte los simples testimonios, sino que permiten un estudio de la evolución de las formas de pensar de los narradores conforme participaban en unos acontecimientos que ellos mismos contribuían a desencadenar. Las explicaciones que dan esos narradores son tanto más válidas cuanto que fueron formuladas poco tiempo (un año o dos) después de la victoria de 79. Por lo tanto no tenían nada que probar, en el sentido habitual de la palabra, sino que razonaban a partir de una pregunta que ellos mismos se habían hecho ya :¿cómo conseguimos vencer el aparato dictatorial de Somoza apoyado por Estados Unidos? La multiplicidad de perspectivas que proponen los narradores, ya que unos conocieron el trabajo organizativo o la lucha urbana en las insurrecciones, otros la lucha en los diversos frentes guerrilleros, logra componer una visión de conjunto del proceso de liberación nacional. El método biográfico descubre paralelamente la evolución psicológica que se dio en los narradores: una dignidad recobrada que iba pareja con la construcción y afirmación de la identidad individual y colectiva. Los Nicaragüenses que contaron como fue su existencia a lo largo de los años de lucha se expresaron sobre acontecimientos que modificaron profundamente la vida, a nivel personal y colectivo transformando la percepción que tenían de sí. El hecho de hablar sobre aquella época prolongó de cierta manera la función cognoscitiva del período de guerra.

Ese doble enfoque: por una parte, el valor de información y comprensión de un momento histórico dado, y el itinerario personal de un narrador son dos direcciones sobre las cuales se puede organizar una reflexión a partir del método biográfico. Con esta doble perspectiva pasaremos al estudio del relato de Rigoberta Menchú que forma parte de esta tercera categoría de narradores. Se trata de una de las más interesantes historias de vida que se hayan publicado hasta la fecha por la multiplicidad de lecturas que ofrece a la investigación.

Hace unos años la preparación del quinto centenario del Descubrimiento de América (expresión ya de por sí muy ambigua) volvió a despertar el interés por las culturas indígenas en ciertos medios universitarios europeos. La conmemoración tuvo una gran resonancia tanto en Europa (y más particularmente en España) como en América, aunque con características muy distintas. Algunas etnias indígenas se manifestaron en dicha ocasión, llamando la atención internacional: actitud reveladora de la vitalidad de estas culturas, sin embargo amenazadas en diferentes grados según los países. Ya a partir de 1988 ciertos líderes se quejaban de la actitud de España que no había consultado con los representantes de diferentes culturas indígenas para la preparación de 92. Se podía ver en efecto en esta actitud una manifestación más del

etnocentrismo europeo¹⁵. Como para remediar semejante actitud, el Nobel de la paz de 1992 vino a coronar los esfuerzos de Rigoberta Menchú, y a revelar así la situación de los indígenas guatemaltecos, conocida por especialistas y trabajadores de las organizaciones de defensa de los derechos del hombre y, en cambio, desconocida de gran parte de la opinión internacional. Así Rigoberta Menchú se volvía un símbolo y conseguía el reconocimiento oficial de las dificultades y desdichas de toda clase a las que tienen que enfrentarse los pueblos indígenas de América en el contexto actual. En este sentido, el éxito y la amplia difusión de su historia de vida publicada por la etnóloga Elizabeth Burgos desempeñó un papel fundamental.

Las culturas autóctonas de América sufrieron todo un proceso de aculturación variable según los lugares y las épocas pero todas tienen en común el hecho de vivir permanentemente amenazadas. Esta característica no afecta tan sólo las etnias representadas por un número reducido de individuos sino incluso las que son mayoritarias en un país. Es el caso de Guatemala donde, a pesar de las manipulaciones de los censos de población, los Indígenas siguen siendo mayoría.

Cuando se aceleran los fenómenos de aculturación, con el riesgo de crear numerosas tensiones internas y conducir al estallido de las comunidades, muchas etnias se encuentran finalmente amenazadas desde el interior y desde el exterior por una política deliberada de desintegración de las estructuras sociales indígenas. A esa labor se dedican activamente los gobiernos locales apoyados por las actividades que llevan a cabo ciertos extranjeros¹⁶.

En estas condiciones las estrategias de las poblaciones indígenas varían mucho según los contextos políticos y se destacan diferentes actitudes que se pueden estudiar a partir del método biográfico. Así se crean fenómenos de marginación cuando el indio abandona su comunidad y

15 A este respecto, varios artículos publicados por el periódico español "El País", mencionaban las reacciones indígenas: "Los indios piensan que los españoles de hoy no tienen la culpa de lo que sucedió pero creen que es muy triste que España margine a los indios americanos de hoy y organice la celebración del V centenario sin tenerlos en cuenta." O también: "Qué los españoles van a conmemorar el descubrimiento de América... ¡qué bárbaros!" in "El V centenario causará protestas de los indios contra España, según un asesor de la ONU", "El País" 21.10.1988. Este artículo señalaba también que la Comisión encargada de la preparación destinaba el 1% de su presupuesto a los asuntos relacionados con los indígenas. Sobre aquel período son interesantes también los diferentes discursos de líderes indígenas pronunciados en presencia del Papa en varios lugares de América (Cf. El País, 19.5.1988, *Apoteosis indígena en Misión Teresita*). En Guatemala, el CUC organizó una manifestación de protesta en contra de la celebración del Descubrimiento.

16 Recordemos que las estrategias de penetración del imperialismo en América latina utilizan las sectas como medio de acción directa de servicios de espionaje o de intervención. Algunas de estas sectas financiadas por la CIA, fueron creadas por especialistas del Departamento de Estado en la guerra psicológica, como es el caso de la secta *Gospel Outreach*, también conocida como *La Iglesia Cristiana del Verbo*, fundada en 1970 en California. (Efraín Ríos Montt era miembro y pastor de dicha secta...) Cf. Jesús García Ruiz, "Nouvelle stratégie de pénétration et contrôle de la population développée par l'impérialisme en Amérique latine: l'action des sectes évangélistes". Coloquio, *¿Hacia qué nuevo orden mundial?*, Paris, 28 sept-1 de oct. de 1983.

vive desarraigado incluso si conserva su cultura de origen. En el caso opuesto el deseo de integración lleva al indígena a renunciar a su identidad; entonces se va asimilando por ejemplo al cholo en Perú o al ladino en Guatemala. En el caso de los Mayas de Guatemala y México, su historia fue marcada, como se sabe, no sólo por grandes rebeliones sino por lo que se viene denominando la etnoresistencia. Este conjunto de actitudes y prácticas que constituyen las formas de resistencia de una cultura dominada se pueden estudiar particularmente bien a partir de la historia de vida de Rigoberta Menchú.

Los fenómenos de etnoresistencia son particularmente apasionantes a pesar de su complejidad y de la dificultad para comprenderlos en profundidad, debida en gran parte a la falta de un material adecuado. Querer explicarlos o racionalizarlos totalmente es utópico en la medida en que eso equivaldría a querer desarmar los mecanismos de un inconsciente colectivo... O a falta de explicaciones racionales, la trampa consistiría en explicar la supervivencia de la cultura maya y de sus numerosos representantes refiriéndose a una supuesta naturaleza irreductible, vinculada a su etnia. Nos limitaremos pues a analizar los mecanismos más esenciales de etnoresistencia tales como son revelados por la historia de vida de Rigoberta Menchú. Destacaremos los aspectos culturales y su articulación con las diversas formas de acción utilizadas por los Indígenas a lo largo de los años en que la violencia llegó a los peores extremos en el decenio 1975 - 1985.

Recordemos que Rigoberta Menchú tenía 23 años en 1982 cuando hizo la grabación de su autobiografía en París, en casa de la etnóloga Elizabeth Burgos, pues si algunos aspectos de los fenómenos de etnoresistencia se relacionan con actitudes de siglos que ella heredó, también vivió otros procesos como las estrategias adoptadas por las comunidades indígenas, de cara a la violencia sufrida en aquellos años¹⁷.

El primer elemento que parece definir la vida de muchos Indígenas en Guatemala es la distorsión entre el deseo de quedarse en la comunidad y la obligación de bajar a las fincas para trabajar. Ese ritmo de vida muy particular fue el de Rigoberta desde su niñez. La vida de su comunidad estaba marcada por una curiosa dicotomía de los lugares que son los marcos de dos aspectos antagónicos de su vida. Si el punto de contacto entre esos dos universos es la pobreza, es el único, pues para los indígenas estos dos espacios son como dos polos opuestos de su vida y como la representación simbólica de su ser en el mundo.

De un lado el altiplano representa la libertad de vivir según sus costumbres en el seno de una comunidad solidaria: es el lugar de su identidad y de su sociabilidad. Allá existen como seres humanos cabales, comparten el trabajo pero también los momentos de descanso, las

¹⁷ Las citas que aparecerán a continuación corresponden a la edición del libro publicado por Elizabeth BURGOS, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Barcelona, Argos Vergara, 1983.

reuniones, las fiestas. La comunidad es el lugar en que el individuo es valorizado y puede desarrollar plenamente su personalidad en el complejo tejido de las prácticas comunitarias.

La comunicación entre los miembros de la familia, a menudo perdida durante las semanas o meses pasados en la plantación, a causa del trabajo excesivo y de las condiciones de vida, se reanuda gracias a un fenómeno paralelo de recuperación del tiempo. Por una parte, los días se ven de nuevo ritmados por las ocupaciones tradicionales y toda la gestualidad ancestral para preparar las comidas o cultivar la milpa; por otra parte, gracias a las ceremonias, se da también una recuperación de la continuidad del tiempo de los antepasados.

La finca es en cambio sinónimo de agotamiento, enfermedad, miedo. Es también el lugar de la incomunicación pues es el terreno del encuentro con los ladinos. La actitud de los caporales en particular, confronta al indígena con su otra imagen, su negativo que lleva pegada a la piel por siglos de dominación. El Indígena se vuelve entonces sumiso, fácil de engañar, explotado, despreciado.

El relato de Rigoberta permite comprender este problema en toda su magnitud ya que, desde niña, se vio confrontada a esas dos visiones del mundo totalmente antagónicas. Su comunidad le enseñaba el respeto al universo en su conjunto, empezando por el ser humano, luego en el mundo de los ladinos todos estos valores se veían despreciados, puesto que ni siquiera se respetaba la vida de un peón. O sea que el relato ilustra perfectamente este drama que vive el indígena por esa dualidad que le impone el sistema de trabajo. Por falta de unas extensiones de tierras suficientes que asegurarían la vida permanente en las comunidades, resulta casi imposible huir de este sistema.

Sin embargo Rigoberta muestra como saben sacar partido de esta imagen negativa que parecen haber interiorizado (a primera vista por lo menos): *"Llega un cura a nuestras aldeas, todos los indígenas nos tapamos la boca. Las mujeres nos cubrimos con nuestros rebozos y los hombres también tratan de agachar la cabeza. Hacer como si no pensáramos nada. Así es como se considera que los indígenas son tontos. No saben pensar, no saben nada, dicen. Pero sin embargo, nosotros hemos ocultado nuestra identidad porque hemos sabido resistir, hemos sabido ocultar lo que el régimen ha querido quitarnos"*¹⁸.

Estas palabras nos parecen fundamentales ya que destacan los mecanismos esenciales que organizan el pensamiento indígena en su relación con el otro, el no-indio. Se trata de una de las claves para comprender el comportamiento del indígena, a la hora de conciliar las dos imágenes que tiene de sí. Por una especie de mimetismo, adapta su actitud a lo que "el otro" espera de él. Le presenta una máscara tranquilizadora ya que conforta al no-indígena en su convicción de ser superior. Se puede notar que el Indígena se apodera de esta representación

18 Ibid., p. 196.

negativa que tienen de él y la usa como un arma: detrás de la máscara puede disimular su auténtica personalidad. Por eso el verbo "ocultar" es repetido y expresa un aspecto del comportamiento elaborado por una resistencia de siglos para proteger la identidad.

Esta actitud explica también otra característica cultural: la transmisión de los "secretos" elemento básico de la tradición oral que forma parte del conjunto de prácticas, ritos y mitos transmitidos por los antepasados y que llaman "la costumbre". Cada persona puede ser depositaria de secretos lo cual le confiere una responsabilidad en el seno de la comunidad, así como en su relación con los ladinos. Característica de una cultura clandestina, que se atrinchera detrás de la apariencia del inferior, del trabajador incansable que se puede explotar, para poder preservar su verdadera cara: el revés de la máscara.

"(...) ni un terrateniente podrá acabar con todo, ni los más ricos acabarán con nuestras costumbres y nuestros hijos aunque sean trabajadores, aunque sean sirvientes, sabrán respetar y guardar sus secretos". (p. 34)

Esta afirmación vehemente ilustra la vitalidad de la cultura quiché como si hubiera pasado a través de los siglos respetando esta frase del Popol Vuh: *"Aprended a cuidaros guardando nuestros secretos"*.

Los secretos se transmiten de manera compleja, sea en el momento de ciertos ritos de la adolescencia, sea más simplemente cuando los padres estiman que su hijo es capaz de una actitud responsable. Además, todo indígena transmite sus secretos a la hora de la muerte. La fe inquebrantable en el poder de la Costumbre para asegurar la supervivencia de la etnia se manifiesta también mediante todos los ritos que corresponden a las principales etapas de la vida y a los ciclos agrarios. Constituyen momentos privilegiados, favorables para la transmisión de las principales normas que rigen el comportamiento de los miembros de la comunidad y aseguran su cohesión.

Una característica de estos ritos llama la atención. Los ritos de la niñez y la adolescencia tienen la función de ritos de paso como en la mayoría de las sociedades, pero no se organizan alrededor de una prueba física violenta: lo esencial del rito está basado en la palabra. Dejo de lado voluntariamente los aspectos formales simbólicos del rito como la ocupación del espacio por los diferentes participantes y la utilización de las velas, el *pom*, o cierto alcohol etc..., pues sería otro enfoque de estos aspectos del relato de Rigoberta. En cambio, el hecho que la palabra desempeñe el papel central es determinante y las ceremonias suelen ser largas por la importancia de los intercambios verbales. Tres grandes ejes temáticos estructuran los discursos en los ritos de matrimonio, por ejemplo. Se encadenan así las evocaciones de la historia de los antepasados y de los desastres de la conquista, el relato que hacen los parientes de sus experiencias respectivas, una discusión sobre la situación presente del grupo y el futuro previsible. El conjunto viene a ser una evocación muy completa del pasado y el presente con la

finalidad clara de situar a los jóvenes en una continuidad cultural. La función pedagógica del ritual es evidente y culmina en el caso de las ceremonias de matrimonio por la contestación de los jóvenes: "*Hacen nuevamente un compromiso de su ser indígena. (...) y dicen "Vamos a ser padre y madre, trataremos de defender los derechos de nuestros antepasados hasta lo último..."*"¹⁹.

El desarrollo demográfico excepcional del área maya no tiene que explicarse, según unos prejuicios bien anclados, como el resultado del subdesarrollo. Es decir que las familias numerosas se suelen considerar como una plaga inseparable de la ignorancia, del bajo nivel cultural y de las condiciones de vida desastrosas. En el caso de los Quichés, es un deber dar a luz a muchos hijos para seguir la ley de los antepasados, es decir asegurar la supervivencia de la etnia y de su cultura, pues así es como los antepasados pueden seguir "viviendo" en sus descendientes. Esta idea aparece netamente en ciertas ceremonias como la del matrimonio que acabamos de evocar. La mortalidad infantil sigue siendo muy elevada y los indígenas conocen sus causas. Pero no por eso la consideran como una fatalidad y la voluntad de sobrevivir de toda una comunidad se expresa en este compromiso de los jóvenes esposos: "*...nos comprometemos a que nuestros antepasados van a seguir viviendo con nuestros hijos y que ni un rico, ni un finquero pueda acabar con nuestros hijos*"²⁰.

Así se afirma una política natalista deliberadamente pensada ya que los indígenas conocen plantas contraceptivas.

*"También en el campo se encuentran remedios que por un tiempo dan hijos y por otro tiempo no dan hijos. (...) lo que pasa es que para nosotros tomar una planta para no tener hijos es como matar a los propios hijos. Es destruir la ley de nuestros antepasados de querer todo lo que existe..."*²¹.

Además en este dominio los indígenas saben que ciertas prácticas han sido utilizadas contra ellos. Rigoberta recuerda que el Instituto Guatemalteco de Seguro Social empezó a esterilizar mujeres sin avisar. No es el único caso en América latina donde varios organismos nacionales o extranjeros fueron denunciados en repetidas ocasiones por dedicarse a esta tarea cuya finalidad es de lo más clara. Recordemos que el 5 de mayo de 1987, el arzobispo guatemalteco Próspero Penados del Barrio intervino contra la campaña de esterilización masiva y no voluntaria dirigida por la AID (Agencia internacional para el desarrollo) norteamericana.

Las amenazas que pesan sobre los indígenas no son el fruto de una paranoia desarrollada a lo largo de los siglos, son muy reales y planificadas con esmero. En el mismo orden de ideas

19 Ibid., p. 92.

20 Ibid., p. 37.

21 Ibid., p. 86.

los soldados que se dedicaron a matar a los niños y a abrir el vientre de las mujeres embarazadas aplicaban al pie de la letra esta declaración del General Ríos Montt: "*El general Ríos Montt, cristiano renacido en el evangelismo, ha declarado que "si podemos acabar con el comunismo deshaciéndonos de cuatro millones de indígenas en este país, lo haremos"*²².

En tales circunstancias, el comportamiento natalista indígena no puede ser calificado de irreflexivo; como otras formas de resistencia, es parte de un conjunto estructurado de normas articuladas alrededor de un pensamiento coherente: el deber de resistir. Es lo que Rigoberta explica cuando afirma: "*Entonces para el indígena es no ser culpable cuando da vida a un hijo y sin embargo se muere de hambre*"²³.

Por eso queda claro que los ritos de matrimonio por ejemplo, no son una simple reiteración de ceremonias ancestrales, revelan también la adaptación a la situación particularmente grave que vivían los Quichés, como la mayoría de las otras etnias de Guatemala, en aquellos años. Los jóvenes se comprometen a respetar la tradición y a seguir resistiendo a través de sus futuros hijos. Vivir significa preservar como sea la existencia del grupo y para ello ser capaz de encontrar respuestas a las tentativas de etnocidio de los ladinos.

También se puede comprobar que fuera de las ceremonias la reflexión y la discusión ocupan de todos modos un lugar destacado en la vida de la comunidad. "*Nuestra reunión cultural como indígenas, la teníamos el viernes. Nuestra reunión como católicos, el lunes*"²⁴. Las reuniones se hicieron todavía más imprescindibles a partir del momento en que las tierras fueron amenazadas por el expansionismo del finquero y más aún cuando la represión militar se abatió sobre el altiplano.

La descripción de estas costumbres en las que los intercambios de opiniones son primordiales transmiten una visión de la cultura que restituye al indígena las cualidades de una persona "civilizada" y una dignidad que desmienten las opiniones de los ladinos. En eso los Quichés se diferencian mucho de otras etnias (tanto de México como de América del Sur) cuyos ritos reducidos a su aspecto formal parecen haberse vaciado de su contenido cultural con lo cual los etnólogos llegan a preguntarse si esas prácticas tienen todavía un significado a nivel de la identidad²⁵.

22 R.Dumbar Ortiz: "La violencia institucionalizada en relación al racismo", *Civilización*, (2) Sept. 1984. (Esta declaración del general también aparece en la mayoría de los documentos que se refieren a aquella época).

23 E. Burgos. op. cit., p. 86.

24 Ibid., p. 111.

25 Los estudios de A. Artaud sobre los Tarahumaras o los de C. Gouy-Gilbert sobre los Yaquis abordan esta cuestión de ciertos rituales que se siguen reproduciendo cuando ya se ha perdido su significado profundo. A.Artaud: "*Les Tarahumaras.*", Paris, Gallimard, 1978. C. Gouy-Gilbert: "*Une résistance indienne.*" Lyon, Fédérop, 1983.

Para los Quichés, las prácticas alimenticias son también una forma de resistencia a la cultura dominante. Así ciertos elementos de la vida cotidiana son una réplica exacta de unos ademanes que se remontan al pasado prehispánico; la actitud de la mujer que utiliza todavía *la piedra de moler* para triturar el maíz es idéntica a la que representan los códices. Así todas las prácticas relacionadas con la elaboración de las tortillas ritman una parte importante de las actividades de la mujer pero, más allá, tienen que ver con la supervivencia misma de la comunidad. Puede parecer sorprendente que las mujeres se nieguen a utilizar un molino instalado en el pueblo y prefieran seguir con sus técnicas en casa. En realidad en la idea de reproducir los mismos ademanes que los antepasados, rechazando las máquinas, se manifiesta también una voluntad de resistencia a la influencia de los terratenientes que por todos los medios intentan desintegrar la comunidad o por lo menos debilitar sus defensas.

*"Por ejemplo no hay molino en la aldea. No es porque no han querido, puesto que muchos terratenientes hubieran querido poner un molino para moler la masa de todo el pueblo. Pero el pueblo dice no. Poco a poco ellos entran con máquinas y luego son dueños de todo"*²⁶.

Rigoberta aborda varias veces este tema pues quiere explicar una actitud que desde fuera ha sido juzgada como producto de mentes arcaicas, incapaces de adaptarse a la modernidad. Por eso insiste en el hecho que el maíz, planta sagrada de los Mayas, sigue siendo el eje sobre el que se organiza la vida económica y cultural. Ocupa el centro del universo simbólico y Rigoberta evoca la creación del hombre tal como aparece en el Popol Vuh. El ciclo del cultivo del maíz ritma las idas y venidas entre la aldea y la finca donde la duración de la estancia es determinada por la cantidad de maíz cosechada: peor es la cosecha, más larga será la estancia en la finca... Todo lo que se refiere a las diferentes etapas del cultivo del maíz dan lugar a ritos y prácticas que forman un todo coherente cuya persistencia actual es inseparable de la voluntad de asegurar la supervivencia de la cultura. En realidad no hay fronteras entre los diferentes sectores de la vida, al revés de lo que pasa en las sociedades de tipo occidental que tanto separan lo material de lo espiritual.

Por eso también el apego a la tierra es mucho más de lo que se suele creer. Desde fuera se ha calificado de inmovilismo, de incapacidad de adaptación a los cambios, pero en realidad, la lucha por la tierra significa una resistencia para seguir produciendo maíz o sea para impedir el desmoronamiento de la estructura social.

El relato de Rigoberta descubre toda la red de sentidos que se teje entre el hombre, su alimentación, su actividad principal, sus relaciones con los otros, o sea su forma profunda de ser. Las relaciones entre los diferentes componentes de la vida revelan una gran coherencia que

²⁶ E. Burgos. *op. cit.*, p. 15.

demuestra que se trata de una cultura viva y no de una cultura fosilizada que repetiría ciegamente unos comportamientos ya desprovistos de dimensión espiritual.

Como las prácticas alimenticias, el hecho de llevar el traje tradicional funciona como un marcador de identidad. El *huipil* en particular, prenda femenina es el más portador de significado cultural. Donde se podrían ver tan sólo unos dibujos y una armonía de colores, los hilos escriben una historia que sitúa a la mujer en el universo, en sus relaciones con la divinidad. O sea que los motivos bordados en el huipil son una forma de expresión - sensible, estética y simbólica - de la identidad, transcrita de una manera hermética para los ojos del "otro". Llevar el traje es una manera más de respetar la tradición y al mismo tiempo de resistir a la influencia de los ladinos, afirmándose en la diferencia.

Paradoja bien conocida de las clases pudientes de América latina, es el "folklore" indígena pues por la riqueza y belleza de su artesanía son valorados ya que atraen a los turistas, pero los hombres y las mujeres que se expresaron a través de esas hermosas creaciones siguen siendo despreciados y marginados.

*"Y eso es lo que a nosotros los indígenas nos duele más. Quiere decir, que el traje sí lo ven bonito porque hace entrar dinero, pero la persona que lo lleva es algo como si fuera nada"*²⁷.

En el contexto de los años de violencia, el traje tradicional se hizo portador de un nuevo sentido. El hecho de conservarlo a pesar de la represión, era un acto de dignidad que afirmaba también el valor y el deseo no sólo ya de resistir sino de combatir la política de genocidio del gobierno. Llevar el traje tradicional en semejante contexto equivalía a afirmar ostensiblemente la fuerza de la tradición y la continuidad con el pasado.

A este respecto, las constantes referencias de Rigoberta a la palabra de los antepasados llevan a preguntarse ¿qué función desempeña la visión del pasado en estos fenómenos de etnoresistencia? Las palabras de Rigoberta demuestran la validez de la transmisión oral a la hora de comprender la fuerza de las tradiciones. Sin embargo no conviene concluir apresuradamente que la memoria colectiva actual sea fiable cuando se trata de evocar la historia de los Mayas precolombinos. Pues eso equivaldría a decir que los indígenas tienen actualmente una visión de sus antepasados y de su pasado fiel a cierta "realidad" histórica. El pasado de los antiguos Mayas tal como emerge actualmente de la palabra de sus descendientes es el fruto de

²⁷ Ibid., p. 234. Esta idea fue expresada con ocasión de la rebelión de Chiapas: *"Muchos dicen de labios para fuera que están orgullosos del legado de los Indios: se refieren a la grandeza arqueológica, es decir a los Indios muertos. Pero los Indios vivos que exigen condiciones dignas de ciudadanos mexicanos son vistos con desconfianza"*. Manifiesto de los poetas Juan Buñuelos, Carlos Olmos, Elva Macías, el narrador Eraclio Zepeda, el pintor Carlos Jurado, todos nacidos en Chiapas, México, D. F., 3 de enero de 1994.

una larga elaboración cuya historia queda por escribir. El mismo proceso es evidente en el discurso de otros indígenas de América (en Perú, por ejemplo).

Rigoberta transmite unas informaciones en distintas etapas del relato que descubren ciertos aspectos del pasado maya tal como aparecen en la imaginación colectiva de los Indios actuales. La huella del pasado prehispánico es perceptible en todo un conjunto de valores que Rigoberta procura explicar e ilustrar. La visión del mundo, el universo de las creencias e incluso numerosas costumbres de la vida cotidiana, como lo hemos señalado, se inscriben en una tradición milenaria.

Globalmente perciben aquel pasado como una edad de abundancia y felicidad. Esta idealización corresponde a la reacción frente a la conquista. Equivale a una visión deformada, tanto más embellecida cuanto que permite denunciar al blanco, responsable, a la vez, de la desaparición de aquellos tiempos idílicos y de las desdichas presentes.

Tecún Umán, jefe de los ejércitos quiché opuso una resistencia encarnizada a los españoles y murió combatiendo²⁸. Por eso está presente en las memorias como el depositario de la dignidad del pueblo Maya. Rigoberta lo evoca para mostrar la incoherencia que significa la celebración de un héroe puramente indígena, adoptado como héroe nacional por los blancos en su búsqueda de una identidad americana. Esta práctica contrasta una vez más con la actitud generalizada frente a los Indios actuales.

*"Pero nosotros eso no lo celebramos porque, en primer lugar, dicen los papás que este héroe no está muerto... Pero para nosotros es como un rechazo decir que fue un héroe, que peleó y murió, pues, lo narran en pasado. Se celebra su aniversario como algo que representó la lucha en aquellos tiempos. Pero para nosotros existe la lucha todavía y más que todo existe el sufrimiento"*²⁹.

Frases como éstas revelan la particular función que tiene el pasado: vive de manera permanente como parte integrante del presente. No se trata del recuerdo nostálgico de una rebelión o de una resistencia antigua, sino de un ejemplo de lucha siempre posible. Esta función de ejemplaridad era fundamental a la hora en que los Quichés iban a reactualizar unas formas de lucha que se relacionaban con la época de la conquista. En este proceso cabe reconocer una manifestación del concepto bien conocido del tiempo cíclico según el cual nada puede ocurrir que no haya ocurrido ya en el pasado. La lucha de los Indígenas actuales se relaciona así a

28 Rigoberta parece confundirle con Tecúm, rey de los Quichés en la época de la conquista cuyo final se ignora. En cambio el rey Sequechul que reinó de 1524 a 1526 fue ahorcado por Alvarado en 1540 así como el rey cakchiquel Belch-Qat.

29 E. Burgos. *op. cit.*, p. 229.

través de los siglos a la epopeya de Tecún Umán. Este ejemplo confirma la teoría según la cual los mitos perduran mientras su funcionalidad en el grupo queda probada.

Sin embargo los conocimientos históricos actuales presentan la sociedad maya precolombina como una sociedad fascinante por cierto, pero que no puede corresponder a ese paraíso de libertad e igualdad evocado por los Indios actuales, en particular por los ancianos en ciertas ceremonias: *"Que nuestros antepasados sembraban bastante maíz. Que no hacía falta maíz para ninguna tribu, para ninguna comunidad y que era todos juntos. Y ya empiezan a hablar, teníamos un rey y el rey sabía distribuir todas las cosas con todos los que existían.. Antes no estábamos divididos en comunidades ni en lenguas. Nos entendíamos todos... Antes los animales ni siquiera nos picaban y ahora hasta eso han logrado hacer"*³⁰.

A este pasado mítico los Indígenas oponen la conquista y separan lógicamente su historia en dos épocas, un antes y un después... Las referencias frecuentes a la colonización no se deben al deseo de evocar la conquista y sus consecuencias consabidas, se justifican doblemente porque era la etapa histórica más útil de recordar por su función ejemplar en un contexto de represión extrema. En efecto a lo largo del relato, la capacidad de resistencia pasiva de los antepasados es ensalzada con formulaciones tales como: *"Ellos fueron humildes"* o *"Ellos también sufrieron"*. Pero hay también referencias a la capacidad de lucha contra el invasor español. Esta dualidad de actitud atribuida a los antepasados es también la que vivían los indígenas durante aquellos años, distorsionados entre sus costumbres no-violentas y la necesidad de defender sus vidas.

Las referencias negativas a los blancos son una constante en el relato y se ve que forman parte también de una tradición. Rigoberta establece una continuidad entre las desdichas pasadas y presentes de las que los Españoles y luego los ladinos guatemaltecos fueron responsables. Los defectos atribuidos a los no-indígenas no varían mucho cualquiera que sea la época de referencia. El vínculo entre las dos épocas se establece de manera permanente en las formulaciones de los miembros de la comunidad que tratan así de preparar a los jóvenes. A partir de la historia pasada definen una actitud frente a la situación que les toca vivir. Rigoberta resume las recomendaciones de los ancianos y la finalidad de sus palabras cuando dice que hacen: *"... un recordar y algo de concientización"*.³¹

Sin embargo, si se efectúa una distorsión en lo que se refiere al pasado prehispánico, una evidente clarividencia aparece en las referencias a la colonización y a la Independencia. Los Indígenas no celebran el día de la Independencia ya que: *"...para nosotros no significa nada,*

30 Ibid., p. 94-95.

31 Ibid., p. 92.

*significa más dolor, significa que tenemos que hacer grandes esfuerzos para no perder nuestra cultura."*³²

Es un hecho que la situación de los Indígenas empeoró en el siglo XIX. Las comunidades fueron despojadas de parte de sus tierras por la oligarquía terrateniente. Aquella situación obligó a los Indígenas a caer en el sistema de peonaje estacional.³³

La visión del pasado es un elemento clave para explicar la supervivencia a lo largo de los siglos. La cultura indígena se elaboró a partir de una situación de resistencia y de luchas y no a partir de una tradición pura. Es la reacción frente a la explotación colonial y más aún post-colonial. Así los Indígenas toman de su historia los elementos que justifican el compromiso presente; pero esta tradición reelaborada en función de un pasado complejo está hecha de adaptaciones sucesivas a los contextos políticos de turno. Aunque pueda parecer paradójico, esta reconstrucción permanente da toda su coherencia a la actitud de las poblaciones indígenas en los años ochenta.

La supervivencia de la cultura ha sido posible, en efecto, gracias a estos reajustes y a un proceso de aculturación que se desarrolló para cobrar en los últimos decenios unos aspectos particularmente interesantes. En condiciones extremas de explotación, mejoró el conocimiento que tenían los indígenas de los demás grupos étnicos. A pesar de la evidencia de las barreras lingüísticas, la conciencia de pertenecer a una misma cultura hacía que naciera poco a poco la noción de entidad.

En un primer tiempo, el contacto forzado y netamente negativo con la cultura dominante reforzó la actitud de rechazo de las comunidades frente a los intentos de implantación de la cultura ladina. La resistencia podía entonces ser compatible con una actitud de repliegue para preservar un modo de vida. Pero cuando el contexto nacional evolucionó de manera cada vez más peligrosa para las masas indígenas, esta actitud se volvió caduca.

Frente a la amenaza permanente que pesaba sobre las tierras y a las acciones violentas de los finqueros, los trámites de Vicente Menchú en las oficinas del INTA se multiplicaron. Volvemos a encontrar en su actitud que nada, ni la cárcel ni la tortura pudieron doblegar, la creencia en el poder de la palabra que es tan importante en el ámbito comunitario, pero que fuera de éste, ante las autoridades, está destinado a fracasar.

³² Ibid., p. 230. Recordemos que en 1820 se sublevó Atanasio Tzul proclamándose Rey de los Quichés. La rebelión fue aplastada y su recuerdo sigue asociado a la Independencia. Cf. Y. Le Bot: *La guerre en terre maya*. Paris, Karthala, 1992.

³³ Este fenómeno se hizo más perceptible a partir de la reforma liberal de 1871, cuando Guatemala pasó a ser un país exportador.

En semejante contexto, Rigoberta pensó muy temprano en la necesidad de hablar castellano para poder defenderse frente al poder. Entendió que era la única alternativa conforme iba descubriendo la corrupción en todos los niveles de la sociedad ladina.

*"Hemos tenido la experiencia en Guatemala que siempre nos han dicho, pobres, los indios, no pueden hablar. Entonces muchos dicen, yo hablo por ellos. Esto nos duele mucho. Es parte de la discriminación."*³⁴ Esta última frase se refiere al fenómeno de marginación que se apoya en la barrera lingüística. Los múltiples idiomas indígenas y el desconocimiento del castellano afianzaron el poder de la minoría blanca que con mayor facilidad pudo mantener a la masa al margen de la escena política. El relato ofrece muchos ejemplos de situaciones, casi siempre dramáticas, en las que Rigoberta comprueba su impotencia o la de los suyos, que se trate de las experiencias vividas desde la niñez en las fincas, luego en una casa burguesa de la capital, o más tarde en las oficinas del INTA o de los jueces. La conciencia de vivir muchas injusticias y la imposibilidad de hacerse entender cristalizó a los doce años en la decisión de aprender el castellano. Lo iba a conseguir a pesar de las trabas... La primera oposición fue la de su padre, pues intuía que lo lingüístico tenía que ver con la cuestión de la identidad. Según él, el aprendizaje del castellano significaba el olvido o el rechazo de la lengua vernácula, fundamento de su cultura. Incluso si esta actitud puede parecer demasiado rígida, en realidad no carece de fundamentos y expresa el dilema que viven muchas culturas tradicionales en el mundo actual. Así el sociólogo suizo Jean Ziegler confirma:

*"Alfabetizar a los campesinos, equivale a darles las armas para luchar contra la explotación económica y social de su fuerza de trabajo. Pero la alfabetización mata la tradición oral, fuente principal de la identidad singular que, justamente alimenta la fuerza y la capacidad de resistencia des los campesinos."*³⁵

Sin embargo Rigoberta mantuvo su punto de vista y su relato es la concretización de su manera original de situarse frente a este problema. En su caso al revés de lo que se puede comprobar con otras historias de vida (por ejemplo de narradores peruanos o bolivianos), el castellano como bien lo señala Elizabeth Burgos se vuelve un arma. Es decir que toma de la cultura dominante lo más significativo y lo usa en contra de esa misma cultura para defender a los suyos. Rigoberta eligió la palabra como medio de lucha ya que el conocimiento del castellano le dio acceso a otra forma de compromiso como militante del CUC, en un primer tiempo. Incluso en el exilio, ella concibe la historia de su vida, narrada en castellano, como un acto por el cual sigue luchando a favor de su propia cultura. O sea que en este ejemplo de aculturación estamos lejos de otros casos en los que el aprendizaje del castellano significa el abandono del idioma materno y un intento de cambio de estatuto social.

34 E. Burgos. *op. cit.*, p. 253.

35 J. Ziegler: *La victoire des vaincus*, Paris, Seuil, 1988, p. 217.

Además Rigoberta vivió muy temprano las dificultades para entenderse con personas de otras etnias y comprobó que los 22 idiomas indígenas volvían más difícil la concertación de los trabajadores y la lucha por mejores condiciones de trabajo. Sin embargo, según ella el castellano no impide que se conserven los idiomas indígenas. Cuando ella trabajó en la organización de las zonas indígenas más afectadas por la represión aprendió además el mam, el cakchiquel y el tzutuhil³⁶. Así pues el deseo de hablar castellano se inscribe en una reivindicación más genérica: el derecho a la palabra. Así se concretiza la voluntad de salir del aislamiento lingüístico como primer paso hacia otra visión de su situación en la sociedad global.

La toma de posición de Rigoberta en este dominio tiene que situarse en el marco de un despertar indígena a nuevas formas de resistencia: apoderarse de ciertos elementos de la cultura dominante para combatirla mejor en sus aspectos destructores. En el marco de este proceso de aculturación con finalidades claramente definidas conviene situar el papel importante de la religión católica.

El sincretismo religioso caracteriza las creencias actuales de los indígenas en la mayoría de los países pluriétnicos de América latina. Sin embargo en Guatemala, la masa se mantuvo más alejada de la influencia de la Iglesia católica dado el número muy reducido de religiosos que se instalaron en las tierras altas a lo largo de la época colonial e incluso hasta el siglo XX. Cambió la situación a partir de 1954, con la llegada de misioneros y sacerdotes extranjeros, en su mayoría españoles. Venían a apoyar ideológicamente la política de Castillo Armas. Los misioneros españoles de la Orden del Corazón de Jesús habían sido formados en la ideología franquista³⁷. Sin embargo iban a frustrar las esperanzas del gobierno guatemalteco. Consiguieron implantarse en el altiplano pero casi todos cambiaron de parecer al descubrir la cultura indígena y las condiciones de vida de esta población. Rigoberta confirma este hecho con una formula particularmente simple pero muy acertada que convendría emplear en muchos otros escenarios y épocas de la historia de América latina...

"...hay muchos curas que llegaron a nuestra región que eran anticomunistas y sin embargo comprendieron que el pueblo no era comunista sino que era desnutrido, vieron que el pueblo no era comunista sino que era discriminado por el sistema. Así cuando ellos optaron

36 El cakchiquel y el tzutuhil forman parte del grupo lingüístico del quiché y por eso eran más accesibles para Rigoberta, en cambio el mam es la lengua de base de otro grupo pues los 22 idiomas indígenas forman cinco grupos lingüísticos.

37 Según uno de esos religiosos españoles: "Vine con un anticomunismo total, mamado, vivido y luchado en España...Nosotros llegamos a Guatemala con una idea bien clara y bien metida hasta los tuétanos, de conquistadores, y eso aún en este siglo." R. FALLA, *Quiché Rebelde*, Guatemala, Edición universitaria, p. 427.

por la lucha de nuestro pueblo, optaron por la realidad que vivimos precisamente los indígenas" ³⁸.

Rigoberta distingue netamente dos iglesias; la que tomó partido por las luchas populares, cuya vocación es ser una iglesia de los pobres que predica una religión marcada por la influencia de la Teología de la liberación y la que mantiene unas tomas de posiciones muy tradicionales y apoya ideológicamente el poder de turno. Este último papel fue desempeñado en parte por la "Acción católica", movimiento religioso subordinado a la jerarquía católica oficial. Su creación se remonta al año 1945 pero cobró influencia sobre todo a partir de los años sesenta.

El relato de Rigoberta permite destacar la evolución del impacto de la religión sobre las comunidades indígenas. En un primer tiempo recuerda: *"Una opresión tremenda que nos ha metido la Acción Católica. Que trata de adormecernos como pueblo; y los otros que se aprovechan de ese adormecimiento de todos"* ³⁹. Esto explica el recelo todavía mayor de los ancianos frente a los religiosos. Así la abuela de Rigoberta afirmaba: *"Las leyes de la iglesia es parecido a las leyes de los ladinos"* ⁴⁰. Esta actitud es la consecuencia lógica de los métodos arcaicos empleados tanto por los sacerdotes como por las monjas. Rigoberta evoca los cánticos o oraciones aprendidos de memoria en otra idioma o sea sin entender absolutamente nada.

En cambio la actitud de sacerdotes distintos que supieron interesarse por las condiciones materiales en que vivían las comunidades provocó un mayor número de adhesiones al cristianismo. Ciertos sacerdotes supieron alentar la creación de cooperativas e incluso, a veces, el uso de abonos químicos. En un primer tiempo mejoraron las cosechas aunque luego vino una etapa de desesperación cuando los campesinos vieron que no había forma de progresar durablemente. Sobre este punto otros testimonios confirman el punto de vista de Rigoberta.

"Cuando la tierra ya se había acostumbrado entonces subieron el precio del abono... y la tierra sin abono quedó peor que antes. Así que por esos problemas y porque no podíamos mejorar, aunque nos decían que era nuestro derecho, y aunque nosotros tratábamos, íbamos perdiendo la fe. Porque aunque ya no podíamos seguir viviendo igual, porque entendíamos otras cosas, no había forma de cambiar" ⁴¹.

Estas experiencias tienen que situarse en la corriente de modernidad que atravesó el mundo indígena antes de 1975 en un período marcado por la aceleración del proceso de

38 E. Burgos. *Op. cit.*, p. 147.

39 *Ibid.*, p. 148.

40 *Ibid.*, p. 98.

41 "Martirio y lucha en Guatemala. Testimonio de la comunidad de la Estancia". *Shupihui*, 8 (25) Enero-Marzo 1983, p. 68., 8 (25) Enero-Marzo 1983, p. 68.

aculturación en general. Conviene relacionar este fenómeno con la evolución de la economía guatemalteca que permitió que una mayor proporción de Indios empezara a salir del aislamiento en las comunidades o del trabajo en las fincas para tomar contacto con otros sectores sociales. Así algunos se volvían comerciantes, vendedores ambulantes o artesanos, iban a la ciudad o a veces se establecían en ella (aunque no se puede hablar de auténtico éxodo rural en el caso de Guatemala, por lo menos antes del éxodo debido a la represión). Para aquellos Indígenas, a menudo jóvenes que, sin embargo, seguían vinculados a sus pueblos, el sistema de cofradías, se volvía demasiado rígido y su peso económico demasiado importante. Además con el crecimiento demográfico, este sistema socioreligioso entraba en crisis pues la mayoría de la población se quedaba al margen de los cargos. El papel regulador que este sistema había desempeñado antaño, cuando las comunidades indígenas vivían al margen del sistema capitalista, empezaba a perder su razón de ser. Por eso la adhesión a la Acción Católica pudo, en ciertos casos, cobrar un aspecto de rebelión contra la tradición. Este fenómeno fue la causa de tensiones entre los defensores de "la costumbre" en su conjunto y las nuevas corrientes que afectaban el tejido social de las comunidades. Sin embargo la cuestión religiosa a partir de los años en que arreció la represión fue a menudo un potente factor de cohesión. En aquellos años se acentuó la distancia entre dos concepciones de la Iglesia, ya que la violencia obligó a los sacerdotes a elegir su campo. Algunos tomaron el partido de los pobres, sea ayudando de múltiples maneras a la población, sea pasándose a la lucha armada en algunos casos aislados⁴². La convivencia con esta categoría de religiosos impulsó aún más la reflexión de los Indígenas sobre la función de la religión en sus vidas.

*"Entonces a nosotros, la misma realidad nos enseña que, como cristianos, tenemos que hacer una iglesia de pobres, pero que no nos vengan a imponer una iglesia que ni siquiera sabe decir de hambre"*⁴³.

En este proceso de intensa evolución, el descubrimiento y el estudio de la Biblia constituyen una etapa fundamental. Rigoberta explica que la Biblia fue el punto de partida de una reflexión en el seno de la comunidad. La discusión no se refería tan sólo a temas puramente religiosos sino a los paralelos que se podían establecer entre los personajes y los episodios bíblicos por una parte y el contexto cultural e histórico de los Indígenas, por otra. Este proceso es comparable con el que se dio en Nicaragua en la comunidad religiosa fundada por Ernesto Cardenal en Solentiname donde el estudio de los evangelios desembocó en una toma de conciencia de la población y la integración de los jóvenes a la lucha antidictatorial. En el caso de Guatemala el fenómeno es más complejo a nivel religioso aunque el resultado final: la concientización, o sea una politización, sea comparable.

42 Uno de los religiosos más conocidos fue el jesuita Fernando Hoyos que se hizo guerrillero en 1980, tras haber predicado la teología de la liberación. Murió en 1981.

43 E. Burgos. *Op. cit.*, p. 159.

Mayor complejidad en Guatemala porque la lectura de la Biblia desembocó en una auténtica fusión entre ciertos elementos cristianos y las creencias indígenas. Así numerosos episodios de la Biblia fueron asimilados a lo que vivieron los antepasados mayas y a los momentos críticos que sufrían los Indios en los años setenta.

*"Nosotros empezamos a estudiar la Biblia como un documento principal (...) Se trata mucho de Moisés que trató de sacar a su pueblo de la opresión, trató de hacer todo intento para que ese pueblo sea liberado. Nosotros comparábamos al Moisés de aquellos tiempos con los "Moiseses" de ahora, que somos nosotros"*⁴⁴.

En las sociedades tradicionales, religión, memoria e historia no constituyen dominios separados del saber. Así, el Cristo, víctima de los Romanos, se vuelve otra representación de Tecún Umán. La Biblia es tanto más aceptada cuanto que es la historia de otros antepasados en la que los indígenas ven similitudes con su historia, en diferentes planos: ético e histórico en particular. Es revelador a este respecto que los personajes bíblicos citados por Rigoberta sean justamente, Moisés, Judith o David, es decir los casos que presentan la mayor posibilidad de identificación simbólica. Esta transposición es facilitada por el hecho que el pensamiento indígena se encuentra fuertemente estructurado por todo un universo simbólico que se manifiesta en los ritos en particular. Semejante capacidad de asociación permite el entendimiento del mensaje profundo del texto bíblico más allá de los relatos y personajes evocados. Así se explican estas palabras de Rigoberta, muy sorprendentes seguramente para quienes tengan una concepción negativa de su cultura.

*"Yo les aseguro que cualquier gente de mi comunidad, analfabeta, que la mandaran analizar un párrafo de la Biblia, aunque sólo lean o lo traduzcan en su lengua, sabrá sacar grandes conclusiones porque no le costará entender lo que es la realidad y lo que es la distinción entre el paraíso afuera, arriba o el cielo, y la realidad que está viviendo el pueblo."*⁴⁵

Varios aspectos de apropiación de este documento son notables. El análisis se hace con los catequistas que tienen muy poca formación, a partir del comentario espontáneo del documento. Esta práctica viene a confirmar esta necesidad de comunicar intercambiando ideas que anima la vida comunitaria. Este ejemplo ilustra una vez más, la capacidad de diálogo y por consiguiente la capacidad de adaptación de esta población a nuevas circunstancias. La discusión les lleva a tomar decisiones concretas que por su carácter de unanimidad refuerzan el compromiso de cada uno, asegurándole al grupo una mejor cohesión.

44 Ibid., p. 158.

45 Ibid., p. 159.

La Biblia presenta también el interés de ser un documento escrito. Gracias a ciertos jóvenes que hacen la lectura y traducen el texto, la comunidad alcanza un mejor nivel de reflexión en la medida en que ciertos párrafos se pueden releer. La aceptación de un documento escrito es también un elemento de aculturación. Para una cultura oral, lo escrito fascina, más aún si pensamos que los Indígenas saben muy bien que los documentos escritos son un instrumento de poder en manos de los blancos. A este propósito recordemos esas comunidades indígenas que, a la hora de ser desposeídas de sus tierras, a menudo, después de años de resistencia y de trámites, enarbolaban ante las autoridades sus derechos de propiedad escritos en pergaminos viejos, a veces de varios siglos, con la esperanza de que lo escrito (ya que no bastaba el derecho ancestral) les diera la razón.

Así, en palabras de Rigoberta, la Biblia se volvió *"un arma principal que nos ha enseñado mucho a caminar."*⁴⁶

Antes de recibir las enseñanzas de la Biblia, otros aspectos de la religión católica habían sido integrados por el pensamiento indígena a lo largo de los siglos, como el culto de los Santos en las fiestas de los pueblos. Sin embargo, la adopción de algunos elementos de la religión católica, en vez de sustituirse a otras creencias indígenas eliminándolas, viene a servir las y finalmente a reforzarlas contra toda lógica (¡occidental por lo menos!). Rigoberta explica en varias ocasiones este fenómeno y emplea a menudo la palabra "medio" para referirse a las diferentes maneras de vivir la espiritualidad. Todo funciona como si el catolicismo aportara una vía suplementaria para acercarse a lo divino. Esta actitud es la consecuencia directa del concepto de lo divino que tiene el indígena: *"Nosotros, los indígenas, tenemos más contacto con la naturaleza. Por eso nos dicen politeístas (...) De que nosotros adoramos, no es que adoremos, sino que respetamos una serie de cosas de la naturaleza."*⁴⁷

Con semejante manera de concebir lo religioso, el dios de los cristianos, los santos o la Virgen María aportan nuevas vías hacia lo divino, pero sin eliminar las otras, relacionadas con los elementos de la naturaleza. Las nuevas creencias son integradas gracias a esta concepción del mundo, basada en un sentimiento religioso, principio rector de la cosmogonía maya en el que reposa el orden social de la comunidad. Se da así un proceso de re-interpretación de elementos que provienen de una cultura diferente para integrarlos a la cultura propia. Por eso Rigoberta rechaza la palabra "conversión" cuando se alude a la aceptación de la religión cristiana pues quiere insistir en el hecho que no significa el rechazo de los valores religiosos tradicionales.

La historia de vida de Rigoberta da así una de las claves de la interpretación de los acontecimientos complejos de aquellos años al poner de manifiesto el papel desempeñado por la vía religiosa que pudo precipitar la decisión de adoptar nuevas formas de resistencia. Las

46 Ibid., p. 159.

47 Ibid., p. 80.

corrientes nuevas se anclaron en un sustrato de creencias ancestrales de tal manera que lo religioso pudo servir de puente entre las formas tradicionales de etnoresistencia y la lucha armada.

Los diferentes gobiernos vieron el peligro de este fenómeno de "cristianización" y empezaron a perseguir con particular ensañamiento a los catequistas. El ejemplo del hermano menor de Rigoberta detenido y asesinado después de terribles torturas, es revelador a este respecto.

*"Llegó en campamento, lo sometieron a grandes torturas, golpes, para que él dijera dónde estaba su familia. Qué era lo que hacía con la Biblia... Ellos acusaban inmediatamente la Biblia como un elemento subversivo y acusaban a los curas y a las monjas como guerrilleros."*⁴⁸

La importancia del impacto de la religión sobre la actitud de las masas indígenas se puede deducir "a contrario" a partir de las actividades de las sectas sufragadas por la CIA que, en aquel contexto, cobraron un vigor renovado para contrarrestar los efectos "subversivos" de la "iglesia de los pobres". Paralelamente, a partir de aquellos años la iglesia guatemalteca en su jerarquía se encontraba mucho más comprometida moralmente, pues en teoría se veía obligada a defender a aquellos indígenas que engrosaban las filas de la comunidad de creyentes. En este sentido, la carta pastoral, difundida en 1992 por los obispos guatemaltecos en todas las comunidades católicas, es significativa de una doble reflexión que abarca la cultura Maya y los errores de la evangelización en América latina a lo largo de los pasados siglos⁴⁹. Esta actitud es original como lo son las formas del sincretismo religioso en Guatemala. Estas demuestran la apertura de esta cultura y sus disposiciones notables para desarrollar unas facultades de adaptación permanente al contexto histórico.

Sin embargo, más allá del complejo proceso de etnoresistencia que hemos evocado en parte, las prácticas del ejército obligaron a la población a pasar a nuevas formas de acción para tratar de sobrevivir.

*"Sí, hijos, tienen que defenderse. Nuestros antepasados se defendieron. Es mentira lo que dicen los blancos de que nos encontraron durmiendo. Ellos pelearon también."*⁵⁰

En estos términos evoca Rigoberta las palabras de su abuelo, significativas del estado de mente de la comunidad. Se ve que la decisión de abandonar una actitud pasiva no vino únicamente de los más jóvenes. En la cultura actual, el respeto de la palabra de los ancianos

48 Ibid., p. 200.

49 "Los obispos de Guatemala piden perdón por los errores de la Iglesia en América latina", *El País*, Madrid, 28.9.1992.

50 E. Burgos. *Op. cit.*, p 149.

sigue siendo fundamental y el papel del abuelo en la familia está claramente definido por Rigoberta: "*Para nosotros era como una charla política cada vez que hablábamos con mi abuelo donde nos contaba parte de su vida.*"⁵¹

Como lo hemos subrayado anteriormente la visión del pasado incluía el recuerdo de luchas, que estuviesen asociadas a los episodios de la conquista o a épocas más recientes ya que las rebeliones mayas han sido una constante tanto durante la época colonial como después, contra los gobiernos guatemaltecos o mexicanos según su localización. En un momento de crisis extrema, la lucha iba a situarse en esa tradición, para encontrar una justificación mayor, al ser considerada como una etapa más de la historia del pueblo maya sin provocar una ruptura. En este orden de ideas, se puede comprobar que la lectura de la Biblia reforzó la decisión de defenderse por todos los medios posibles.

*"Eso (el ejemplo de Judith) a nosotros nos da una visión, nos da una idea más de como nosotros los cristianos tenemos que defendernos. Y eso nos hacía pensar que sin la violencia justa no podía, cada pueblo, llegar a sacar su victoria."*⁵²

Esta noción de "violencia justa" es primordial pues al ser adoptada por la comunidad desembocaría en la decisión de darse los medios materiales para defenderse e incluso justificaría el que algunos se fueran a la guerrilla.

Como primera medida la comunidad de Chimel decidió reagrupar las casas. Recordemos la seudo "reforma agraria" del gobierno de Kjell Laugerud (1974-1978). Al distribuir parcelas individuales a los campesinos, bajo pretexto de "modernizar" el sistema agrario, el poder intentó hacer estallar las estructuras comunitarias. La resistencia indígena hizo fracasar este intento: en un primer tiempo las casas fueron reagrupadas, para reconstituir la aldea. Esta reestructuración espacial de la comunidad iba a permitir el paso a un nuevo grado de resistencia: la autodefensa.

La comunidad de Chimel decidió crear todo un sistema de trampas para impedir, o por lo menos frenar, la llegada de los soldados a la aldea. La creación de un campamento escondido en la selva cuyo acceso a partir del pueblo, se hacía a través de galerías camufladas debía poner a la gente a salvo de la barbarie de los soldados. Gracias a un sistema de vigías, los habitantes podían huir a tiempo, después de armar diferentes trampas, en caso de que llegara el ejército. El conjunto de estas medidas constituía un sistema de autodefensa popular como otros creados en circunstancias similares de urgencia en otros lugares del mundo. Pero lo que llama la atención en este caso es que los medios utilizados se remontaban al pasado prehispánico, preservados

51 Ibid., p. 214.

52 Ibid., p. 157.

por la transmisión oral de los secretos que habían conservado el conocimiento de este saber milenario.

*"Empezamos a utilizar nuestros medios de seguridad en la aldea. Empezamos a practicar las trampas que usaban nuestros antepasados, según nos contaron nuestros abuelos... Fue allí cuando nosotros nos decidimos a usar la violencia."*⁵³

Recordemos que ya en tiempos de la conquista, Bartolomé de Las Casas mencionaba las trampas utilizadas por los Indios de Guatemala: *"Entonces inventaron (los indios) unos hoyos en medio de los caminos donde cayesen los caballos y se hincasen por las tripas unas estacas agudas y tostadas de que estaban los hoyos llenos, cubiertos por encima de céspedes y yerbas, que no parecía que hubiese nada."*⁵⁴

Varios episodios del relato demuestran la eficacia (momentánea) de esas técnicas cuando Rigoberta relata la captura de un soldado y varios episodios en que su comunidad se salvó porque consiguió huir a tiempo hacia el campamento.

La historia de vida en este caso, además de ser una fuente de conocimientos de estas técnicas permite ante todo seguir la evolución psicológica del grupo. Los indígenas sacaron de estas experiencias, una mayor fuerza moral. Defenderse les devolvía una imagen más gratificante de sí mismos. Incluso si tenían que romper con sus prácticas no-violentas, protegían el aspecto más importante de la tradición: defender la vida. Pues las generaciones jóvenes deben vivir para asegurar la continuidad de la relación con los antepasados. Por eso en esa cultura sobrevivir es doblemente una ley, innata y adquirida.

Sin embargo el uso de la violencia significaba un salto cultural importante pues los Indígenas se vieron obligados a revelar así lo que ellos consideraban como parte de sus "secretos". Por eso la decisión de defenderse activamente no se dio sino en un contexto de violencia extrema. Si no querían ser diezmados, los indios sólo podían huir a México donde se llenaron los campos de refugiados o resistir bajo diferentes formas en su pueblo o en la montaña. Tan sólo la violencia militar consiguió hacer pasar a un segundo plano ciertas normas de la tradición, pues la protección de la vida canalizaba ya todas las energías. Pero, como también lo veremos en ejemplos ulteriores, a la hora de pasar a una etapa nueva que impone una serie de elecciones humana y culturalmente dolorosas, el rito desempeña un papel mediador y permite situar la actitud nueva en una continuidad, preservando así la coherencia global de los comportamientos colectivos e individuales. Por ejemplo en el momento en que pasan a una fase decisiva de la autodefensa interviene el rito.

53 Ibid., p. 146.

54 F. Bartolomé De Las Casas: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. en el capítulo: "De la provincia y reino de Guatemala".

*"Me recuerdo que los indígenas hicimos una ceremonia antes de empezar todas nuestras medidas de autodefensa. Una ceremonia de comunidad donde nosotros pedimos al dueño de toda la naturaleza, que es el dios único para nosotros, que nos ayude y que nos dé permiso a tocar cualquier cosa de la naturaleza para defender nuestra vida."*⁵⁵

Lo que describe Rigoberta también permite comprender que en los casos en que era imposible crear un campamento cercano a la aldea, los habitantes tuvieron que abandonar sus casas e internarse en la montaña en zonas de selva densa donde iban a reestructurar una vida comunitaria con medios de fortuna. Así nacieron las CPR, "Comunidades de Población en Resistencia."⁵⁶

Al principio las medidas de autodefensa en la comunidad de Rigoberta se mantuvieron secretas. Explicaban a los niños que nadie fuera de la comunidad debía enterarse de lo que ellos preparaban, ni siquiera las comunidades vecinas. Es importante notar esta actitud para evaluar la evolución que se dio muy rápidamente. Ante la amplitud de las actividades represivas desarrolladas por el ejército, los indígenas de las diferentes etnias entendieron que se trataba de una auténtica política de genocidio⁵⁷. Por eso los diferentes testimonios de aquella época revelan una toma de conciencia colectiva y transétnica de la necesidad de unirse y de utilizar todas las formas posibles de autodefensa, en un primer tiempo.

Las formas de organización fueron diversas pero la implantación de las medidas de autodefensa y seguridad se propagaron por las zonas de mayor represión. Así emergieron diferentes líderes tales como el propio padre de Rigoberta que enseñó en otras comunidades las técnicas que se habían aplicado ya en Chimel.

*"Cuando más gente se organizó fue cuando llegó Vicente Menchú y uno de sus hijos a refugiarse con nosotros."*⁵⁸

Paralelamente la creación del CUC (Comité de Unidad Campesina) iba a dar a los campesinos, en mayoría indígenas, su primera organización de masa. En su relato, Rigoberta distingue las diferentes etapas que la llevaron a la decisión de actuar como militante del CUC. Su evolución pone de manifiesto un elemento capital de aquel período decisivo para la historia y el porvenir de Guatemala. Al desencadenar una escalada de la violencia, el gobierno

55 E. Burgos. *Op. cit.*, p. 151.

56 Cf. "La población en resistencia", *Diálogo social*, n°175, feb. 1985.

57 Cf. A. Arias: "Cultura popular, culturas indígenas, genocidio y etnocidio en Guatemala", *Boletín de Antropología americana*, 1983, pp. 57-77.

58 "Martirio y lucha en Guatemala" *Op. cit.*, p. 73. Esta comunidad de la Estancia del sur del Quiché se había desarrollado en parte gracias a la acción de unos sacerdotes, pero el ejército procedió allí a una masacre.

guatemalteco consiguió en poco tiempo lo que siglos de historia no habían logrado. Atacando a la masa indígena casi en su conjunto, hizo que más allá de sus diferencias étnicas, se reforzara la conciencia de una identidad colectiva y forjara así una auténtica conciencia de clase, ¡cosa que no había sido prevista ni por los gobiernos guatemaltecos ni por sus asesores!

La historia de vida de Rigoberta ilustra este proceso en la persona de su padre por ejemplo. De sus actividades por la defensa de las tierras de la comunidad pasa a la militancia sindical (fue uno de los fundadores del CUC). Es decir que el inicio de una politización es perceptible en las diversas estrategias de lucha que se desarrollan a partir de 1978 en particular. La actividad sindical se intensificó y se asistió a una coordinación entre diversos sectores, así el CUC prestó su apoyo a los huelguistas obreros y vice versa. Se trataba de un fenómeno nuevo ya que durante años, los ladinos de los centros urbanos habían ignorado el mundo indígena. En cambio éstos, gracias a sus migraciones estacionales, a sus actividades comerciales, a la mejora de los transportes, y a sus vínculos con Indígenas establecidos en la ciudad habían ido adquiriendo una visión más global de la realidad social del país. Este estado de cosas favoreció la coordinación entre los diferentes sectores populares en las fases más importantes de la lucha. Así se dieron las grandes huelgas de 1980 motivadas no sólo por reivindicaciones salariales sino también políticas. El CUC se presentaba en el momento de su creación como una organización de defensa de los derechos de los campesinos indígenas y ladinos. Pero un año más tarde una cláusula fue añadida a los estatutos:

*"Luchar por nuestro derecho a la cultura en contra de toda forma de discriminación y por la igualdad de todos los grupos indígenas y ladinos existentes en Guatemala, y el derecho a que se respeten las lenguas y las costumbres indígenas. Luchar por el derecho a recibir la educación necesaria y útil para trabajar y vivir plenamente."*⁵⁹

Los Indígenas entonces mayoritarios en las filas del CUC, no estaban dispuestos a dejarse manipular por dirigentes ladinos, y reafirmaban así sus reivindicaciones esenciales.

Antes de llegar a esta fase de militancia, el relato permite analizar la evolución de las mentalidades que posibilitó semejante compromiso político. A nivel de la comunidad de Chimel se ve como lo cotidiano se vuelve la principal escuela de politización hasta el compromiso en los movimientos políticos, que sean sindicatos u organizaciones revolucionarias.

A menudo el traumatismo causado por una masacre provocó diferentes reacciones: algunos huyeron para un exilio interior (CPR) o exterior (México) cuando otros reforzaron su decisión de luchar. La violencia radicalizó la actitud de los supervivientes. Así Rigoberta y su familia, después de la muerte de su hermano (quemado vivo con otras personas torturadas, en la

59 *Voz del CUC* del 4.6.1979.

plaza de Chajul), decidió dispersarse. Cada uno eligió entonces su forma de lucha. Según su costumbre, la familia intercambió ideas sobre la vía a seguir, para que cada uno pudiese tomar la decisión que mejor le pareciera. La importancia de la comunicación verbal es primordial, como ya lo hemos subrayado, incluso en los momentos de mayor dramatismo.

La tentación de empuñar las armas era muy fuerte. Era la reacción lógica a la violencia que acababan de presenciar y si la mayoría de los miembros de la familia contribuyó a la organización de las diversas formas de lucha, las dos hermanas menores de Rigoberta se fueron en efecto con la guerrilla.

El esquema fue el mismo en numerosos pueblos. Los testimonios de narradores de la comunidad de la Estancia explican también como la mayor parte de los jóvenes fueron a reunirse con los guerrilleros.

La adhesión de una proporción relativamente importante de la población indígena a una guerra revolucionaria es un fenómeno sin precedentes en el contexto latinoamericano. El CUC se había afirmado como un componente de un frente político de oposición y no como un simple sindicato. Sin embargo, a partir de 1980 sobre todo, la eliminación sistemática de los líderes sindicales le obligó a pasar a la clandestinidad. Unos acontecimientos (como la quema de la embajada de España) hicieron que a muchos militantes no les quedó más que la solución de optar por la lucha armada. De la misma manera los supervivientes de las masacres en las aldeas, a menudo tomaban semejante decisión. Aunque las cifras varían se suele considerar que en 1981-1982 el conjunto de la guerrilla guatemalteca totalizaba unos 6000 combatientes y se evalúa la población de sus bases de apoyo a más de 250 000 personas, entre las cuales unos miles tan sólo disponían de algunas armas aunque malas y anticuadas⁶⁰.

Frente a un fenómeno histórico nuevo, como lo fue la actuación de los Indios en las filas de la guerrilla, la historia de vida aporta la posibilidad de ir más allá de la simple constatación o evaluación. Revela las causas de dicho fenómeno a través de todos los esquemas de pensamiento que condujeron a una masa de gente a adoptar semejante actitud. Y fuera de las polémicas que suscitaron las estrategias de las organizaciones guerrilleras, es la actitud de los Indígenas frente a la problemática planteada por la lucha armada la que queda explicada en gran parte por Rigoberta.

Su relato permite comprobar el encadenamiento de los hechos a la par de la evolución de las mentalidades: los dos aspectos son inseparables. Además al evocar las trayectorias de los diferentes miembros de su propia familia, Rigoberta ofrece un panorama completo de las actitudes posibles de los Indígenas en aquellos años.

⁶⁰ Cf. Y. Le Bot. *Op. cit.*, p. 195.

Aunque la figura del padre domina el relato de Rigoberta, las actividades de la madre son también muy interesantes para comprender estos fenómenos. Ella fue la primera de la familia en prestar ayuda a los guerrilleros. Este dato es importante pues conviene recordar que ella desempeñaba un papel fundamental, no sólo en la familia, sino también en la comunidad de Chimel de quién era "señora elegida" o "principal", lo cual le confería un gran peso moral entre los demás indígenas. Además ella era la encarnación de la tradición quiché por muchos aspectos. Sentía mucho afecto por la gente de la comunidad (en la que también tenía función de partera) pero esos sentimientos eran inseparables de su apego a la naturaleza, plantas y animales. Siguió las enseñanzas de un chimán, es decir que Rigoberta la considera como depositaria de la sabiduría indígena. Por eso es tanto más importante fijarse en la evolución de esa mujer que entregó simbólicamente la ropa de su hijo muerto a los guerrilleros, antes de dedicarse a una nueva etapa de su vida. Eligió como forma de compromiso, lo que podríamos llamar un trabajo de concientización a través de distintos lugares del país, en diferentes comunidades y etnias. Volvió a Chimel después de la detención de varias personas, pensando que su comunidad la necesitaba de nuevo, y entonces fue cuando cayó a manos del ejército. La vida de esta mujer muestra hasta que punto la labor de apoyo de parte de la población a la guerrilla o incluso el hecho de luchar en sus filas no estaba en contradicción con unas mentalidades sin embargo muy apegadas a la ley de los antepasados. En un momento dado hubo coincidencia entre tradición y lucha armada. Esto no es comprensible sin la conjunción de diferentes fenómenos de etnoresistencia que hemos intentado analizar. Así Rigoberta aporta informaciones imprescindibles que contradicen la idea que la guerrilla habría seducido tan sólo a los jóvenes deseosos de romper con la tradición en la corriente de modernidad que cuestionaba "la costumbre". Incluso si, por motivos obvios como la dureza de las condiciones de vida en la montaña, los jóvenes se unieron más fácilmente a la guerrilla, el apoyo de la población se hizo a partir de todas las categorías de edad.

En ningún momento Rigoberta pone en tela de juicio la lucha armada, incluso si sabe perfectamente que la presencia de la guerrilla es el gran pretexto del ejército para torturar o masacrar a la población. Ella muestra como llegaron a este último recurso para defender sus vidas.

La salida para la montaña era ritualizada para que, incluso en esta situación límite, los miembros de la comunidad que optaban por esta forma de lucha, pudieran contar con un apoyo moral: el no haber roto con su cultura. La ceremonia que se celebraba en dicha circunstancia se parecía a los ritos que tienen lugar cuando un miembro de la comunidad siente que se va a morir.

*"La misma ceremonia que hace el muerto antes de morir, con su familia, lo hace el indígena antes de ir a la montaña en el caso de que sucediera algo, sirve para pasar sus secretos antes de irse a la guerrilla."*⁶¹

Estas prácticas ilustran la voluntad de adaptar el comportamiento a las normas culturales en cualquier circunstancia de la vida. La lucha armada es una etapa nueva pero el rito impide que haya ruptura total. Así se efectúa el paso a otra época que integra el presente de manera que forme parte de un todo histórico según el concepto maya-quiché del tiempo y la historia.

De la misma manera la familia de Rigoberta en el momento de dispersarse asiste a una ceremonia de despedida que le brinda la comunidad de manera que el nuevo compromiso de cada uno conserve una coherencia con las leyes de la costumbre. Esta coherencia la asegura la comunidad al ritualizar la despedida. La descripción de la fiesta, que se da a una hora simbólica, en la que se vuelven a sacar los instrumentos de música tradicionales y se da la palabra a todos los que se van, funciona como un rito de paso a nuevas formas de existencia que se encuentran así justificadas, adaptadas a las exigencias de defender la vida por nuevos medios.

Este conjunto de ceremonias demuestra la gran capacidad de adaptación de esta cultura forjada en una resistencia de siglos destinada a oponerse a la cultura dominante. Sin duda este sentimiento de continuidad a través de las épocas es el que animaba a Rigoberta cuando decía:

"No hay ninguna contradicción entre la vida secular del indígena y lo que ofrece la Revolución" (⁶²).

Se puede pensar que este sentimiento fue él de los indígenas que, a lo largo del período 1975 - 1985, optaron por esa forma de lucha. Sin la cronología de todas las etapas evocadas en el relato, sería imposible comprender esta afirmación de Rigoberta. El relato de su vida en el seno de una comunidad muestra como unos elementos tradicionalmente considerados como antagónicos logran conciliarse, fundirse para dar coherencia a una reflexión y a diversas formas de acción.

Sin embargo si hubo coincidencia en una etapa dada entre los movimientos armados y los indígenas que constituyeron el grueso de sus tropas, el análisis del relato de Rigoberta pone de manifiesto una discrepancia en las finalidades. Tanto los manifiestos del CUC como las reivindicaciones de las CPR coinciden en sus finalidades: *"Posesión y usufructo real y garantizado de sus tierras; seguir conservando su unidad e identidad étnico-cultural y*

61 E. Burgos. *Op. cit.*, p. 228.

62 C. Alba: "Yo, Rigoberta, nunca hemos reconocido a un gobernante como representante nuestro", *Diálogo Social*, oct. 1983, n°161, p. 37.

*terminar para siempre con los abusos, atropellos, masacres y robos que han sufrido por la acción represiva del Ejército de Guatemala."*⁶³

No se trata como se ve de tomar el poder, lo cual era, en cambio, el objetivo de los dirigentes de las organizaciones guerrilleras. En el mismo orden de ideas, Rigoberta habla de transformación de la sociedad que asegure a los indígenas el respeto de su modo de vida, (lo cual implica la posesión de las tierras) en una relativa autonomía, lo cual no formaba parte de los proyectos de sociedad de los movimientos revolucionarios que no abordaron netamente la cuestión indígena y contaban más bien con su integración en una futura sociedad socialista.

Muchas formulaciones de Rigoberta dejan pensar que la finalidad de la lucha era menos ambiciosa. En un primer tiempo, se trata de resolver los problemas más urgentes.

*"Y como decía, llegará un momento en que las condiciones sean diferentes. Cuando todos seamos, quizá no felices estando en una buena casa pero por lo menos no veamos más a nuestras tierras llenas con sangre y sudor."*⁶⁴

Cuando evoca la muerte de su padre y de sus compañeros en la Embajada de España, afirma también que *"ni siquiera ambicionaban un pedazo de poder"*.

O sea que hubo divergencia en cuanto al objetivo final... El relato de Rigoberta no aborda a fondo esta cuestión pero sí informa claramente sobre los móviles que llevaron a los indígenas a unirse a la guerrilla, lo cual es fundamental para comprender una etapa clave de la historia reciente de Guatemala que, a pesar del fracaso de la guerrilla, dejó una huella profunda en el panorama social y político del país.

Rigoberta participa de la actitud global de una parte, por lo menos, de los indígenas que ya no se dejan manipular tan fácilmente y se niegan a ser dirigidos por unos líderes que no habrían sido elegidos por ellos. Adquirieron en aquellos años de lucha la capacidad de negarse a ser tratados como personas menores de edad, incapaces de pensar y de orientar sus vidas. A través de la lucha bajo cualquiera de sus formas, el indígena intentó anular esta distorsión que vivía de manera perpetua para volverse dueño de su vida y reconstruirse una personalidad que se afirmara liberándose de esa dualidad que hemos analizado al principio de este estudio.

Sin embargo, a pesar de todos los intentos por vivir los acontecimientos sin ruptura definitiva, ¿cómo ciertos elementos culturales no se habrían perdido? Cuando empeoró la represión, los indígenas ya no pudieron celebrar sus ceremonias, ritos y fiestas y vivieron dolorosamente esta pérdida. Las diferentes alteraciones del modo de vida trastornaron

63 *Diálogo Social*, n°175, febrero de 1985, p. 47.

64 E. Burgos. *Op. cit.*, p. 251.

seguramente el conjunto de unas prácticas imprescindibles para la transmisión de la cultura, lo cual tuvo que repercutir sobre la formación de la identidad cultural de los más jóvenes. En este dominio seguro que fueron afectados tanto los refugiados que pasaron la frontera como los miembros de las CPR, por ejemplo las que todavía sobrevivían el año pasado en el Ixcán.

El relato de Rigoberta, como todo documento con valor sociológico, etnológico e histórico, está fechado. Nos deja por eso frente a numerosas preguntas en cuanto al porvenir del pueblo indígena... La creación de varias asociaciones de defensa atestiguan sin embargo una vitalidad real⁶⁵. La rebelión de Chiapas iniciada el 1 de enero de 1994, es otro ejemplo de la combatividad, si bien en otro territorio, en la misma área maya.

A pesar del trauma colectivo de los años de guerra, la sociedad indígena parece reestructurarse a través de un nuevo dinamismo de los mecanismos comunitarios aunque muchos problemas no hayan sido resueltos, empezando por la cuestión agraria.

La posesión de la tierra sigue siendo la principal reivindicación en todos los países y el método biográfico pone en evidencia la lucidez de los indígenas que se saben definitivamente amenazados en su modo de vida si no obtienen el reconocimiento de sus derechos sobre la tierra. El vínculo con el entorno, el espacio asegura la supervivencia cultural y no sólo material pues es el único lugar donde la reproducción de su modo de vida es todavía posible. Privarles de la tierra equivale a obligarles a dispersarse definitivamente. El elemento vulnerable de estas sociedades tradicionales aparece en todos los relatos indígenas. En realidad no es la cultura la que dificulta su vida como lo pretenden quienes sólo ven en ella un arcaísmo, sino la imposibilidad de sobrevivir si se les priva de una extensión de tierra suficiente. El éxito de la experiencia de Mayalán (Maya Land), antes de las masacres cometidas en sus pueblos, es una prueba entre otras de la capacidad de "modernidad" de la sociedad indígena siempre que le den los medios de base y la libertad suficiente para organizarse.

La fractura de la sociedad guatemalteca se vio reforzada por el miedo que hizo estragos, no sólo del lado indígena sino también del lado de la población blanca y ladina que se sintió seriamente amenazada al principio de los años ochenta. La cuestión de la integración del pueblo indígena queda pendiente aunque se nota una progresión en el reconocimiento legal reciente de su existencia y de sus derechos...⁶⁶.

⁶⁵ Citemos CONAVIGUA (Coordinación Nacional de Viudas de Guatemala) creada en 1988, el GAM (Grupo de Apoyo Mutuo), las asociaciones de refugiados, y sobre todo el CERJ (Consejo de Comunidades Etnicas Runujel Junam) también creado en 1988.

⁶⁶ El Acuerdo sobre Identidad y Derechos Indígenas fue firmado el 31 de marzo de 1995. Supone una modificación de la Constitución que por fin reconoce que Guatemala es "una nación multiétnica, pluricultural y multilingüe".

Se nota que la presencia de los indígenas en el escenario sociopolítico, a través de sus organizaciones, marca un paso adelante definitivo en la medida en que obliga a pensar en términos nuevos la cuestión de la participación de estas poblaciones a la vida del país, siempre que se tome en cuenta su especificidad cultural.

A este respecto las historias de vida de narradores indígenas, además de ser una fuente de información y por lo tanto una pista de estudio particularmente valiosa sobre una época, consiguen finalmente trascender los contextos sociopolíticos de sus países respectivos para formular las preguntas más importantes en cuanto al porvenir de esas sociedades.

En lo que precede aparece el valor heurístico de la historia de vida para la comprensión de una etapa de la evolución de la sociedad indígena guatemalteca. Otros enfoques son posibles y quisiera evocar aquí aunque sea una de esas pistas de estudio.

El análisis del relato de un individuo aclara la articulación entre identidad individual e identidad colectiva. Hemos visto como la identidad colectiva es perceptible a través de un conjunto de valores que confieren todo su sentido a las prácticas reinterpretadas en un sistema simbólico en el que se elabora continuamente la memoria del grupo. Gracias a este proceso, la continuidad establecida con la experiencia pasada da su pleno significado a las experiencias presentes. ¿Cómo en este contexto el individuo emerge como personalidad, cómo forja su propia identidad? Esta pregunta suscita otras más, sobre todo cuando el investigador o simplemente el lector se encuentra frente a personalidades particularmente fascinantes como lo pueden ser Rigoberta Menchú, pero también Domitila Barrios, boliviana, o Gladys Báez, nicaragüense y muchos otros narradores que se hayan vuelto famosos o sigan desconocidos del gran público. Entre los millones de personas que viven o mejor dicho sufren las mismas condiciones de vida que parecen condenarlos irremediabilmente al silencio y al anonimato, ¿cómo emergen esas individualidades hasta desempeñar a veces un papel en el escenario político nacional e incluso internacional en algunos casos?

El método biográfico brinda la posibilidad de distinguir lo que el sociólogo F. Ferrarotti llama "lo dado" y "lo vivido". Es decir que la superficie discursiva de los relatos describe las experiencias personales: "lo vivido". Pero profundizando el análisis, es posible descubrir cómo se sitúan estas experiencias en el marco de las características estructurales objetivas en el que los individuos y los grupos primarios viven y actúan. Este tipo de enfoque descubre, por una parte, las tensiones o incluso los conflictos que atraviesan el tejido social y por otra parte las estrategias individuales o colectivas desplegadas en este contexto. A partir del relato de Rigoberta Menchú hemos puesto de realce, en lo que precede, algunas de esas tensiones que se dieron entre grupos sociales distintos y entre la masa indígena y el poder central simbolizado por el ejército. Es decir que en este primer enfoque hemos seguido la vía señalada por la misma Rigoberta: al denunciar los abusos cometidos contra su pueblo, nos entrega todo un material que permite el estudio de los fenómenos de resistencia. Pero también se puede estudiar

otro aspecto que quizás fuera secundario para ella, pero que no deja de ser muy interesante. Su relato revela también el nacimiento y desarrollo de su identidad a través de la relación dialéctica que se establece entre "lo dado", (o sea la situación objetiva particularmente compleja en la que le tocó vivir por ser indígena guatemalteca) y su manera de adaptarse que se manifiesta en sus decisiones y actuaciones personales (lo vivido).

El vínculo entre memoria e identidad constituye uno de los problemas que la historia de vida permite abordar sino resolver. La manera de elaborar un relato no es neutral; es el producto de una reflexión a la vez consciente e inconsciente que tiende a presentar una totalización de la vida encontrándole una coherencia. Este trabajo sobre la memoria es particularmente complejo en el caso de Rigoberta puesto que ella, (al contrario de muchos narradores que simplemente deciden contar su vida tras la solicitud de un investigador) tenía una finalidad bien determinada al confiar el relato de su vida a la etnóloga E. Burgos. Se trataba, desde el exilio, de prolongar por una vía nueva sus actividades de militancia: contar su vida era, ante todo, ser el portavoz de su pueblo, es decir defenderlo por otra vía: la palabra y la publicación.

Esto explica la formulación de lo que se suele llamar "la cláusula de apertura" del relato, es decir la formulación de la idea que sirve de eje para la reflexión que supone la elaboración del relato de vida: *"Quisiera dar este testimonio vivo que no he aprendido en un libro y tampoco he aprendido sola ya que todo esto lo he aprendido con mi pueblo y es algo que yo quisiera enfocar... Mi situación personal engloba toda la realidad de un pueblo."*⁶⁷

Estas frases son fundamentales para entender el objetivo de Rigoberta, sin embargo vamos a ver que paulatinamente, conforme va contando sus recuerdos asistimos a un auténtico proceso de individuación que desemboca sobre el compromiso personal, prueba de la madurez de Rigoberta, aunque esta palabra pueda sorprender refiriéndose a una chica que en aquel entonces tenía tan sólo 23 años...

El éxito de este libro y su gran difusión se deben ante todo al hecho que Rigoberta consiguió alcanzar el objetivo que se había fijado: presentar su cultura y denunciar los abusos cometidos contra los indígenas. Sin embargo el interés del libro se encuentra increíblemente reforzado por la estructuración del relato, porque con mucho acierto Rigoberta adoptó la forma de la historia de vida y no la del simple testimonio sobre unos aspectos puntuales. Es decir que el relato no tiene la forma fría de un reportaje que podría denunciar los mismos hechos. Tampoco se trata de una monografía sobre una etnia tal como la podría presentar un etnólogo y tampoco es únicamente una psicobiografía como lo pueden ser otras historias de vida: encierra todos estos aspectos y sin embargo es otra cosa, una creación única. Su originalidad y su impacto sobre el lector provienen justamente de la esencia misma del género de la historia de vida cuando es particularmente lograda, lo cual es el caso de este relato. Se debe a que se

67

E. Burgos. *Op. cit.*, p. 21.

imbrican constantemente los dos polos de esa relación dialéctica que hemos evocado más arriba.

Por ejemplo el relato de la niñez engloba a la vez la evocación de las actividades y de los diferentes ritos relacionados con esta etapa de formación de cualquier niño indígena, pero también intervienen los recuerdos personales de la narradora, es decir sus reacciones frente a las situaciones concretas que le tocó vivir. En esa dualidad de elementos descriptivos y narrativos emerge poco a poco la personalidad de Rigoberta.

Cualquier narrador de historia de vida elige, sin darse cuenta a menudo, una modalidad de relato que proviene de los diferentes dominios culturales conocidos por él. En Europa, como en América, se da el caso, por ejemplo, de narradores que emplean formas discursivas netamente relacionadas con la novela, incluso la novela rosa, o ciertas técnicas propias del cine. Es decir que la historia de vida también se caracteriza por diferentes "puestas en escena" del personaje del narrador. Constituyen otro aspecto revelador de su personalidad y de los vínculos que establece con su universo cultural, revelado por la elección de los referentes. Rigoberta se presenta siempre determinada por su identidad como indígena, es decir que sus referentes son la identidad colectiva. Sin embargo, en un proceso paralelo se asiste a la elaboración de su identidad como individuo único. Evocaremos tan sólo unas etapas de este proceso que se inicia ya en los primeros capítulos del relato a pesar de su deseo reiterado de hacer comprender al lector ante todo la riqueza y la originalidad de la cultura quiché.

Algunas características de la vida de su familia y de su comunidad fueron para la niña el descubrimiento de una forma de determinismo que pesaba sobre ella por el mero hecho de ser indígena. Es decir que Rigoberta va describiendo las condiciones de vida de los indígenas en general, sin poder separar esa evocación de las circunstancias en que ella las vivió por experiencia propia. Descubre muy temprano, fuera de las relaciones interpersonales bastante armoniosas de su aldea, la otra cara de la condición del indígena con los diferentes sufrimientos y vejaciones de los meses vividos en las fincas o cuando acompaña a su padre a la ciudad. Son episodios que marcan profundamente a la niña que siente, por su padre en particular, a la vez un cariño inmenso y un gran respeto: verle despreciado y humillado por los ladinos en numerosas ocasiones, es particularmente doloroso para ella. Ese drama profundo forja paulatinamente su carácter. En un primer tiempo refuerza su deseo de ayudar a sus padres en las fincas, como si por su trabajo se solidarizara aún más con ellos para probarles su respeto a pesar de la imagen degradada que descubre de ellos a través del contacto con los ladinos. Así empezó a trabajar a los ocho años, época en que sitúa su primera toma de conciencia de los mecanismos de explotación y marginación del indio.

*"Entonces ante esto, pues, yo me sentía muy inútil y cobarde de no poder hacer nada por mi madre, únicamente cuidar a mi hermanito. Y así es cuando a mí me nació la conciencia, pues."*⁶⁸.

Elizabeth Burgos acertó al utilizar esta última frase como título, pues paralelamente a las múltiples facetas del libro en dominios tan variados como la etnología, la historia, la política etc., se trata también del relato de un despertar precoz y de una trayectoria fascinante que une la niña inquieta de ocho años de este relato a la mujer galardonada con el premio Nobel de la paz en 1992.

La evolución se hace a partir de desgarramientos sucesivos debidos a diversos acontecimientos dramáticos y situaciones angustiosas que no viene al caso enumerar aquí. Pero sí conviene señalar los aspectos originales e imprevisibles de sus reacciones. Es decir que en su caso, la acumulación de desgracias no va a desembocar en la sumisión a lo que podría verse como una fatalidad. Quizá sea este el primer paso que la diferencia de la mayor parte de la gente de su misma condición... A los trece años tras la muerte de su amiga intoxicada en la finca por las fumigaciones que se hacían sin preocuparse de la presencia de los trabajadores, Rigoberta recuerda un período de gran desconcierto y ansiedad que provoca una reflexión intensa.

*"Desde ese tiempo, no sé, pero yo me sentía desgraciada en la vida porque pensaba que sería de la vida de uno cuando fuera grande...Yo tenía un miedo a la vida... Para mí no había ninguna salida para que yo no viviera lo mismo que viven todos, que sufren todos...¡Ay Mamá, yo no quiero vivir! ¿Por qué no me mataron cuando era niña?"*⁶⁹

Esas reacciones, comprensibles por supuesto, marcan sin embargo el principio de una rebelión. Doble de cierta manera, rebelión contra las condiciones objetivas de vida que no acarrear sino sufrimientos y desdichas, pero también rebelión contra un aspecto de la educación indígena. En varias ocasiones, cuando se refiere a los ritos que ritman la niñez, la adolescencia e incluso marcan las ceremonias del matrimonio, Rigoberta menciona la preparación psicológica efectuada tanto por los padre como por otros miembros de la comunidad. Siempre se formula la idea que volverse adulto equivale a vivir en el sufrimiento físico y moral de manera ineludible. Es también otra manifestación de la capacidad de resistencia: la necesidad de integrar esta realidad desde la infancia para saber sobrellevarla y seguir viviendo. Pero Rigoberta en esa etapa no puede admitir esta fatalidad y se ve claramente que rechaza la eventualidad de seguir pasivamente el mismo camino de sufrimiento. De aquella etapa también viene su decisión de no casarse, de no tener hijos, que años más tarde sería

68 Ibid., p. 55.

69 Ibid., pp. 114-115.

doblemente justificada por su compromiso a la hora de dedicar su vida a diversas actividades a favor de los suyos.

Tras un período de desconcierto muy grande, recuerda sus reacciones mucho más vitales y su deseo de encontrar salidas a una situación que no se resignaba a aceptar. Necesitaba un auténtico proyecto de vida y por eso decidió, como lo hemos visto, aprender el castellano, ahondar su capacidad de reflexión, ser cada vez más activa como catequista o tomando parte en las actividades de auto-defensa de la aldea.

Otra narradora de una historia de vida decía: "*La historia es la que va comprometiendo a la gente...*"⁷⁰ Es cierto que este fenómeno se puede observar al analizar el encadenamiento de los acontecimientos y las reacciones sucesivas de Rigoberta. Proceso complejo que no se hace sin momentos de desesperación o de duda hasta llegar a la adecuación entre la certidumbre de la legitimidad del compromiso sindical, político y religioso y la conciencia de realizarse plenamente en tanto que ser humano a través de este objetivo.

Se trata por supuesto de un largo proceso de individuación que sólo podemos resumir en este corto estudio; Rigoberta habla en nombre de los suyos y emplea de manera casi permanente el "nosotros los indígenas" que se refiera a su familia, a la comunidad o al pueblo indígena⁷¹. La forma de lucha que elige la obliga a salir de su comunidad y a vivir en diferentes sectores del país. Así se afirma, paralelamente a la conciencia omnipresente de pertenecer a una identidad colectiva, la emergencia de la identidad personal. Esta evolución se revela bajo distintas formas. Una valoración de sí se desprende de ciertos fragmentos del relato y contrastan con formulaciones anteriores. Se ve claramente que asume su vida sola, sin el apoyo afectivo de la familia o de la comunidad a pesar de ser muy joven todavía.

*"Desde en ese tiempo, mi comunidad estaba organizada. Yo no podía ya estar allí porque no tenía un papel importante que asumir en mi comunidad... Con un papel de dirigencia o de una persona principal que tiene que decir todas las cosas, no había espacio. Entonces yo me decidí a salir de la comunidad, ir a otra comunidad a enseñar..."*⁷²

Esta decisión pone de manifiesto la conciencia muy arraigada de tener que cumplir una misión personal. Incluso si la motivación es el deseo de ser útil a los suyos, es cierto que una nueva etapa se inicia que corresponde a la afirmación de su personalidad. Las actividades como

70 M. Randall. *Todas estamos despiertas. Testimonio de la mujer nicaragüense hoy*, México, Siglo XXI, Historia Inmediata, 1985, p. 211, relato de Hermana Marta.

71 Sin embargo, en los capítulos que se refieren a sus actividades con el CUC, Rigoberta descubre otra comunidad más amplia, la de todos los guatemaltecos pobres ya que empieza a convivir con ladinos que luchan al lado de los indígenas.

72 E. Burgos. *Op. cit.*, p. 166.

militante del CUC, además de acelerar ese proceso de individuación, aportan cierta valoración personal necesaria para entender como se forja esa fuerza de carácter que se desprende más particularmente del final del relato.

"Los compañeros me dieron responsabilidades también de acuerdo a mis capacidades. Entonces tenía un montón de responsabilidades en la lucha." ⁷³.

La evolución es muy grande si comparamos con la niña que fue. La influencia del padre en la formación de su personalidad fue decisiva.

"Lo que pasó es que yo fui muy tímida de niña. Era muy humillada...me sentía muy insegura de hacer muchas cosas. Mi papá trataba de sacarme de todo eso...Cuando él se reunía con la gente, me elegía a mí, en primer lugar, para que dejara de guardar mis opiniones... Entonces mi papá me enseñaba a hablar." ⁷⁴

La comparación entre esos recuerdos de diferentes etapas de la vida hacen resaltar toda la distancia recorrida antes de poder afirmar una personalidad a través del compromiso. A nivel de las formas discursivas, se observa paralelamente a esa evolución el empleo mucho más frecuente del "yo", incluso si el "nosotros" sigue siendo el eje de las motivaciones del compromiso. En ningún momento, trata de explicar su trayectoria únicamente en base a sus cualidades personales. No vacila en evocar los momentos de duda, de miedo, o los azares que a veces permitieron que escapara de la muerte.

Ahora bien, una impresión de coherencia global se desprende del relato. Coherencia real pues la personalidad de Rigoberta es la de una persona fuertemente estructurada por una cultura tradicional y a la vez con muchas inquietudes intelectuales y morales que se manifiestan en su deseo permanente de ensanchar su visión de los acontecimientos o de los mecanismos de su sociedad. Sin embargo esta coherencia debe ser relacionada también con el proceso de elaboración de una historia de vida. Pues si Rigoberta era todavía desconocida sabía perfectamente cuan excepcional era el camino que la había llevado de la aldea de Chimel al piso parisiense donde grabaron su historia de vida. Por lo tanto como la mayoría de los narradores, ella intenta destacar el hilo conductor de su vida. Por eso procura evocar sus reacciones y sentimientos de niña dentro de una lógica explicativa de las diferentes etapas de su toma de conciencia de la situación del mundo indígena, tan decisiva para el compromiso de la joven y luego de la adulta. Es decir que la evaluación - a posteriori - de los acontecimientos es obligatoriamente diferente de la que fue contemporánea de los hechos. Todo el complejo sistema de sentimientos vividos en el pasado lo transmite una persona en realidad "diferente",

73 Ibid., p. 194.

74 Ibid., p. 219.

ya que evolucionó al correr de los años. La memoria no puede desprenderse del presente para reconstruir el pasado.

Ahora bien los esfuerzos del narrador por recuperar el estado de espíritu, las sensaciones, los sentimientos de un momento pasado de su vida son perceptibles en la narración. Rigoberta es a la vez narradora y personaje de su relato. Pero la situación de enunciación es más compleja aún y tiene que ver con la especificidad del material biográfico. El "yo-personaje" no es único, corresponde a las diversas imágenes del "yo-objeto del discurso", en los recuerdos de las principales etapas de la vida. A esta etapas, el enunciador, procura hacer corresponder nuevos narradores a los que da la palabra, de cierta manera; son las representaciones que se hace de sí mismo en diferentes épocas de su vida. Así, en los relatos de niñez, es frecuente notar un cambio de narrador equivalente a un cambio de perspectiva: el "yo-niño" se vuelve no sólo personaje sino también en la medida de lo posible narrador. Este fenómeno es perceptible en la formulación a veces infantil debida al empleo de cierto vocabulario o ciertos giros del habla de los niños.

Rigoberta utiliza inconscientemente estos procedimientos, en particular cuando recuerda la época en que trabajó de criada o sus primeros viajes a la ciudad a las oficinas del INTA: *"Cuando entramos allí, no hagas bulla, no hables, decía mi papá. Entramos ahí y cuando veo a mi papá se quitó el sombrero y casi medio se hincó delante del señor y que tenía una mesa bastante grande y que estaba escribiendo a máquina. Otra cosa, soñaba siempre con la máquina. Cómo es posible que le sale un papel y que se escribe. No sabía qué pensar de toda esa gente. Pero yo pensaba que son gentes importantes porque mi papá se quitaba el sombrero y los saludaba de una forma muy humilde."*⁷⁵

En este fragmento aparecen estas características de todas las historias de vida. Durante breves instantes, Rigoberta adulta devuelve la palabra a la niña, recupera así los pensamientos ingenuos de la época. Los cambios de tiempos y la yuxtaposición a veces en la misma frase del pasado y el presente son también reveladores de esos cambios implícitos de narradores. No habría que atribuir estas características a un dominio aproximativo del castellano (Rigoberta evoca con mucha sencillez sus dificultades con este idioma que hablaba tan sólo desde hacía tres años cuando grabó su relato). Son mecanismos inconscientes que aparecen en todas las historias de vida, por lo menos cuando el narratorio ha sabido conservar al relato publicado las características esenciales de la oralidad.

Según un procedimiento similar los diálogos que interrumpen la forma narrativa, o los fragmentos de frase en estilo directo como en el ejemplo precedente parecen devolver la palabra a los personajes del relato. Suelen corresponder a momentos en que la memoria reactualiza poderosamente ciertas escenas, a menudo escenas claves (*"Ay, Mamá, no quiero*

75 Ibid., p. 53.

vivir... como lo hemos visto en otra cita). El empleo del estilo directo, técnica clásica del arte de contar, sirve también como indicador de verificación, confiere más autenticidad al relato y más vida. El uso de esta forma corresponde también a una reactivación más fuerte de la memoria. El narrador parece vivir de nuevo aquellos momentos del pasado con una intensidad mayor que pone en evidencia la fuerza de los recuerdos y los sentimientos que reactualiza o libera en parte. Además conviene pensar que en la elaboración oral del relato, la voz del narrador desempeña otra función: vuelve a establecer, a través del tiempo y el espacio, la relación con las personas simbólicamente presentes en el relato. Este vínculo establecido de manera momentánea y frágil es fundamental a la hora de comprender el impacto del relato sobre el propio narrador y sobre el lector más tarde.

Por eso Elizabeth Burgos evoca el sufrimiento de Rigoberta y la necesidad a veces de interrumpir la grabación en los momentos de evocación de recuerdos particularmente dolorosos. En todos estos procesos está también la clave de la impresión imborrable que suelen dejar ciertas historias de vida y en particular la de Rigoberta. El lector se emociona no sólo a causa de los hechos reales a los que se refiere el narrador sino también por estos procedimientos empleados que le sumergen sin posibilidad de crear una distancia, en otra realidad profundamente humana, impidiendo que permanezca insensible.

Por eso la situación psicológica del narrador a la hora de construir su relato tiene que tomarse en cuenta: su situación material, moral, afectiva, presente influye sobre la producción de su relato. Las muertes recientes de los parientes de Rigoberta, que ella no podía haber asimilado, la conducen a evocar en múltiples ocasiones la figura del padre o de la madre, a veces fuera de la cronología del relato. Con toda evidencia Rigoberta, como otros narradores, pone su vida en perspectiva a partir de su situación presente.

Por lo tanto, la producción de la historia de vida tiene que verse como el punto de contacto entre dos temporalidades y a veces tres cuando el narrador es joven: pasado, presente, y proyección hacia el porvenir.

Además el relato, por ser inseparable de los fenómenos de reactivación de la memoria, se hace según algunos criterios de selectividad que tienen que ver con la situación de enunciación. Aparentemente el narrador se sitúa en una relación dual, frente al narratario. Pero en el caso de Rigoberta cuya finalidad era dar a conocer su relato, su interlocutor no era sólo el narratario sino un público de lectores potenciales. La idea de un público implica a su vez cierta actitud de parte del narrador, pues se plantean varios problemas. El deseo de justificación y de ejemplaridad se ve reforzado por la conciencia de tener una responsabilidad moral frente al pueblo indígena cuyas características e historia reciente desea presentar, pero hasta cierto punto.

*"Pero sin embargo, todavía sigo ocultando mi identidad como indígena. Sigo ocultando lo que yo considero que nadie sabe, ni siquiera un antropólogo, ni un intelectual, por más que tenga muchos libros, no saben distinguir todos nuestros secretos."*⁷⁶

Este trabajo de selección está muy presente en el relato de Rigoberta que evoca varias veces la dificultad de presentar su cultura y de explicar su historia reciente particularmente atormentada. Sabe a veces encontrar la distancia necesaria para evocar sus aspectos más negativos. Se refiere por ejemplo al problema del alcohol sin minimizar los estragos que provoca en la población indígena. Como siempre, ilustra el problema global a través de su experiencia personal. Recuerda que a veces sus padres descubrían a la hora de marcharse de la finca que habían trabajado casi en vano, pues los gastos - entre ellos los de alcohol - correspondían casi al sueldo que esperaban cobrar. En este mismo orden de ideas, evoca también las tensiones en el seno de la familia, entre los hermanos, con las cuñadas o entre sus padres. Otro hecho grave que tampoco silencia Rigoberta es que su hermanito detenido y quemado en la plaza de Chajul fue denunciado por un miembro de su propia comunidad.

Esta actitud lúcida de Rigoberta confiere todavía más peso a su propósito; sabe evitar la trampa que consistiría en transformar un alegato en una ciega apología de su cultura. El relato permite en todo momento estudiar como sus decisiones son una adaptación permanente a los acontecimientos a partir de una visión muy clara de los objetivos de su lucha. Así el relato autobiográfico engloba la historia personal que se funde en la historia del país en una complicada red de relaciones, revelando así diferentes perspectivas tanto de acercamiento a la visión de una época como al proceso de elaboración de la identidad del narrador.

Si bien el destino de Rigoberta Menchú es excepcional, ilustra sin embargo muchos aspectos de su cultura que, lejos de ser inmovilista, demuestra tener una gran capacidad para integrar nuevos elementos. Esta facultad tendría que desembocar sobre una mejor integración en la sociedad global, siempre que las clases dominantes se lo permitan...

En el prefacio a la edición francesa de otra historia de vida, la de Don Talayesva de la etnia Hopi de América del Norte, escribía Claude Levi-Strauss: *"El relato que nos ha dado posee un valor psicológico y novelesco que se basta a sí mismo. Aporta al etnólogo una cosecha de informaciones sobre una cultura ya conocida. Pero ante todo, el relato de Talayesva logra de inmediato, con una soltura y una gracia incomparables, lo que el etnólogo durante toda su vida sueña con obtener sin jamás lograrlo por completo: la restitución de una cultura "desde adentro", y tal como la viven el niño y luego el adulto."*⁷⁷

⁷⁶ Ibid., p. 271.

⁷⁷ D. Talayesva, L.W. Simmons.: *Soleil Hopi*, Prefacio de C. Levi Strauss. Paris, Plon, Col. Terre Humaine, 1982.

El relato de Rigoberta Menchú posee todos estos ingredientes pero encierra también otra dimensión que le confiere todavía un mayor alcance y explica su gran difusión: se trata de la historia de vida de un ser joven que habla en nombre de uno de los más antiguos pueblos del mundo para denunciar las atrocidades que se cometieron contra él y preservar su derecho a la vida, con la esperanza de que ciertas situaciones pertenezcan definitivamente al pasado.

*"Por eso nosotros somos marginados. Yo en mi caso he sufrido el marginamiento hasta lo más profundo de mi ser..."*⁷⁸

78

E. Burgos. *Op. cit.*, p. 70.

Edición

Marco Tulio Escobar Gómez

Coedición CEUR-DGEU

2,000 ejemplares

Primera impresión

octubre de 1996

CENTRO DE ESTUDIOS URBANOS Y REGIONALES
--CEUR--

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA
--USAC--

Edificio S-11; Tercer nivel
Ciudad Universitaria, 01012
Ciudad de Guatemala, Guatemala
Centro América

Teléfono FAX
(502) 2476-9853
(502) 2476-7701

(502) 2443-9500
Ext. 1155 y 1694

Correo electrónico:
usaceur@usac.edu.gt

<http://ceur.usac.edu.gt>