

Guillermina Walas
Eastern Washington University - University of Wisconsin, Madison

Testimonio de un instrumento ambiguo: la “lengua” en *Me llamo Rigoberta Menchú*

Language as an Ambiguous Instrument in *Me llamo Rigoberta Menchú*

Abstract

This paper provides an overview of the ideological contradictions depicted in *Me llamo Rigoberta Menchú*, not just for the adoption of this genre to frame and shape the text, but mainly for the explicit display of the topic of language as a colonial instrument that should be subverted or destroyed from within, by voicing it from the “vanquished” (or “subaltern”) point of subjectivity. This testimonial narrative, even after more than twenty years of critical approaches, is still a case in point on the paradoxical networks that surround the attempts to define and grasp the ideological implications of the genre.

Resumen

En una revisión de sus lecturas críticas así como del propio texto, este trabajo examina las contradicciones ideológicas desplegadas en el testimonio de Rigoberta Menchú, no sólo por plasmarse en este género, sino por la tematización e indicación explícita del papel simbólico del lenguaje como instrumento de colonización que debe subvertirse desde su uso mismo. *Me llamo Rigoberta Menchú*, según lo han demostrado más de veinte años de abordaje crítico, tal vez por el juego con el rol instrumental de la lengua y su posesión en la cultura occidental y hegemónica, pone al descubierto las encrucijadas a las que lleva el género testimonio.

*Nuestros abuelitos decían que
vivimos en la oscuridad, porque no nos dejan
hablar (...) Ahora en el proceso de lucha que
mantuvieron nuestros abuelos y continuamos
nosotros, otro derecho que reivindicamos es que
se escuche nuestra voz. Queremos poner fin a
500 años de silencio...*

R. Menchú a *El cronista* tras recibir el Premio Nobel de la Paz, 27/12/1992

Pacificadora o guerrera, “compañera del imperio” según la definió Antonio Nebrija precisamente cinco siglos antes de estas declaraciones de Rigoberta Menchú¹, sabemos bien que la lengua ha servido y sirve como instrumento político-ideológico, más allá de su primera finalidad comunicativa o incluso artístico-literaria. Sobre todo, dicha función se evidencia si al trascender el mensaje que conlleva en su articulación superficial, la lengua pasa de “voz” a “letra” para revelar su utilidad simbólica, manifestándose en el discurso la meta de revertir tal dominación o de denunciarse a sí misma. La cuestión de un lenguaje hegemónico que provee de una versión oficial de la historia al fijarse bajo la forma de letra y se convierte en objeto de circulación y consumo internacional en la materialidad del libro, se puede volver un arma de doble filo o, al menos, eje de polémicas, cuando quien lo utiliza no pertenece al círculo letrado. Pero más aún si desde otra lengua y otra hegemonía (el inglés y la academia norteamericana) se canoniza esa versión para desplazar un sentimiento culposo en torno al propio colonialismo². Esto se observa y tematiza en *Me llamo Rigoberta Menchú* (1983)³ y se hace todavía más claro, según observaremos, en los juegos de recepción a los que este testimonio ha sido sometido desde los ‘90s, principalmente en Estados Unidos a partir de su canonización por la academia norteamericana, convirtiendo al género testimonial en un espacio abierto a la polémica.⁴

Entonces, dentro de ese controvertido objeto de estudio (el testimonio como género y *Me llamo Rigoberta Menchú* como particular exponente), creemos que la tematización de la lengua en tanto elemento simbólico de la hegemonía que debe subvertirse a partir de su uso mismo, tiene un papel fundamental dentro y fuera del texto, y es por ello que se adoptará el término como clave de entrada al particular testimonio de Menchú y a los planteos que suscita el género en su recepción. Es incluso en la cuestión de la lengua donde subyace el origen de muchas de las ambigüedades interpretativas a las que se predispone el texto, lo cual se complica al agregar que la mayor divulgación del mismo se dio en su traducción en inglés, en la edición de la editorial Verso (Londres 1984). En consecuencia, la lengua (sea nativa o colonial, y dentro de esta última categoría, español o inglés) es un punto central para el debate sobre otros elementos controversiales que se desprenden de él, tales como la representatividad de la testigo, ficción contra veracidad de la historia testimonial, autoría – o, metafóricamente, la pertenencia y mediaciones de la “voz” y a la pregunta tan debatida acerca de si el subalterno puede o no hablar como tal, es decir, su capacidad de agencia⁵, entre otros muchos.

La cuestión del lenguaje es explorada explícitamente en lo que respecta al pasaje del maya-quiché al español por parte de quien da testimonio. De hecho, es en el texto que se pone la cuestión sobre el tapete, y ya desde el Prólogo donde percibimos la centralidad del lenguaje como instrumento de dominación, pero también de lucha contra la misma, a través de la estratégica presentación de la entonces desconocida Rigoberta Menchú que la etnóloga Burgos Debray realiza: “Rigoberta Menchú tiene veintitrés años. Se expresa en español, idioma que domina desde hace sólo tres años...” (7). Es decir que desde la primera página se plantea el problema y se enfatiza en la siguiente explicación:

En este **privilegiado testigo**, sobreviviente del genocidio del que han sido víctima su comunidad y su familia, hay una voluntad feroz de romper el silencio (...). **Su única arma es la palabra**: ese es el por qué ella se **decide a aprender el español, saliendo de ese modo del encierro lingüístico** en el cual se han atrincherado voluntariamente para preservar su cultura. **Rigoberta aprendió el idioma del opresor para volverlo contra éste**. Para ella **apoderarse del**

idioma español toma el sentido de un acto, en el sentido en que un acto hace cambiar el curso de la historia, porque es el fruto de una decisión: **el español, recién la lengua que se imponía por la fuerza, se convierte para ella en un instrumento de lucha...** (8, énfasis nuestro).

Es éste uno de los pasajes más interesantes de los que ofrece Burgos Debray en torno al por qué del testimonio y de su mediación como transcriptor (convirtiendo la autoría del texto en controversial), pero además respecto del lugar clave de la lengua en su instrumentalidad: por un lado, aprender el español va en contra de los principios de resistencia indígena e implica un tipo de ‘ladinización’ en el sentido de pérdida, renuncia o sometimiento al pasarse al bando de la cultura dominante; por otro, sin embargo, es la única vía que poseen los líderes indígenas para trascender al ámbito público y hacer oír su voz en un contexto más amplio. Podría decirse, no obstante, que la lengua no es tanto un “instrumento de lucha”, como afirma Burgos Debray, sino más bien de negociación que implica ceder para ganar. En este sentido, concordamos con Doris Sommer respecto de esta dicotomía contradictoria: Menchú tiene que negociar la necesidad de usar el español como lingua franca nacional en un país de veintidós grupos étnicos ya que a pesar de las paradojas político-culturales que tal decisión conlleva, es el único medio para convertirse en líder de su grupo (Sommer 138).

Es evidente que aprender el español equivale a un “acto”, pero dicho “acto” de “apoderarse” de la lengua, según la entrevistadora o transcriptor, puede no verse en todos los aspectos como beneficioso para quien testimonia en representación de su comunidad, teniendo que expresarse públicamente en un idioma que siempre le será ajeno, por lo menos si leemos las declaraciones de la entrevistadora al pie de la letra. El texto nos señala que si Rigoberta mantiene la estrategia de resistencia y combate de sus antepasados e incluso de la generación indígena precedente, es decir, opta por el silencio o la espera de que sea la cultura dominante la que decida acercarse con fines de conciliación obviamente, una utopía su comunidad corre el peligro de ser exterminada al momento del testimonio (etapa final, pero igualmente atroz de la guerra civil que no culminaría hasta el “Acuerdo de Paz Firme y Duradera” firmado el 29 de diciembre de 1996: trece años después de la publicación del testimonio). En el caso contrario, en el que se ubica la opción de esta “testigo privilegiada”, en el aprendizaje del idioma del conquistador se encuentra “un instrumento de lucha”, pero también de aculturación⁶. Se trata de un “instrumento” que, todavía aprendido y dominado en forma experta, nunca será igual a lo que considera la lengua de su pueblo. Por ello, algunos críticos aluden al carácter de “traducción”, aún en su primera edición en español, que parece adquirir el discurso en *Me llamo Rigoberta Menchú*, dado el reciente aprendizaje del idioma por parte de quien testimonia. Además, también la crítica ha observado precisamente que en ese manejo del lenguaje residiría la particularidad estética del texto y por ende su consideración dentro del campo literario. En eso coinciden al menos los dos principales académicos que desde el ámbito norteamericano se especializan en el tema, Elzbieta Sklodowska y John Beverley, aunque disientan en el grado de manipulación existente por parte del transcriptor o de “negociación” entre las partes involucradas (Burgos Debray, Rigoberta Menchú y otros miembros del Comité de Unidad Campesina o CUC) para que esa estética se logre.

Burgos Debray es la primera en postular la idea de que la lengua en el discurso testimonial cumple el fin de ser un arma, por lo cual el testimonio se transforma en un texto político instrumental a la lucha de Menchú y su comunidad. Pero, mientras en su

enunciación desliga al testimonio por omisión de toda conexión con la literatura (en tanto este último discurso tendría fines primordialmente artísticos y/o de entretenimiento mientras que el testimonio sólo se atendería a informar o desnudar una verdad sin artilugios estéticos), en la composición se recurre a la literatura al introducir a manera de epígrafes partes del *Popol Vuh* y de *El Libro de los libros del Chilam Balam* (textos no exactamente literarios, pero canonizados como tales), y fragmentos de *Hombres de Maíz* del Premio Nobel de Literatura Miguel Ángel Asturias⁷. Es más, en su formato, el texto trae al lector letrado las resonancias de un clásico de la literatura española, *El Lazarillo de Tormes* y de la novela picaresca en general⁸. Aunque este aspecto no es exclusivo de *Me llamo Rigoberta Menchú*, sino que está incluso en etnografías como *Juan Pérez Jolote* (1952) de Ricardo Pozas y en autobiografías, algunas tan recientes como *El país bajo mi piel* (2001) de Gioconda Belli, se hace más contradictorio por las declaraciones del Prólogo y la popularidad que adquiriría la testigo desde la recepción del Premio Nobel de la Paz.

Entonces, es en el texto mismo que se incurre en la paradoja de ser y no ser literatura. Por eso, si nos centramos sólo en el juego artístico que en la composición proponen los epígrafes, aún cuando pensemos que los mismos sólo apuntan a dar otra visión de la cultura representada, como componente literario se vuelven controversiales. Entre otras observaciones se podrían hacer las siguientes: 1) siendo que se incluyen pasajes del *Antiguo Testamento* tanto como de los mencionados textos sagrados mayas (*Popol Vuh* y *Chilam Balam*), hasta qué punto la conexión no es más antropológica que literaria, y 2) los epígrafes serían una elección de Burgos Debray (o de los miembros letrados del CUC que participaron en la edición) y no de la testigo Menchú, por lo cual, ya sea tomado como literatura o no, los mismos llevarían a cuestionar desde otro ángulo la agencia en el sentido de “autoría”, por otra parte, dada sin más discusión a Menchú a partir de los años ‘90s.

En tal sentido, el Prólogo postula además que, a pesar de las desventajas de pelear con las armas del enemigo (el español hecho letra) y tener que confiar en la ayuda del intelectual de la cultura dominante (letrado), no existe para la emisora del discurso central (Menchú) otra opción efectiva: según Burgos Debray (y buena parte de la crítica) quien testimonia nos hace ver que su posición es la de quien se encuentra frente a una calle sin salida en una persecución mortal, lo que así comprueba la “situación de urgencia” que definiría al testimonio: aprender el español es el primer paso provocado por dicha situación y la única vía para acceder a un espacio público desde el cual posicionarse políticamente tanto como para denunciar como para defender lo propio (Beverley y Achugar 1992: 11). Al respecto, Doris Sommer afirma que es evidente que “Rigoberta pierde poder al tener que utilizar un lenguaje prestado de los ladinos opresivos” (1992: 146), aunque esa pérdida se produce no sólo en la adquisición del idioma, sino además en otros aspectos complejos que tal adquisición implica como esta necesidad de establecer una alianza para la producción de una narrativa escrita de su vida. De aquí que surja el dilema sobre quién es el verdadero autor y sobre la autenticidad de esa “voz” que nos llega en el relato.

En las palabras atribuidas a Menchú, es decir en el centro del texto, es indiscutible la urgencia de adoptar la lengua hegemónica: “Siempre han dicho: pobres los indios que no saben hablar: entonces muchos hablan por ellos; por eso me decidí a aprender el castellano” (256). O, más adelante, “la necesidad me obligaba a aprender el castellano” (264). Se observa que la “situación de urgencia” es tal que no se espera a cumplir con el

propio plan de alfabetización (“Me tocaba también aprender el castellano, a leer y escribir”, 255) para buscar una forma de hacer oír la voz: tal es, quizás, la razón por la cual su discurso adquiere notoriedad, emerge al ámbito público, bajo la forma del testimonio y no de autobiografía, algo que es clave al debate sobre el género⁹. Pero se debe agregar aquí que el tema de la alfabetización en español se ha convertido en otro ojo de la tormenta tras la publicación del texto del antropólogo David Stoll, quien acusa a Menchú de “mentir”, entre otras cosas, sobre su educación (Stoll 1999: 160-162), tal vez con el fin – según permite inferir al lector de su trabajo de mostrarse o representarse de manera más efectiva como víctima del colonialismo y de los órdenes hegemónicos.

Analizando el tema desde este último ángulo, si aprender el español implica atravesar una frontera en relación con la especificidad de la identidad cultural del sujeto testimonial, asimismo supone mostrar o dar cuenta de esa identidad y, en consecuencia, de una visión de mundo diferente desde esa lengua ajena y recién adoptada (por lo menos si seguimos el discurso de Menchú y no sus contra-versiones). La testigo laureada alude a sus dificultades con el aprendizaje del español y otros aspectos de la cultura dominante en repetidas ocasiones a lo largo de la narrativa, tanto como a las diferencias en la relación de enseñanza y aprendizaje entre su cultura oral y aquella, la nuestra en tanto lectores, que privilegia la ‘letra’ o el ‘libro’. Es una de esas alusiones la que precisamente inicia el discurso testimonial y que ha sido centro de varias lecturas críticas¹⁰:

Quisiera dar **este testimonio vivo que no he aprendido en un libro** y que tampoco he aprendido sola ya que todo esto lo he aprendido con mi pueblo y es algo que yo quisiera enfocar (...). En primer lugar, a mí me cuesta mucho todavía hablar castellano ya que no tuve colegio, no tuve escuela (...). Es difícil cuando se aprende únicamente de memoria y no aprendiendo de un libro. (30; énfasis nuestro)

El calificativo que Rigoberta Menchú utiliza hace evidente la diferencia entre ambas culturas: su testimonio no se simplemente “vivo” porque se trate del relato de sus “vivencias” y las de su pueblo, o porque ella aún viva, sino porque todavía no ha sido reducido al espacio estático de la escritura en el momento en que se emite. Más allá del “libro”, el mismo continuará “vivo” en la memoria del sujeto que narra oralmente y de aquellos que pertenecen a su comunidad. Es por ello que se aclara “que no he aprendido en un libro”, puesto que la memoria que contiene el libro ya no es memoria “viva” desde su visión cultural.

Así, las primeras declaraciones que presenta el testimonio propiamente dicho exponen y refuerzan la relación conflictiva entre la identidad cultural de Rigoberta y el español. Las mismas trazan una línea divisoria entre aprendizaje empírico y colectivo en la lengua de la comunidad y aprendizaje letrado e individual en español, que diferencia al hablante de sus receptores, tanto de la entrevistadora o interlocutora que se constituye como receptor inmediato, como del público receptor del futuro objeto impreso, que funcionaría como un “interlocutor implícito” en el testimonio. Simultáneamente, esa línea divisoria, en la que aparece involucrada la lengua, marca la primera instancia de denuncia textual al plantear la oposición en relación con el tipo de aprendizaje que impone la cultura dominante. Además, al asumir una voz colectiva para relatar o responder Rigoberta emprende el intento de traducir al español, mediante la representación discursiva, “toda la realidad de un pueblo” (30). Es esto lo que parece

también cuestionar con sarcasmo David Stoll desde el título dado a su libro de 1999, *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*, por lo cual muchos han tomado sus acusaciones como extremadamente ofensivas, dado que cuestionan la legitimidad de una voz que ha sido reprimida, marginada e incluso víctima de horribles crímenes de estado (Partnoy 2003: 174).

De todas maneras, notamos que lo que el testimonio cuestiona desde un principio, entre otras cosas, no es la alfabetización como entendería Stoll sino la “literaridad” que, de acuerdo a Walter Mignolo, se comprende en primer término como “la capacidad básica para leer y escribir”, pero además como “dominio de las ideas y de los valores que, en la civilización occidental, fueron atribuidos a la escritura alfabética y al libro” (Mignolo 1991: 96). A lo largo del texto testimonial se problematiza el sistema ambiguo que supone el mantenimiento de esa “literaridad” impuesta: a partir de él la cultura de la “letra” excluye a quienes no acceden al proceso de alfabetización y, más aún, a aquellos que no hablan el español. Al mismo tiempo, al someter a la marginación lingüística a los pueblos indígenas, impide la comunicación tanto entre ellos como en relación con los blancos o “ladinos” (sujetos que sin importar su procedencia étnica se comportan como si pertenecieran a la cultura dominante, sobre todo por el uso del español). Son numerosos los ejemplos que podrían extraerse a lo largo del texto en lo referente al tema de las barreras que la lengua impone y algunos resultan particularmente explícitos:

Lo más doloroso para mí era que no nos entendíamos. Ellos no podían hablar el castellano y yo no podía hablar su lengua (...). Esta es una barrera que han alimentado precisamente para que los indígenas no nos uniéramos, para que los indígenas no discutiéramos nuestra problemática (262)

Y el sistema trata de alimentar toda esa situación. Separar al indígena del ladino. Las radios, todas las radios hablan en castellano (272)

Desde su lugar de sujeto testimonial, Rigoberta Menchú demuestra no sólo haber desarrollado una “conciencia” (como sugiere la segunda parte del título, indicativa de la presencia de un *bildungsroman*: el relato del nacer a la madurez o la conciencia) sobre la marginalidad de su grupo étnico, sino la perversión del sistema que imposibilita un contacto lingüístico intercultural en que el español o “castellano” sea una lengua más. De tal manera, el aprendizaje de la lengua dominante es en quien testimonia una consecuencia de la situación de necesidad o de “urgencia”, que la conduce luego también a testimoniar. Si retornamos, por ejemplo, a la ya mencionada cita dispuesta como epígrafe en el capítulo XII de Me llamo *Rigoberta Menchú* (256), la misma muestra la descalificación de la lengua indígena por parte de la cultura dominante al negarla como lengua o “forma de habla” o, en conexión con el epígrafe que le hemos dado a este trabajo, como la carencia, por falta de recepción, de una “voz”.

Esa misma negación se produce además en lo concerniente a la existencia de una historia indígena, ya que, como también lo han notado Walter Mignolo y Martin Lienhard, entre otros, al no haber registro escrito del pasado indígena de acuerdo a la concepción alfabética de la escritura, en tiempos de la conquista se pone en marcha un proceso de colonización de la memoria simultáneo al de colonización territorial. Es por ello que a través del discurso también existe una reafirmación de los usos y utilidad de la memoria: “...es difícil cuando se aprende únicamente de memoria y no aprendiendo de un libro” (30) o, más adelante, “para mí, no había necesidad de plática, de cursos, de

nada de eso. Yo sabía muy bien todas las experiencias. No era como ponerse a leer un libro porque las experiencias nos habían nacido de los sufrimientos” (205).

En conexión con esto último, la decisión quizás utópica, pero en cierta medida efectiva si pensamos en la trascendencia de la narrativa desde su publicación de Menchú y de su grupo, así como la de otros grupos indígenas consistiría en aprender el castellano e incluso someterse al proceso de alfabetización para revertir la situación, convirtiéndose no sólo en sus propios historiadores sino en agentes de la historia. Pero es el aprendizaje en base a la memoria (oral y empírica) sumado a la confianza en esa misma memoria como fuente única, por un lado, y por otro, a la decisión explícita de “ocultar” información (la “secretividad” que analiza Doris Sommer), lo que precisamente produce una fisura permeable a la crítica, desde la postura letrada, para medir la representatividad de quien testimonia, primero, y la veracidad de su testimonio, luego. Nuevamente, la atención desmedida dada al mencionado texto de David Stoll, así como toda la teorización que desde la ideología opuesta a la de dicho antropólogo se había producido desde Estados Unidos a partir de la aparición del texto de Menchú ya desde fines de los ‘80s en torno a la capacidad de (auto) representación del subalterno en el testimonio, su ingreso o no a la literatura, el grado de mediación que implica este pasaje a la letra de un relato oral, entre otros, indican que la autoridad de la palabra, lamentablemente, todavía yace en el letrado (la crítica o la academia, en este caso). A pesar de que el intelectual –entendido éste en términos occidentales ceda, ya sea por *motu proprio* o por presiones de la recepción (como Burgos Debray lo ha hecho a diferencia de otros autores/etnógrafos) sus derechos de autor y la posición central que ello implica en la circulación del libro como artefacto de consumo, la legitimidad de la palabra de quien testimonia y/o sus intenciones al acceder a hablar públicamente se ponen todavía en duda y bajo la lupa.

Quizás sea entonces respecto de la autoridad de la palabra donde el tema de la lengua se vuelve más polémico, en tanto nos preguntamos si adoptar la lengua para la voz testimonial equivale a una toma de poder en el discurso o si simplemente demuestra un nuevo triunfo de la colonización en los tiempos “post-coloniales”, ya que de quien registra la letra (transcribe) o de la trascendencia y recepción de la voz testimonial depende en última instancia el recibir esa autoridad. En torno de esto, Antonio Vera León señala que en el caso de Rigoberta Menchú “es ella quien decide traducir la ‘impropia’ lengua propia (el quiché) al lenguaje del otro (el castellano), por lo que **la transcodificación de su relato obedece a sus intereses y no a los de la transcriptor**” (Vera León 194, énfasis nuestro). Así, para Vera León, entre otros, es en la testigo en quien reside sin duda la autoridad del discurso y no en Burgos Debray, por la decisión de la primera de recurrir a una lengua hegemónica como el español, sin importar el tipo o grado de manipulación posterior a que su discurso se deba prestar para trascender. El fin justificaría los medios, pero, en el juego que proponen las palabras, habría que inquirir todavía quién posee el discurso y exactamente para qué fines. ¿Cómo saber que el relato obedece solamente a los intereses del testigo? ¿No es acaso la idea de un único autor o autoridad sobre la voz contraria al testimonio, género que desdibuja tal categoría en su fin democratizador y justiciero? Mirado en perspectiva, se observa que pensar en una autoría colectiva y cooperativa no parece viable y en cambio todavía se impone la necesidad de asignar un autor (incluso cuando sea para desautorizarlo, como lo hace lamentablemente Stoll), ya que leyendo y analizando, no simplemente *Me llamo Rigoberta Menchú*, sino la crítica y la recepción del texto en más de dos décadas, vemos cómo el testimonio ha fracasado en su intento colectivo de resistencia a los parámetros

occidentales de verdades, versiones, autores únicos y unívocos, tanto respecto del español como incluso del inglés.

Retornando a nuestra palabra clave y concluyendo este trabajo, diremos que el testimonio muestra en sí mismo la ambigüedad instrumental de la(s) lengua(s) hegemónica(s), lo que juega tanto a favor como en contra de quien así la adopta, o aún cuando no la adopte, como es el caso de la traducción al inglés (lengua en que, nos atrevemos a conjeturar, más ha circulado el texto desde 1984). Tal ambigua instrumentalidad se percibe con transparencia en la recepción crítica de *Me llamo Rigoberta Menchú*: donde muchos ven un tipo de literatura en que lo documental roza o se funde con una retórica ficcional en el objetivo de obtener un fin político dado o sólo textualizar una identidad diferente, sin previa representación y verificable en el contexto o realidad extratextual (tal sería la posición de Barnett como “autor” de testimonios o de Sklodowska o incluso de Beverley desde la crítica)¹¹, o donde se lee una etnografía que reafirmaría la ‘autoridad’ que ha ejercido la cultura occidental y que debe subvertirse, para muchos otros (como ya lo anuncia Burgos Debray en el Prólogo), o aún cuando otros más desde la intolerancia cuestionen la representatividad de la voz testimonial y la “veracidad” o fidelidad de su memoria (Stoll), queda aparente que la validez del testimonio reside en la fuerza liberadora y combativa de la palabra, que en el discurso del sujeto subalterno convierte a la lengua en un arma. Este arma si no apunta a descolonizar, al menos, busca reivindicar a quien la utiliza, permitiéndonos acceder a su versión y a su memoria. Finalmente, las posturas cuestionadoras del lugar del testimonio en el campo literario latinoamericano¹², se tornan confusas, terminan por desacreditar a quien en primera instancia se quería escuchar y llevan a alejarse de la materia en discusión hacia un callejón sin salida.

En definitiva, con el afianzamiento de la democracia en su país y la región, la formación de partidos como Encuentro por Guatemala y específicamente, su candidatura presidencial en el 2007, entendemos que la representatividad de Rigoberta Menchú respecto de su gente, su credibilidad y la estrategia de adoptar la lengua dominante (el español) para revertir la situación de más de quinientos años de colonialismo, no se juega en última instancia en la literatura ni tan siquiera en las interpretaciones de un texto transdisciplinario como es su testimonio (sea en inglés o en español), sino en la arena política de su país, donde más allá de resultados electorales, es innegable la presencia fuerte y multilingüe de su voz.

Bibliografía

Beverley, John y Achugar, Hugo (eds). 1992. *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Lima-Pittsburgh: Latinoamericana Editores.

Beverley, John. 2004. *Subalternidad y representación*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

_____. 1996. “The Real Thing (Our Rigoberta)”. *Modern Language Quarterly* 57: 2.

_____. 1993. *Against Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- _____. 1991. "Through All Things Modern': Second Thoughts on Testimonio". *Boundary 2* 18.2: 1-21.
- _____. 1987. "Anatomía del Testimonio". *Del Lazarillo al Sandinismo*. Minneapolis: Prisma Institute.
- Burgos Debray, Elizabeth. 1983. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. La Habana: Casa de las Américas.
- Casaus, Víctor. 1990. *Defensa del testimonio*. La Habana: Letras Cubanas.
- Certeau, Michel de. 1985. *Heterologies. Discourse on the Other*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gugelberger, Georg M. (ed.). 1996. *The Real Thing. Testimonial Discourse and Latin America*. Durham-Londres: Duke University Press.
- Jara, René y Vidal, Hernán (eds.). 1986. *Testimonio y Literatura*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature.
- Lienhard, Martin. 1990. *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1990)*. La Habana: Casa de las Américas.
- Mignolo, Walter. 1993a. "Los límites de la literatura, de la teoría y de la literatura comparada: el desafío de las prácticas semióticas en situaciones coloniales". *Insula*: 15-17.
- _____. 1993b. "Misunderstanding and Colonization: The Reconfiguration of Memory and Space". *The South Atlantic Quarterly* 209-260.
- _____. 1992. "On the colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the discontinuity of the Classical Tradition". *Comparatives Studies in Society and History* 34, 2: 301-331.
- _____. 1991. "Literaridad y colonización: un caso de semiosis colonial". *SYC* 2: 91-118.
- Nebrija, Antonio de. 1492 (1946). *Gramática castellana*. Ed. Pascual Galindo Romeo – Luis Ortiz Muñoz. Madrid: Editorial de la Junta del Centenario.
- Partnoy, Alicia. 2003. "On Being Shorter: How Our Testimonial Texts Defy the Academy". *Women Writing Resistance*. Ed. Jennifer Browdy de Hernández. Cambridge, MA: South End Press.
- Rivero, Eliana. 1987. "Acerca del género 'Testimonio': Textos, narradores y 'artefactos'". *Hispanamérica* 46: 40-55.
- Sarlo, Beatriz. 2005. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Sklodowska, Elzbieta. 1997. "Spanish American Testimonial Novel. Some Afterthoughts". *Theoretical Debates in Spanish American Literature*. Eds. David W. Foster y Daniel Altamiranda. New York-London: Garland Publishing. 137-153.
- _____. 1993. "Testimonio mediatizado: ¿Ventriloquia o heteroglosia? (Barnet/Montejo; Burgos/Menchú)". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 19, 38: 81-90.
- _____. 1992. *Testimonio Hispanoamericano*. New York: Peter Lang Publishing.
- Sommer, Doris. 1992. "Sin secretos". *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Eds. Beverley, J.- H. Achugar. Lima-Pittsburgh: Latinoamericana editores. 135-153.
- Spivak, Gayatri. 1988. "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the interpretation of Culture*. Eds. Nelson, C. y L. Grossberg. Urbana: University of Illinois Press. 271-313.
- Stoll, David. 1999. *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*. Boulder, CO: Westview Press.
- Torres-Rivas, Edelberto. 2007. *Las Izquierdas, Rigoberta Menchú, la Historia*. Guatemala: F&G Editores.
- Vera León, Antonio. 1992. "Hacer hablar: la transcripción testimonial". *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Eds. Beverley, J.- H. Achugar. Lima-Pittsburgh: Latinoamericana editores. 181-199.
- Walas, Guillermina. 1999. "Resemantización de materiales indígenas en Hombres de maíz: la realidad desde el mito". *En la mansa oscuridad blanca de la cumbre*. Ed. Toledo, Aída. Guatemala: Editorial Cultura. 131-146.
- _____. 1996. "Autobiografía/etnografía: dos formas de leer un 'testimonio'". *Celehis* 5, 8: 657-663
- _____. 1995. "Me llamo Rigoberta Menchú: una voz desde la subalternidad". *Celehis* 4, 4/5: 81-90.
- _____. 1994. "Me llamo Rrigoberta Menchú: Facetas fronterizas de un texto transcultural". Mar del Plata: UNMdP (Monografía inédita).
- Wachtel, Nathan. 1984. "La aculturación". *Hacer la historia*. I. Dir. Le Goff, J. y P. Nora. Barcelona: LAIA.

Para citar este artículo

Guillermina Walas. 2007. «Testimonio de un instrumento ambiguo: la "lengua" en *Me llamo Rigoberta Menchú*». *Documentos Lingüísticos y Literarios*