

TESTIMONIO Y VOZ INDÍGENA EN TRES TEXTOS

Aurora Camacho de Schmidt
Department of Modern Languages and Literatures
Swarthmore College
Swarthmore, Pennsylvania
Estados Unidos

Latin American Studies Association
XX International Congress

19 de abril de 1997
Guadalajara, Jalisco
México

Sube a nacer conmigo, hermano.

Pablo Neruda,
Las alturas de Macchu Picchu.

La conmemoración del quinto centenario de la llegada de Cristóbal Colón a la isla que él llamó Hispaniola en 1992 robusteció el movimiento continental de reivindicación indígena. Por primera vez en la historia las etnias de América se vincularon entre sí, sin atención a fronteras nacionales y lingüísticas: un hecho profundamente significativo que pudiera anunciar un cambio a gran escala.

Si nos atenemos a los censos nacionales, los pueblos nativos alcanzan unos cuarenta millones de personas,¹ que comparten rasgos comunes de pobreza, desempleo, carencia de tierra, falta de centros educativos y médicos, y marginación política y cultural en relación a los centros hegemónicos de cada nación. Pero a pesar de estas terribles características de abandono y miseria, los grupos indígenas se conocen también por la riqueza y enorme capacidad de resistencia de sus culturas, su cohesión comunitaria y su esperanza.

La historia de la literatura latinoamericana está casi vacía de textos indígenas entre el tiempo en que terminan las crónicas de la conquista y el día de hoy. La conversión de los pueblos originarios en súbditos de la corona española los despojó de la palabra como escritura. Las repúblicas libres, especialmente en sus proyectos más liberales, aumentaron esta enajenación al proponer sistemas de educación que tendían a incorporar a los indígenas a la sociedad nacional mediante la desindianización de los niños en escuelas en que el castellano era el único idioma de instrucción.

¹ Llegaban a unos 35 millones en los ochentas, según cuadros estadísticos publicados en *Indigenous People and Poverty in Latin America: an Empirical Analysis*. Washington, D.C. : World Bank, 1994.

Es interesante notar que es más fácil encontrar textos autobiográficos de esclavos de origen africano en el siglo diecinueve, que textos indígenas. La literatura indianista e indigenista de los últimos 120 años fue escrita por mestizos y blancos, más o menos encumbrados en la escala social. Aún cuando entre estas obras hay literatura muy valiosa (sería suficiente citar los casos de José María Arguedas o Rosario Castellanos), generalmente la representación de los indios está al servicio de proyectos ideológicos y literarios ajenos a ellos (Muñoz, 1982). Sus comunidades son vistas casi siempre desde fuera y desde arriba.

En este contexto histórico, la aparición de la literatura testimonial viene a crear un espacio nuevo en que, en forma compleja y problemática, se les presenta la posibilidad de un papel autorial a dos dirigentes indígenas, mujeres, que han sobrevivido actos atroces de represión: Domitila Barrios de Chúngara y Rigoberta Menchú. En una relación de co-escriptoras con dos mujeres extranjeras educadas en universidades, las dos dirigentes producen textos fascinantes que impactan la conciencia latinoamericana y viajan de inmediato a otros países, donde invitan la solidaridad internacional y se convierten en objetos de estudio universitario. Domitila Barrios de Chúngara, organizadora aymará, esposa de un trabajador de las minas de estaño de Bolivia, es co-autora de *Si me permiten hablar...* en 1976. El libro de Rigoberta Menchú, líder campesina quiché de Guatemala que llegó a recibir el Premio Nóbel de la Paz en 1992, se titula *Me llamo Rigoberta Menchú y asíme nació la conciencia*, publicado en 1983.

En forma muy distinta el Subcomandante Marcos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se encarga del frente verbal de la lucha en comunicados, cartas y postdatas que salen semanalmente de las montañas del sureste mexicano a los periódicos de la capital y a la Internet, desde enero de 1994 cuando estalla la insurgencia, hasta hoy. El "Sup" enmascarado no es indígena por nacimiento ni formación, sino por elección. Habiendo pasado diez años en la Selva

Lacandona, se identifica plenamente con las poblaciones de tzotziles, tseltales, tojolabales, choles, zoques, mams. En contraste con las co-autoras de Barrios de Chúngara y Menchú, la antropóloga venezolana radicada en París Elisabeth Burgos Debray y la periodista brasileña Moema Viezzer, que se autoeclipsan en sus textos, el Subcomandante Marcos crea con regocijo al personaje del "Sup" y le da un papel protagónico que él llama a menudo "narcisista". Sin embargo detrás de él están Tacho, Ramona, el Viejo Antonio, la Ana María, Toñita, Eva, Heriberto : comandantes, asistentes, niños. Ellos son la razón de la lucha armada y escrita. Y son indígenas.

Este breve trabajo explora la manera en que el testimonio llega a potenciar la formación de una voz autorial indígena, aprovechando la convergencia de fuerzas históricas de cambio, como la contracelebración del 92. Ya que en ninguno de estos tres discursos la autoridad indígena es inequívoca, sería iluminador entender en qué forma cada uno de ellos socava las presuposiciones del discurso hegemónico como lo haría un texto indígena "puro" y "directo", si tal cosa pudiera existir. También será importante explorar qué alianza de fuerzas sociales implica la mediación no indígena en la producción de significados que tienden a subvertir relaciones de poder. Hecha la pregunta en otras palabras: ¿es posible que un texto mediatizado por una persona que no es indígena y que tiene un alto nivel de educación sea capaz de preconizar un cambio radical del orden social que produjo su propio privilegio?

Entiendo que llamar "texto testimonial" a los comunicados del EZLN y a las cartas y postdatas del Subcomandante es estirar a todo lo que da la más amplia definición de testimonio. Pudiera ser que dentro del "retablo literario" y "plurigenérico", como lo llama Juan Pellicer (200) haya sólo una parte testimonial. En todo caso, sería apropiado equiparar el papel escribiente del Subcomandante Insurgente Marcos al de Burgos Debray y Viezzer: los tres son letrados, los tres simpatizan con la lucha obrera, campesina e indígena, y ninguno es indígena.

Los Documentos y comunicados del EZLN se refieren al mundo indígena mexicano como "el México del sótano":

Al México del sótano se llega a pie, descalzo, o con huarache o bota de hule. Para llegar hay que bajar por la historia y subir por los índices de marginación. El México del sótano fue el primero, cuando todo empezaba, el ahora México del sótano existía, vivía. El México del sótano es indígena porque Colón pensó, hace 502 años, que la tierra a la que llegaba era la India. "Indios" llamaron desde entonces a los naturales de estos suelos. El México del sótano es: mazahua, amuzgo, tlapaneco , . . . (2, 56)

y así procede a recitar el nombre de 52 etnias indígenas. El narrador se identifica con este mundo en un sinnúmero de momentos y a través de las más variadas estrategias narrativas. Un esfuerzo de legitimización especial se da en un comunicado que podríamos creer fue escrito por el Comandante Tacho, y está firmado solamente por el Comité Clandestino Revolucionario Indígena , la Comandancia General del EZLN. Es un texto escrito con las cadencias de los textos prehispánicos. Dice el hablante:

Desde el principio del año ha escogido nuestro andar armado y sin rostro la voz de un mexicano para que por ella hable nuestra palabra. Siendo clara la piel de este hombre y su paso anterior a estas tierras, vino a ser parte nuestra. Es su corazón indígena como cualquiera de nuestros muertos, y tiene el alma morena como la entraña de estos suelos. No es más lo que fue antes. No es ya él sino nosotros. . . Son sus ojos los nuestros, habla nuestra boca en sus labios, y van en sus pasos los pasos nuestros. El no existe, existimos nosotros. (2, 102).

Aquí el co-autor no-indígena es el que se ha desplazado para insertarse en el mundo de otros. Por el contrario Rigoberta Menchú, y no Elisabeth Burgos Debray, es la que sale de su medio en círculos cada vez más amplios: de la zona quiché a Guatemala, de Guatemala a México, de México a Estados Unidos y a Europa. Sale para hablar, para decir y "escribir". Como ha visto Francis Negrón-Mutaner (1993, 83), Rigoberta Menchú también desplaza su identidad, adopta una actitud autónoma frente a la cultura indígena, desobedeciendo algunos de sus cánones para poder cumplir su función, y está dispuesta a negociar la definición de sí misma (por ejemplo, aprendiendo español y contraviniendo las normas que su comunidad prescribe para las mujeres jóvenes) para llegar a las metas de su lucha.

Igualmente Domitila Barrios de Chúngara tiene que negociar graves ajustes a su identidad de esposa de un minero y madre de varios hijos, cuando la represión de una huelga la lanza repentinamente a un papel de dirigencia en un contexto a la vez cristiano y marxista. Su presencia en el Tribunal Internacional del Año de la Mujer en la Ciudad de México en 1975 significa la entrada en un espacio ajeno, en sentido opuesto al desplazamiento del Subcomandante Marcos. De hecho los episodios del libro que relatan esa visita enfatizan las fronteras entre las esferas de clase que la esposa de un minero boliviano se ha atrevido a cruzar (194-206).

La impresionante actividad de estas dos mujeres en medio del peligro y su capacidad de salir de sus comunidades las hace dirigentes destacadas. Aunque la estrategia testimonial suele subrayar la representatividad de la informante, es decir, aunque trata de comprobar que la historia que se cuenta es la historia de muchas mujeres y hombres indígenas, en realidad la capacidad de ser informantes y co-autoras es prueba de su salida del núcleo comunitario, su prominencia social. Por otro lado el Subcomandante Marcos se ha desplazado "hacia abajo" en la escala social, ha entrado al sótano de México, al "México profundo" de Guillermo Bonfil Batalla (1987), primero para escuchar y luego para escribir. Los indígenas que hablan por su boca sí son, exceptuando a algunos personajes muy próximos, una masa que sufre y lucha como lo relatan las cartas y las postdatas del Sup.

Mientras que Burgos Debray y Viezzer toman su papel editorial individualmente, sin menoscabo de sus sistemas de vida y en un marco académico, la capacidad interpretativa del Sup proviene de un rechazo activo de su medio social, una renuncia a su clase, que por demás es un acto colectivo, ya que el proyecto del EZLN abarca a varios actores políticos mestizos de la clase media (Tello Díaz, 1995), aunque sólo Marcos se dirige al público por escrito.

Cuando el crítico de arte John Berger sugiere en un libro que el acto de escribir y el de leer son *aproximaciones* a la experiencia, el Subcomandante Marcos le contesta que a veces no son

aproximaciones, sino *alejamientos* (2, 357). Toma el ejemplo de la foto ensangrentada de Alvaro, compañero de lucha que cayó en el combate inicial de Ocosingo. Para algunos, esa foto habla del desplome del proyecto macroeconómico del gobierno; para otros, dice el Sup, la foto es la medida de la distancia entre la realidad del lector, protegida y segura, y lo que pasa en ese mundo informe y salvaje de Chiapas. Con esto en mente, el narrador del EZLN no puede permitir ninguna ambivalencia en sus textos. No puede hacerse "transparente", como habrían querido hacerse Burgos Debray y Viezzer, y como quieren convencernos de que se han hecho. El texto del subcomandante provee su propia interpretación.

Marcos está hiperactivamente presente en el texto zapatista. Su exceso de presencia depende íntimamente de su total confianza en la escritura y en sí mismo como productor de un discurso. No así en el caso de las mujeres indígenas.

Para Rigoberta Menchú, la palabra escrita fue origen de suspicacia, recelo y hasta temor en sus años formativos. En el primer párrafo de su testimonio nos dice que no aprendió lo que va a decir en un libro, contraponiendo realidad a textualidad (Menchú, 1). El gobierno despojó a su familia de la tierra que cultivaba porque habían sido engañados al firmar (con sus huellas digitales) un papel que les fue presentado como título de la finca, cuando era en realidad un acuerdo para desalojar el predio en dos años (Menchú, 109). Cuando Menchú y sus compañeras capturan a un soldado indígena del gobierno, tratan de explicarle que los poderosos lo están explotando: "Ellos son los ricos que viven en sus casas grandes y firman papeles." (138). En 1978 Rigoberta decide aprender español, y con la nueva lengua viene su propia alfabetización (156). Va en contra de los deseos originales de su padre, que veía la educación como un medio de control. "Las escuelas nos quitan nuestras costumbres", decía él.

Domitila Barrios de Chúngrara había asistido a la escuela en su niñez, pero la veía como un lugar enajenante (57). Sin embargo llega a convencerse de que la escritura es parte esencial de la lucha: "Ese ha sido nuestro error: no escribir todo lo que sucede". (40)

Para Barrios de Chúngrara la importancia de la escritura reside en la posibilidad de aprender de su propia experiencia y formar nuevos dirigentes comunitarios. En la entrevista con que termina el libro, Viezzer y su informante hablan de la metodología empleada y de la intención con que la mujer boliviana ha hablado. Rechaza toda interpretación teórica del texto y vuelve a establecer la supremacía del habla sobre la palabra escrita enunciada como "para que a la gente se le permita hablar" (Barrios de Chúngrara, 235). El título del libro, Si me permiten hablar..., declara la importancia de la oralidad en el contexto indígena.

Frances Negrón-Mutaner, estudiando a Menchú, equipara la oralidad con lo auténtico y lo indígena, y la escritura con la intelectualidad burguesa y elaborada. La dicotomía parece válida para el sistema actual de la vida diaria en la que la palabra escrita es el medio de negociación entre el poder del estado y los dueños del capital, por un lado, y las comunidades indígenas por otro. Pero la escritura es también parte de un contexto más amplio. El libro de Rigoberta Menchú contiene epígrafes tomados del Popol-Vuh y la novela de Miguel Angel Asturias, *Hombres de maíz*. Probablemente están ahí por la intervención de la editora, pero aún en este caso, Rigoberta Menchú habría comprendido la importancia simbólica de los textos antiguos para los mayas actuales. *Chilam* significa a la vez libro e intérprete, y los sacerdotes eran lectores de los textos sagrados tanto como del cielo y otros sistemas de signos. El pasado de la comunidad está escrito en una forma originaria, de fundación. "Lo que está escrito" participa en el pensamiento indígena de cierta sacralidad. (Cardenal, 1991)

Sin embargo la preocupación de Domitila Barrios de Chúngrara por la corrupción de su mensaje ya escrito en círculos académicos es una preocupación legítima. Como otros testimonios,

puede convertirse en un discurso desprovisto de referencialidad, con "valor literario" entre comillas; puede también usarse como medio de conocer una realidad plenamente ajena y exótica. En estas circunstancias la voz de alarma de estos textos ha sido neutralizada. El poder domesticante de las aulas universitarias de los Estados Unidos asegura que el poder abrasivo del testimonio se convierta en la lección del día.

Aceptando el papel de la imaginación en el testimonio, John Beverly critica ásperamente la sugerencia de que éste pueda leerse como ficción:

This seems to me a formalist and, at least in effect, a politically liberal response to *testimonio*, which tolerates or encourages its incorporation into the academically sanctioned field of literature at the expense of relativizing its moral and political urgency (Beverly, 22).

La ostentosa reticencia de Rigoberta Menchú, la protección de sus secretos, está relacionada con los peligros que ven Barrios de Chúngara y Beverly: no dice todo porque no quiere ceder control de su texto. Doris Sommer nos da una interpretación más fina en su artículo "Rigoberta's Secrets":

We are too foreign, and there is no pretense here of universal or essential human experience. That is why at the end of a long narrative in which Rigoberta has told us so much, she reminds us that she has set limits which we must respect. . . she refuses intimacy with the reader --because intimacy invites identification and perhaps our imperializing substitution of her as the protagonist of the story-- . . . (Sommer, 39).

Sin embargo el énfasis en la realidad y la experiencia no despoja al texto de Menchú de su valor literario, entendiéndose éste no como elaboración ornamental, sino como expresión de una palabra viva. Ya dice George Yúdice que

Representation for Menchú, then, is something quite different from classical political representation or the aesthetic reflective mimesis of nineteenth century European realist fiction (Yúdice, 27).

Aún un texto más ideologizado como el de Barrios de Chúngara ostenta rasgos literarios (no ficticios) en su poder de descripción y la forma en que nos acerca a la experiencia de la protagonista,

especialmente en los pasajes más dramáticos. Sin embargo Viezzer y Burgos Debray no tienen como meta la producción de un texto literario. Por el contrario, el Marcos enmascarado ha encontrado en su escritura como literatura el mejor campo de batalla del EZLN.

La máscara de Marcos trae a cuento las máscaras del teatro griego, las "personas" o personas, los rostros a través de los cuales surgía una voz. La sugerencia de que Marcos habla por otros es constante en sus textos. La carta "A los niños del mundo", del 30 de abril de 1994, emitida por los niños chiapanecos, es un ejemplo de la doble función del Subcomandante como vocero y como micrófono:

A los niños de México y el mundo.
Niños y niñas:
Le hemos pedido al Subcomandante insurgente Marcos que busque las palabras que ustedes entiendan para que conozcan así lo que es nuestro pensamiento.
Nosotros somos los niños zapatistas. Somos indígenas chiapanecos. Somos pobres.
Somos los NO-NACIDOS... (1, 225).

El Sup se encuentra, como habría dicho Pablo Neruda, "en plenos poderes" para hacer el trabajo que le piden los niños. Sus recursos son amplios, como lo ve Monique Lemaitre:

Los P.Ds. de los comunicados firmados por el Subcomandante Marcos responderían, en su mayoría, a lo que ha dado en llamarse literatura posmoderna. En ellos reina la ubicuidad, abunda la intertextualidad y encontramos una desconstrucción del lenguaje oficialista, su parodia, su carnavalización, llevados a cabo las más veces por un personaje que es la parodia de una parodia, Don Durito de la Lacandona... (Lemaitre, 4)

Los tres textos a que se aboca este estudio refuerzan la colectividad indígena a la que se refieren, pero ninguno lo hace más obsesivamente que el de Marcos, y esta habilidad descansa en el empleo de una artesanía literaria fina y vasta, seria y cómica (Pellicer, 202). En las cartas del Sup asistimos a un mundo íntimo, plural, trágico y cotidiano, inteligente, imaginativo, audaz en sus esperanzas; y a pesar del protagonismo narcisista del Subcomandante, siempre colectivo.

¿Es el testimonio un vehículo para el protagonismo indígena? La pregunta parece estar hecha desde un plano que espera que surja un texto firmado por un hombre o una mujer indígena escrito por su cuenta; el "memorial de la ignominia", como le llama Bonfil Batalla (244), un texto

denunciatorio, autobiográfico, o histórico; o un análisis de antropología social, una especie de *Juan el Chamula* sin Ricardo Pozas. Pero la pregunta es viciosa.

En América Latina ser indígena significa carecer de acceso a la palabra. La labor de Moema Viezzer, Elisabeth Burgos Debray, y el Subcomandante Insurgente Marcos del EZLN es una labor de traducción. Si la gran traductora que propició la Conquista de México, Doña Marina la Malinche, puso su pasmosa habilidad multicultural al servicio del poder, estos tres traductores intentan estar al servicio de la subversión del poder. Como puentes humanos, en mayor o menor grado, con mayor o menor autenticidad, han permitido que el mundo escuche una historia que estaba amordazada.

El papel de la crítica frente al testimonio de informantes indígenas no es buscar medios para desautorizarlo, sino redefinir los conceptos literarios para que quepa dentro de ellos la posibilidad de un pensamiento utópico que haga de la palabra un instrumento de comunión y posibilite el cambio. El papel de las universidades que han incorporado estos textos en sus estudios no es quitarles el aguijón, sino impedir que sean leídos sin él.

Casi quinientos años después de la conquista, los indígenas, cuya sangre está en nuestras venas, todavía son "los otros", "los desconocidos", "los orilla, los más orilla del mundo" como dice Ariel Dorfman de los latinoamericanos. La integración, no fusión, de nuestras sociedades es una empresa de vida o muerte, como lo indica la crisis mexicana actual. No es solamente la salvación de 40 millones de indígenas que son parte de organizaciones sociales singulares lo que está en juego, sino el futuro de los países latinoamericanos en un siglo que antes de llegar ya se ve como aciago.

Los textos testimoniales de Rigoberta Menchú, Domitila Barrios de Chúngara y el Subcomandante Marcos son heraldos de un cambio a la vez doloroso, urgente y necesario.

Obras citadas

Barrios de Chúnigara, Domitila, with Moema Viezzer. *Let Me Speak! Testimony of Domitila, a Woman of the Bolivian Mines*. Translated by Victoria Ortiz. New York: Monthly Review Press, 1978.

Beverly, John. "The Margin at the Center: On *Testimonio* (Testimonial Narrative)." *Modern Fiction Studies*, (35:1), Spring 1989., 11-28.

Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo: una civilización negada*. México: Grijalbo, 1987.

EZLN, *Documentos y comunicados*.. Vols 1 (1994) and 2 (1996). Prólogo de Antonio García de León. Crónicas de Elena Poniatowska y Carlos Monsiváis. México: Editorial Era.

Lemaitre, Monique. "Neozapatismo, postmodernidad y neoliberalismo: la nueva utopía frente a la "muerte" de las ideologías y la estética del mercantilismo global." Ponencia presentada en la mesa 3 del Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo. Chiapas, Julio-agosto de 1996.

Menchú, Rigoberta. *I... Rigoberta Menchú: An Indian Woman In Guatemala*. Edited and introduced by Elisabeth Burgos Debray. Translated by Ann Wright. London: Verso, 1984.

Muñoz, Braulio. *Sons of the Wind: the Search for Identity in Spanish American Indigenous Literature*. New Brussels, N.J.: Rutgers University Press, 1982.

Negrón Mutaner, Frances. "Discursive Tensions and the Subject of Discourse in *I, Rigoberta Menchú*. *Exit 9*. Autumn 1993, 75-99.

Pellicer, Juan. "La gravedad y la gracia: el discurso del comandante Marcos." *Revista Iberoamericana* (62:174), enero-marzo 1996, 199-208.

Sommer, Doris. "Rigoberta's Secrets." *Latin American Perspectives*, Issue 70, (18:3). Summer 1991, 32-50.

Tello Díaz, Carlos. *La rebelión de las cañadas*. México: Cal y Arena, 1995.

Yúdice, George. "Testimonio and Postmodernism." *Latin American Perspectives* . Issue 70 (18:3), 15-