



UNIVERSIDAD DE LAS PALMAS DE GRAN CANARIA
Departamento de Filología Española, Clásica y Árabe

**TESTIMONIOS AUTOBIOGRÁFICOS
DE MUJERES INDÍGENAS
EN EL ÁMBITO HISPANOAMERICANO**



PROGRAMA: Literatura y Teoría de la Literatura

Presentada por Nieves Yaiza Marrero Gómez

Dirigida: Dra. Carmen Márquez Montes

Noviembre, 2015



**D. JUAN JOSÉ BELLÓN FERNÁNDEZ, SECRETARIO DEL
DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA ESPAÑOLA, CLÁSICA Y
ÁRABE DE LA UNIVERSIDAD DE LAS PALMAS DE GRAN
CANARIA,**

CERTIFICA

Que el Consejo de Doctores del Departamento, en su sesión de fecha de once de noviembre de dos mil quince, tomó el acuerdo de dar el consentimiento para su tramitación a la tesis doctoral titulada “Testimonios autobiográficos de mujeres indígenas en el ámbito hispanoamericano”, presentada por la doctoranda Nieves Yaiza Marrero Gómez y dirigida por la doctora Carmen Márquez Montes.

Y para que así conste, y a efectos de lo previsto en el Artº 6 del Reglamento para la elaboración, defensa, tribunal y evaluación de tesis doctorales de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, firmo la presente en Las Palmas de Gran Canaria, a once de noviembre de dos mil quince.



UNIVERSIDAD DE LAS PALMAS DE GRAN CANARIA
Departamento de Filología Española, Clásica y Árabe



**TESTIMONIOS AUTOBIOGRÁFICOS
DE MUJERES INDÍGENAS
EN EL ÁMBITO HISPANOAMERICANO**

TESIS DOCTORAL presentada por Nieves Yaiza Marrero Gómez

Dirigida por la Dra. Carmen Márquez Montes

PROGRAMA DE LITERATURA Y TEORÍA DE LA LITERATURA

La directora

Carmen Márquez Montes

La doctoranda

Nieves Yaiza Marrero Gómez

Las Palmas de Gran Canaria, 11 de noviembre, 2015

AGRADECIMIENTOS

Cuando se termina un trabajo tan extenso y lleno de dificultades, como ha sido para mí la elaboración de esta tesis doctoral, es inevitable reconocer que gran parte de esta ardua labor hubiera sido imposible sin la participación de ciertas personas que han facilitado enormemente mi andadura a lo largo del desarrollo del mismo. Por ello, es para mí una obligación moral acordarme de algunas personas y, muy especialmente, de una que ya no se encuentra entre nosotros, pero que donde quiera que esté espero se sienta orgulloso del trabajo concluido.

Debo, por tanto, darle mi más sentido agradecimiento al profesor Osvaldo Rodríguez Pérez, quien, desde el primer momento, acepta ser mi director de tesis, aun siendo yo una desconocida para él. De tal manera que un día toco en la puerta de su despacho con las ilusiones puestas en embarcarme en este nuevo reto, y sin el más mínimo inconveniente me alentó, me guio y asesoró, me dio la fuerza, motivación y herramientas necesarias para emprender este trabajo, en el que estoy segura puso algo más que su conocimiento, puso también parte de su alma. Muchas gracias Osvaldo, donde quiera que estés.

Quiero expresar también mi más sincero agradecimiento a la profesora Carmen Márquez Montes, quien tomó las riendas de este trabajo sin el menor inconveniente, desde el mismo momento en que se lo propuse. Su apoyo y confianza, y su capacidad para guiarme en un momento tan difícil y desolador, ha supuesto para mí un aporte inestimable, no sólo para la conclusión de este trabajo sino en mi formación como investigadora. Muchas gracias profesora y espero volver a coincidir con usted en algún momento de nuestras vidas.

Quiero mencionar también a Mónica Antín y Nelida Huanipil, mujeres luchadoras, íntegras y generosas, a quienes un día tuve la oportunidad de conocer en las comunidades mapuches de Junín de los Andes, Argentina, y quienes desinteresadamente me regalaron algo que es de inestimable valor para mí, abrieron su alma para ofrecerme su más íntima y personal experiencia de vida. Por ello, quiero agradecer sinceramente a estas dos mujeres, por la gran generosidad y confianza que me demostraron, cuando yo no era más que una desconocida para ellas.

Y, por supuesto, el agradecimiento más íntimo y personal va para mi familia. Sin su aliento, consejos e inspiración no hubiera sido posible la conclusión de este trabajo. A mis padres, Pepe y Reyes, por su ejemplo de lucha y constancia, valores inculcados en mí; y a mi hermano Tomi por su tenacidad.

Los oprimidos interiorizamos la visión que el opresor tiene de nosotros. Así, unos más que otros, de una manera u otra, hemos sido oprimidas porque somos parte de una relación de poder, en la que nosotras “No somos”, no ejercemos el poder. Esa relación de poder de años, de siglos, hace que introduzcamos en nuestro interior elementos de la visión del opresor y eso se lo transmitimos a nuestros hijos, nietos y bisnietos (as).

Franz Fanon, *Los condenados de la tierra*, 1963.

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO I: El indio y la conceptualización del testimonio como fuente de expresión oral	32
I.1. Consideraciones preliminares sobre el término indígena.....	32
I.2. Problemática conceptual del género testimonio.....	40
I.3. El género testimonial: su expresión biográfica y autobiográfica.....	69
CAPÍTULO II: Literatura femenina de ascendencia indígena en el ámbito hispanoamericano	99
II.1. Voces de mujeres indígenas en el ámbito hispanoamericano.....	99
II.2. Testimonio de mujeres indígenas y de ascendencia indígena en el marco de la escritura femenina hispanoamericana.....	115
CAPÍTULO III: Testimonios de tres mujeres indígenas: análisis comparativo.....	134
III.1. Rigoberta Menchú: <i>Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia</i>	134
III.2. Asunta Quispe Huaman: <i>Gregorio Condori Mamani. Autobiografía</i>	156
III.3. Rosa Isolde Reuque Paillalef: <i>Una flor que renace: autobiografía de un dirigente mapuche</i> ...	168
III.4. Diferencias y semejanzas entre los tres testimonios.....	186
III.5. Historias de vida.....	216
CAPÍTULO IV: Testimonios de mujeres indígenas y ascendencia indígena.....	222
IV.1. Testimonios de mujeres indígenas y ascendencia indígena de Argentina.....	222
IV.1.1. Rosario Quispé.....	223
IV.1.2. Octarina Zamora.....	225
IV.1.3. Elizabet González.....	227
IV.1.4. Noemi Jofré.....	229
IV.1.5. Isabel Condori.....	230
IV.1.6. Olga Flores.....	232
IV.1.7. Clara Chilcano.....	233

IV.1.8. Ramona Giménez.....	235
IV.1.9. Natalia Sarapura.....	237
IV.1.10. Ofelia Morales.....	239
IV.1.11. Teresa Epulef.....	240
IV.1.12. María Inés Canahue.....	242
IV.1.13. Nelida Huanipil.....	245
IV.1.14. Mónica Antín.....	246
IV.1.15. Entrevista a Mónica Antín.....	264
IV.1.16. Recreaciones mitológicas mapuches.....	266
IV.2. Testimonios de mujeres indígenas y ascendencia indígena peruanas y centroamericanas.....	249
IV.2.1. Josefina Ávila Sánchez.....	249
IV.2.2. Rosario Sosa Quintal.....	250
IV.2.3. Margarita Cen Caamal.....	251
IV.2.4. Margarita García González.....	252
IV.2.5. María García Luna.....	253
IV.2.6. Lina Rosario Rosas Coxahua.....	254
IV.2.7. Ana María Mamani.....	255
IV.2.8. Miriam Shimbo Vera.....	256
IV.2.9. Ketty Sánchez.....	257
IV.2.10. Lidia González Sánchez.....	258
IV.2.11. Claudia Guadalupe.....	259
IV.2.12. Isabel.....	260
IV.2.13. Bertha.....	261
IV.2.14. María José.....	262
IV.2.15. Antonia.....	263
CONCLUSIONES.....	270
BIBLIOGRAFÍA.....	284

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es el camino mediante el cual se descubre una realidad cada día más presente en nuestra literatura, como es la afluencia de diversas historias de vida que llegan desde el continente americano a través de la voz de sus habitantes más marginados y oprimidos: la población indígena. Por tanto, mi objetivo final es acercar al lector las voces de nuevas narradoras que, cada día, cobran mayor presencia y relevancia en la literatura occidental, hasta ahora sólo preocupada por las biografías que les llegan al respecto de autores europeos de renombre y de épocas anteriores.

El presente trabajo tiene como finalidad conocer y comparar varios testimonios de vidas para comprender mejor la realidad histórica que rodea a todas aquellas mujeres indígenas humildes, oprimidas e ignoradas, no solo entre los suyos sino también por la clase dominante. Mujeres muchas veces desconocedoras de otras lenguas dominantes que les sirvan de vehículo para expresar sus experiencias, lo que dificulta enormemente la labor de investigación, ya que hay que recurrir a traducciones. Este trabajo responde a la necesidad de conocer esas nuevas voces, capaces de inquietar a cualquier tipo de lector a través de sus historias de vida, poco documentadas hasta el momento.

Mi intención para abordar este trabajo, como ya he dicho, es acercar al lector o investigador a la amplia riqueza documental que supone estos nuevos testimonios de vida de mujeres indígenas hispanoamericanas, para que ellos mismos adopten su propio juicio crítico y opinen al respecto. Acoto el enorme

material de estudio que tengo ante mí, hasta que ha quedado reducido básicamente a tres voces femeninas indígenas, que proceden de las tres zonas de población indígena más importantes de Hispanoamérica.

Así pues, en líneas generales este trabajo se centra en los testimonios de tres mujeres que ofrecen una mirada particular desde sus respectivas comunidades, en el caso de Rigoberta Menchú e Isolde Reuque ofrecen una mirada transcultural, mientras que Asunta Quispé no traspasa del todo esa barrera cultural y conserva aún mucho de su cultura, como por ejemplo, su lengua originaria. Analizo el testimonio de una mujer mapuche, otra quiché y una última de origen quechua, que rompen su silencio milenario, impuesto por la colonización y la complicidad de los gobiernos contemporáneos, para ofrecer su testimonio más íntimo y personal, que se va configurando en un testimonio colectivo. Este trabajo pretende ser sólo una ventana abierta a la historia de mujeres luchadoras, combativas y soñadoras que no se detienen ante nadie ni nada, en su lucha particular por hacerse oír y contestar con su voz. Como he dicho, es el testimonio de tres mujeres indígenas que, desde su ser más personal e íntimo, se organizan para reivindicar unos derechos de igualdad, justicia, libertad, y así romper con las cadenas patriarcales impuestas y asimiladas durante algo más de cinco siglos. Mujeres que, por primera vez, rompen su silencio para transformar su realidad a través de una lucha particular y común de constante resistencia y concienciación.

Además de los tres testimonios de los que hablo en el párrafo anterior, también menciono, más escuetamente, otros testimonios de mujeres indígenas procedentes de Argentina, Perú, México, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Panamá, con la intención de observar las similitudes que comparten, a pesar de pertenecer a zonas geográficas distintas y poseer una cultura e historia de vida única en cada caso.

Las historias de vida que se aglutinan en este estudio son historias reales que permiten investigar una realidad social concreta, interpretando y describiendo el mundo que las rodea. Esta perspectiva fenomenológica sostiene que la realidad se construye socialmente mediante definiciones individuales y colectivas de una determinada situación (Taylor y Bogdan, 1984). Este enfoque está orientado a una metodología exclusivamente cualitativa para dar respuesta a situaciones concretas. Las historias o experiencias de vida es uno de los métodos de investigación descriptiva más puros y potentes para conocer la realidad social de las personas que hablan, siguiendo unas pautas de investigación flexibles y un enfoque holístico sobre las personas, escenarios o grupos que hablan, quienes son estudiados como un todo y resultan ser lo más importante de la investigación por su riqueza y complejidad (Berríos, 2000).

Trato de conocer en profundidad cómo se desenvuelven estas mujeres en sus respectivos contextos históricos y culturales, para lo que utilizo todo tipo de descripciones minuciosas de estas historias de vida tan particulares. Informo sobre aspectos personales, privados e íntimos, combinados con otros aspectos de tipo social e histórico que han dejado huella en la configuración de sus respectivas vidas. Además, pretendo recoger una serie de ideas fundamentales en la vida de estas mujeres y que, básicamente, son las siguientes:

- La palabra de quienes buscan mirar hacia adentro para descubrir quiénes son y cómo son, y cómo les ha transformado la compartida vida de opresión.
- Los sentimientos más puros e íntimos que anidan en sus almas, a partir de los cuales tratan de reconstruir sus respectivas historias de vida.
- La colectividad de unos testimonios pertenecientes a diversas comunidades con sus propias peculiaridades, que les hace romper con los

patrones patriarcales impuestos por la cultura dominante, para que una serie de mujeres asuman, por primera vez, su propia voz.

A través de los testimonios analizados aquí y de otros que he tenido la fortuna de recibir de primera mano, descubro mujeres generalmente llenas de resentimientos, pues su historia de vida rápidamente se empaña de sentimientos de rabia, rencor, impotencia, resignación y violencia. Son el resultado de un sentir común entre todas las mujeres indígenas que han sufrido la opresión y el silencio. A través de sus respectivos testimonios buscan la posibilidad de ser más libres, felices y auténticas, reconociendo sus propias fortalezas y debilidades a la hora de emprender el difícil camino de la militancia, dirección y liderazgo. En definitiva, buscan construir una sociedad más justa, democrática e incluyente, a través de las relaciones de equidad entre hombres y mujeres, a partir del respeto a la diversidad y la autodeterminación de los pueblos, en constante consonancia con la naturaleza como fuente de vida. De las mujeres indígenas, como sujetos individuales, surgen diversidad de pensamientos e impresiones que reflejan tramas colectivas y comunitarias de las que forman parte, y hablar de esos temas significa para ellas confiar sus secretos más íntimos a otras mujeres del mundo.

Esta narrativa testimonial surge a partir de formas de comunicación tradicionalmente consideradas extraliterarias (el periodismo, la entrevista, las memorias, el informe sociológico o antropológico), de manera que pasa a engrosar un nuevo género dentro de la literatura, modificando los modelos representativos de la "alta literatura". Así pues, el relato testimonial en Hispanoamérica es una variante de la literatura que en los últimos veinte años ha cobrado gran resonancia nacional e internacional debido a sus funciones de índole social, político y cultural, a través de la denuncia y la exposición de historias heterogéneas marcadas por la marginalidad de sus actores y la clara intención de hacer frente a la historia oficial. Además, su carácter innovador y

representativo nos traslada en el tiempo a los orígenes mismos de la literatura hispanoamericana (las Crónicas y Relaciones de los Conquistadores), relatos de quienes fueran a la vez representantes y supervivientes de sistemas de poder en los que la dialéctica hegemonía/subalternidad se basa en la existencia de nuevos espacios marginales que sostengan y consoliden el “poder central”. En esos espacios, el texto testimonial, empírico y pragmático, surge como necesidad de la búsqueda de reconocimiento y la definición de identidades.

En definitiva, una parte de la moderna literatura hispanoamericana se aleja cada vez más de los cánones literarios y valores estéticos impuestos por la sociedad occidental, y apuesta por nuevos modelos de representación literaria más cercanos a una literatura alternativa, cultura popular o también conocida como “subliteratura”. Estas minorías sexuales, ideológicas o raciales irrumpen con fuerza frente a los modelos tradicionales de representación literaria, incorporando nuevas perspectivas y modalidades expresivas que dan lugar a un discurso más transgresivo e innovador, desafiando las formas canónicas e ideológicas de la novela burguesa, romántica o realista. Esta nueva forma de hacer literatura apuesta por los sectores sociales tradicionalmente marginados por la cultura dominante. La presencia e incidencia, cada vez mayor, de este sector social, hace que su problemática social y cultural tome resonancia a nivel nacional e internacional, a través de un discurso reivindicativo y documentalista en el que un sujeto “subalterno” o “subordinado” se hace eco de su propia vida, dando lugar a una nueva forma de literatura en la que se mezclan ficción e historia, imaginación y verdad.

Muchos son los términos que se han empleado para hablar de esta nueva forma de reproducción literaria, algunos de ellos son: documentalismo, "oral history", ficción documental,

testimonio/testimonialismo, novela testimonio, literatura de resistencia, "novela-verdad", términos que entremezclan o entrecruzan narrativa e historia, una alianza entre ficción y realidad que ofrece unos hechos protagonizados por actores sociales pertenecientes a sectores subalternos, cuyas experiencias vitales pasan a la literatura como un testimonio directo y autobiográfico, o bien a través de la mediación de un escritor que revela esa historia. También se ha empleado el término de "literatura de resistencia", para hablar de literatura testimonial, pues expone una problemática social relacionada con las luchas por la liberación nacional o el tema de la marginalidad que, a partir de los años ochenta, toma relevancia en las letras hispanoamericanas. En este sentido, la literatura testimonial tiende a revelarse contra el *status quo*, o a solidarizarse con reivindicaciones o luchas populares que cuestionan el "orden" de sociedades autoritarias, discriminatorias y excluyentes¹.

La historia literaria tradicional conocida por sus "grandes nombres" o "grandes textos" aportados al mundo de las letras hispanoamericanas se reconstruye para dar cabida a los nuevos rostros, voces y discursos colectivos propuestos por una narrativa que evoca a la vez los orígenes históricos y poéticos de Hispanoamérica. Estas nuevas voces, estigmatizadas por la marginación y por discursos alternativos que reproducen sus luchas reivindicativas y políticas, se alzan en el presente para proyectarse hacia el futuro de las culturas nacionales del continente. Además, estas voces que tanto han caracterizado al "testimonio" o "literatura testimonial" se han convertido en lo que se conoce como "intimidad pública". Para que el

¹ Con respecto a la noción de *literatura de resistencia* usada por autores como Bárbara Harlow, debe matizarse, sin embargo, la identificación literatura testimonial = literatura de resistencia, o literatura anti hegemónica. Nada en la factura misma de la modalidad narrativa testimonial impide que sea usada como crónica de sucesos tendentes a fortalecer la ideología dominante. Beverley se refiere a ese hecho indicando que "El testimonio no es necesariamente la forma canónica de la narrativa de una sociedad socialista" (Beverley, 1987, p. 192, nota 9).

testimonio sea considerado como tal, es necesario que exista esa dicotomía que va desde la individualidad hacia la colectividad, desde la afirmación de la identidad al reconocimiento de la otredad, de la injusticia a la denuncia, de la vivencia al discurso.

Para una parte de la crítica, esta literatura desvela un nuevo "productor cultural", que utiliza las formas culturales institucionalizadas, a las que accede a través de un complejo sistema de mediación cultural que modifica la definición y función tradicional del escritor. Otros interpretan este fenómeno como una concesión significativa a la cultura popular, a través de la cual la "alta cultura" revitaliza sus propios recursos a la vez que reduce la distancia entre ambas, transformando en *diferencia* el antagonismo ideológico-cultural, en un gesto populista producto de nuestra revisión postmoderna de los legados y limitaciones de la cultura burguesa². Sin embargo, otra parte de la crítica como Ángel Rama, William Foster o Carlos Rincón, ven en este tipo de producción literaria, la manifestación de un rasgo que siempre estuvo presente en la literatura hispanoamericana y que equilibra las tensiones de un imaginario social que se debate entre la evasión de la ficción y los requerimientos de una realidad que clama por sus derechos.

Atendiendo a los límites del presente trabajo, me voy a ceñir en tres aspectos fundamentales, que tienen que ver con las características diferenciales de la narrativa testimonial, tan señaladas por la crítica literaria, aunque esta clasificación es una escueta propuesta que requiere de un estudio teórico más profundo. La primera de estas características diferenciales se vincula al hecho de que el testimonio es producido por un testigo que presenció o participó en

² La noción diferencia/antagonismo está tomada de Ernesto Laclau en *Politics and Ideology in Marxist Theory*.

los hechos narrados. Sobre este hecho se apoya la credibilidad y verosimilitud del testimonio, y su valor como elemento de denuncia, al igual que el carácter biográfico o autobiográfico que identifica a la narración testimonial y la emparenta en muchos casos con la crónica, cuando la reconstrucción que se hace de los hechos mantiene un orden cronológico.

La segunda característica diferencial es la voluntad documentalista, que se relaciona con la necesidad de investigar o dar a conocer una experiencia vital, que en muchas ocasiones es ajena, en principio, a la del editor o compilador de la versión testimonial. Por esta razón, muchos testimonios elaborados con la participación de un escritor-mediador equivalen a un verdadero trabajo de campo, que hace que el texto final sea visto como el resultado de una ardua labor interdisciplinaria en que se entrecruzan, por ejemplo, antropología, historia, literatura, ciencias políticas, etc. En el caso del testimonio directo, ofrecido sin mediación por el protagonista o participante de los hechos narrados, la experiencia personal hace innecesario el trabajo de campo, ya que el testigo de los hechos es a la vez sujeto y objeto de su propio discurso, mientras que en el relato etnográfico o biográfico, el sujeto testimonial es convertido en sujeto textual y en objeto de investigación por el mediador que decide, a priori, sobre su valor representativo, basado en su propio criterio y conocimiento del área.

Finalmente, el tercer aspecto diferencial del testimonio es la relación ficción/ realidad que queda en manos del mediador a la hora de llevar a cabo la reelaboración de la versión original, ya sea en cuanto a lenguaje, composición, configuración de personajes, definición del "narrador", etc. Esto nos conduce a uno de los temas más polémicos de esta nueva representación narrativa, que tiene que ver con la verosimilitud del enunciado testimonial, mencionado más arriba, y las posibilidades reales de representar de manera

fidedigna a un sujeto "heterogéneo" o una experiencia propia y, por tanto, subjetiva.

Todo este proceso de conciliación con el indígena, en este caso con la mujer indígena, sólo es posible a través de una pedagogía diferente, una pedagogía humana, que tenga en cuenta los sentires y dificultades de los más débiles para contar su historia. Para ello, los transcriptores, editores o traductores de todas estas historias deben de estar, de alguna manera, influenciados por las tesis de Paulo Freire, considerado el pedagogo de los oprimidos, y su denominada pedagogía de la esperanza. Paulo Freire influyó enormemente en las nuevas ideas liberadoras de América Latina, porque conocía la realidad social, política, económica, y poca participativa de las clases más desfavorecidas, la clase rural e indígena. De esta manera, Freire intenta que esta clase oprimida rompa su pasividad y silencio, en favor del reconocimiento de su capacidad para transformar su propia realidad, pues dice que sólo a través de la adquisición de una capacidad crítica con la sociedad que los rodea y de la liberación de sus ataduras, conseguirán el cambio que necesitan.

La pedagogía del oprimido, como pedagogía humanista y liberadora, tendrá, pues, dos momentos distintos aunque interrelacionados. El primero, en el cual los oprimidos van desvelando el mundo de la opresión y se van comprometiendo, en la praxis, con su transformación; y el segundo, en que una vez transformada la realidad opresora, esta pedagogía deja de ser del oprimido y pasa a ser la de los hombres en proceso de permanente liberación (Freire, 2005).

Este trabajo es solamente una primera incursión indagatoria sobre un tema que abarca un amplio material de estudio y que ofrece un enorme abanico de posibilidades. Para visualizar el total de los diferentes puntos de vista engarzados en los testimonios de estas mujeres indígenas del ámbito

multicultural hispanoamericano, es necesario un enfoque holístico que va de lo general para llegar a discernir cuestiones más particulares.

Este es un tema por el que siento una gran curiosidad, debido a su enorme heterogeneidad cultural, racial o social, frente a los tradicionales discursos literarios repetitivos y homogéneos predominantes en la modernidad y en la cultura hegemónica. Un tema muy flexible y abierto a múltiples posibilidades, ya que me encuentro con diferentes contextos sociales y culturales donde se desarrolla la vida de estas mujeres, aunque esa diversidad de situaciones termina adoptando un mismo rol de frente común.

He recogido un testimonio de cada una de las zonas geográficas de Hispanoamérica (de la zona mesoamericana, andina y sureña) para observar precisamente la realidad multicultural y multiétnica que alberga cada uno de estos países, e incluso dentro de un mismo país se observa un claro contenido multiétnico, en muchos casos no reconocido por su propio Estado de Derecho. Ahora más que nunca, es necesario reflexionar y acabar con los patrones adquiridos por la cultura dominante, que hasta el momento poco o nada han hecho por la inclusión de estos pueblos indígenas, y mucho por su segregación, sometimiento y represión, en sus formas de participación, negando cualquier tipo de hegemonía multiétnica.

Como he dicho, me he adentrado en este tema de manera muy general, ya que se trata únicamente de un primer acercamiento a un ámbito que ofrece muchas más posibilidades a la hora de estudiarlo. Por tanto, el método aplicado en este trabajo es el cualitativo, un método inductivo, flexible y abierto que se va adaptando y evolucionando a medida que surgen nuevos conocimientos sobre la realidad de estas mujeres (Bisquerra, 2004). Este método dista mucho de los métodos científicos rigurosos, ya que contamos con la interferencia del autor o traductor de los testimonios, que muchas veces recurre a descripciones e interpretaciones que no son propias de las voces que

hablan. Esta investigación se apoya, por tanto, en una fuente que no es del todo objetiva, por no vivir en primera persona lo narrado.

Además, este estudio ofrece un enfoque holístico que aborda un amplio campo de visión, donde se tratan aspectos históricos, sociales, políticos e incluso económicos. De esta manera partimos de unas generalidades para ver cómo se van entretejiendo una serie de hilos conductores que desencadenan en las experiencias de vida de la población indígena, en este caso de la población indígena femenina. Esto significa que el enfoque parte de un todo para ir evolucionando y llegar al análisis de unas situaciones compartidas por una colectividad. En definitiva, hay que ponerse en contexto y analizar una serie de circunstancias históricas y sociales para entender unos testimonios contestatarios fuertemente condicionados por una visión patriarcal, desigual, sumisa, oprimida, de lucha violenta, que asumen el dominio de la hegemonía cultural sobre la población indígena.

El enorme respeto y curiosidad que siento por las comunidades indígenas prehispánicas que ocuparon gran parte del territorio hispanoamericano me han llevado al desarrollo de este trabajo, pues es de admirar que pese a la trágica historia que pesa tras de sí, muchas de estas culturas prehispánicas aún conserven el legado de su cultura, y esto es posible gracias a la fortaleza, a la lucha y a la constancia demostrada a la hora de defender su legado y su identidad cultural. Ya escritores de la talla de Bartolomé de Las Casas, Huamán Poma de Ayala, Francisco Bilbao, José Martí o José Enrique Rodó, escribieron bajo un marco de acción protagonizado por un espacio macondoamericano, es decir, un espacio contextualizado donde los sujetos desarrollan su identidad desde un punto de vista local. Desde este enfoque meramente localista es desde el cual se puede recuperar la verdadera realidad cultural de los pueblos colonizados. Realidad también conocida por la crítica colonial con el concepto de “autenticidad”,

término que sirve para luchar contra un colonialismo que amenaza con destruir cualquier tipo de “legado cultural” o “memoria colectiva” de los subalternos. Esta “memoria colectiva” hace referencia a ese conjunto de pueblos y comunidades prehispánicas silenciados por la historia y conducidos a la categoría de marginados o excluidos sociales. Además, fue una palabra propuesta por Antonio Gramsci dentro de la teoría poscolonial, retomada posteriormente por el llamado Colectivo de Estudios Subalternos, cuya finalidad fue darles voz a esos pueblos silenciados por la historia del imperialismo colonial. De manera que, este trabajo trata de dar a conocer todas esas voces desde la propia lengua colonizadora.

Los testimonios indígenas en el ámbito hispanoamericano son, por tanto, un claro ejemplo de voces anónimas que gritan al mundo entero su situación pasada y actual, y sólo en el ámbito político goza de cierta resonancia internacional, como es el caso de Rigoberta Menchú, Rosa Isolde Reuque Paillalef o Ana María Castillo (Eugenia), esta última es una de las tantas mujeres salvadoreñas que dedicaron su vida a luchar por la liberación de su pueblo. También merece un reconocimiento el ímpetu con el que las comunidades prehispánicas han sobrevivido a lo largo de los siglos y han mantenido presente muchos aspectos de su cultura, incluidas las costumbres de su vida cotidiana, pero sobre todo del ámbito lexicográfico, pese a la enorme devastación y destrucción sufrida en la época “colonial”.

En este contexto se inscriben los testimonios autobiográficos de estas tres mujeres indígenas objeto del presente estudio. Ellas pertenecen a tres áreas geográficas distintas, con culturas ancestrales muy diferentes, pero unidas por un mismo afán de reivindicación frente al poder y la cultura dominante. Por un lado, la zona centroamericana o mesoamericana (México y Guatemala) donde convivieron diferentes culturas prehispánicas como la Azteca y la Maya, entre otras; la zona andina (Ecuador, Perú, Bolivia, norte de

Chile, norte de Argentina y sur de Colombia), ámbito cultural donde actualmente conviven las culturas Quechua, Aimara y Guaraní, vinculadas a la cultura prehispánica Inca; la última zona es la que comprende el sur de Chile y una pequeña parte de Argentina, donde conviven distintas comunidades pertenecientes a la cultura Mapuche.

Pese a las diferentes voces que encauzan las narraciones seleccionadas para este estudio, lo que está claro es que son relatos testimoniales donde el hibridismo prevalece mezclando lo antropológico, etnográfico, biográfico y autobiográfico, además de hablar en muchas ocasiones en nombre de toda una comunidad o de un colectivo determinado. Así pues, para determinar el objeto de estudio hay que tener en cuenta los problemas que plantean estas narraciones incluidas en textos antropológicos o etnográficos. Sin duda, esto define su carácter dialógico, pero también la distinta orientación discursiva del antropólogo o científico que hace de mediador, frente a la voz del sujeto indígena que cuenta su vida en su condición de informante. Hibridismo que sitúa estos textos a medio camino entre lo que es literatura y no lo es, si consideramos la matriz multidisciplinaria de esta práctica discursiva testimonial que tiene la particularidad de cruzar las fronteras de la antropología, la historia, la etnografía, el etno-testimonio, la biografía y la propia autobiografía. Lo interesante, aquí, es estudiar la representación del sujeto autobiográfico y el cauce testimonial de estos relatos de vida protagonizados por mujeres indígenas, cuya voz se proyecta a la colectividad como expresión de resistencia o denuncia en el conflictivo ámbito multicultural hispanoamericano. De todos modos, hay que mencionar que donde más se aprecia el componente autobiográfico y colectivo va a ser en los testimonios de Rigoberta Menchú y Rosa Isolde Reuque Paillalef, por ser testimonios documentales resultantes de una entrevista que reproduce las palabras de estas mujeres bajo la pluma de Elizabeth Burgos y Florencia E.

Mallón. El caso de Asunta Quispe Huamán es diferente porque la entrevista va dirigida a su marido Gregorio Condori Mamani, aunque también la escuchamos hablar desde un escueto y discreto segundo plano, en el que da a conocer su testimonio más íntimo, enfocado siempre al interior de su comunidad y sin ninguna pretensión de resonancia internacional.

Así abre Rigoberta Menchú su testimonio de vida, siempre en nombre de un amplio colectivo en el que se incluye, su pueblo, como ella misma dice:

Me llamo Rigoberta Menchú. Tengo 23 años. 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. Me cuesta mucho recordarme toda una vida que he vivido, pues muchas veces hay tiempos muy negros y hay tiempos que, sí, se goza también pero lo importante es, yo creo, que quiero hacer un enfoque que no soy la única, pues ha vivido mucha gente y es la vida de todos. La vida de todos los guatemaltecos pobres y trataré de dar un poco mi historia. Mi situación personal engloba toda la realidad de un pueblo (1982, p. 21).

Rosa Isolde Reuque también habla de su comunidad y de la importancia de la tierra para desarrollarse como comunidad de cara al exterior:

[...] ya no es como en otras comunidades que entraban en la Ley de Pinochet o la Ley Indígena que había antes, la 17.729. Nosotros no entrábamos, no entramos en la de Pinochet, tampoco entramos en la 19.253 ahora del gobierno democrático.

Sin embargo hemos tratado de conseguir que el gobierno nos reconozca las tierras indígenas, y también que nos reconozca como comunidad legalmente constituida. Porque la comunidad donde yo nací, me desarrollé y soy parte de ella no es una comunidad como en otros lados que viene un tronco familiar y todos tienen ligazón de parentesco unos con otros. Somos una mezcla de las familias Navarro, Curihual y Reuque, donde la gente ha ido comprando tierras y hemos hecho comunidad... (2002, pp. 44-45).

Asunta Quispe también hace referencia a ese colectivo comunal en el que se incluye, pero su discurso es más íntimo y enfocado a los suyos:

La vida en esta mina, para todos, era sufrimiento. Se trabajaba y no había plata. Aunque había bastante recado para cocinar en las comunidades cercanas a la mina. Todo el tiempo que estuve en la mina nos pasamos comiendo carne de llama, que no faltaba. Por eso, en mi parecer, no es de cristianos que, aquí en la ciudad, la

gente misti desprecie y tenga asco a una carne tan rica. En esta mina también había un pequeño almacén para poder sacar víveres, azúcar, sal, arroz, a cuenta del jornal, además otros vendían trago que nunca faltaba (1977, p. 106).

Para entender mejor estos testimonios de vida y las circunstancias socio-políticas que continuamente denuncian cada una de ellas, haré un breve repaso histórico por las áreas subdesarrolladas de Hispanoamérica, no desde la conquista del Nuevo Mundo, sino desde la II Guerra Mundial hasta los albores del siglo XXI. Con ello quiero dejar claro que este es un discurso más economista y desarrollista que literario, pero que considero oportuno incluir en mi trabajo para entender mejor la situación política y social que determina la vida de las comunidades a las que pertenecen las voces de estas mujeres.

Harry Truman hizo un llamamiento a Estados Unidos y al resto de Estados para resolver los problemas de las zonas menos desarrolladas de Hispanoamérica y surge así una nueva concepción del mundo, según la cual todos los pueblos de la Tierra debían aspirar al desarrollo. Es en este momento cuando aparece el concepto de desarrollo y su vinculación con la cooperación bajo la idea de que la pobreza constituye un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas. Surge así la intención de poner en marcha un programa de desarrollo basado en los conceptos de trato justo y democrático, asentado en la creencia de que producir más es la clave para la paz y la prosperidad, a la vez que la clave para producir más está en la ampliación del conocimiento técnico y científico moderno. Así pues, el propósito final no era otro que crear las condiciones necesarias para llegar a unas sociedades avanzadas, y esto sólo era posible a través de altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y la adopción generalizada de la educación y los valores culturales modernos. De las múltiples teorías que surgen a partir de esta forma de entender el desarrollo, todas coinciden en dar prioridad al crecimiento económico, desde

el convencimiento de que una vez que las economías crecieran se generaría una dinámica favorable para el desarrollo. Aparecen, por tanto, en este momento, estrategias de asistencia económica y técnica que definen la cooperación al desarrollo, con la única intención de contribuir al despegue de las economías de los países hispanoamericanos entendidos como “subdesarrollados”.

A partir de los años setenta se demuestra la falta de correspondencia entre crecimiento económico, procesos de industrialización y crecimiento de la capacidad productiva, por un lado; y, por otro lado, los indicadores de mejora de las condiciones mínimas de vida, es decir, reducción de los niveles de pobreza y disminución de las desigualdades. Se cuestiona, por tanto, esta forma inicial de entender el desarrollo, dando lugar a la aparición del llamado “enfoque de las necesidades básicas”, precursor del concepto de “Desarrollo Humano y Sostenible” que surge con gran vitalidad al comienzo de los años noventa. Desde este nuevo enfoque, el desarrollo se entiende como un proceso de expansión de las libertades y capacidades humanas. Por tanto, este nuevo proceso de desarrollo debería tener en cuenta al menos cinco dimensiones básicas: crecimiento económico socialmente equilibrado, promoción de la equidad social, respeto a la sostenibilidad ambiental, defensa de los Derechos Humanos, la democracia y la participación social, y respeto al diálogo cultural. Todo esto será impulsado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) que propone en 1990 el Índice de Desarrollo Humano (IDH), como indicador de desarrollo alternativo que mida la salud, educación y renta per cápita.

De esta manera, y en tan sólo cuatro décadas, el desarrollo de estas poblaciones y su necesidad, ya estaba presente en el imaginario colectivo de la sociedad. Sin embargo, en los años sesenta y setenta algunas voces critican esta forma de entender el desarrollo, como por ejemplo, las de Paulo Freire e

Ivan Illich, entre otros, e inician una nueva corriente de pensamiento que cristaliza en los años ochenta en lo que se ha venido a llamar Posdesarrollo. Estos pensadores critican que las estrategias puestas en marcha en torno al desarrollo de los pueblos posean un marcado origen occidental, generando un aparato idóneo para ejercer el poder sobre poblaciones definidas como subdesarrolladas o desfavorecidas. Además, advierten de la inviabilidad de dicha concepción del desarrollo, ya que los impactos medioambientales harían la vida insostenible, pues los recursos de los que disponemos son finitos y eso significa que existen límites para el crecimiento. El desarrollo es visto, por tanto, desde un enfoque en el que occidente es el líder que exporta, proponiendo su modelo de experiencia y su éxito a otras zonas del mundo, sin tener en cuenta los conocimientos, las voces y preocupaciones de aquellos que deberían beneficiarse del desarrollo y no lo hacen. Como respuesta a esto se han creado discursos no tan mediados por la construcción del desarrollo, que visibilizan los testimonios de aquellos y aquellas que supuestamente son los objetos del desarrollo, poniendo especial atención a las estrategias locales de resistencia al desarrollo y globalización, puestas en marcha por numerosos movimientos sociales que promueven una nueva lógica de lo social basada en fórmulas de autogestión y de estructura no jerárquica u horizontal.

Sin embargo nos encontramos con un mundo globalizado, donde es necesario que las modernas sociedades abran sus fronteras a cualquier tipo de diversidad cultural, racial o étnica, pues en el reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural de las sociedades indígenas hispanoamericanas se encuentra la verdadera riqueza cultural de cualquier nación. Lo que ocurre es que este proceso de modernización cultural da prioridad a la alfabetización y a la literatura como fuentes de expresión, olvidando en el camino cualquier tipo de procedimiento oral, que, por tantas generaciones ha identificado a estas comunidades. Es ahí donde radica la verdadera riqueza de cualquier

comunidad y lo que les permite autodefinirse como comunidad con identidad propia, sin necesidad de asimilar la lengua y las costumbres de la cultura hegemónica.

Queda demostrado que sólo a través de una convivencia equitativa e integradora se puede acabar con las viejas costumbres impuestos por la cultura dominante, empeñada en ofrecer políticas asistencialistas que relegan a la mayoría de estas comunidades a una situación de exclusión social, y la única alternativa que les queda es la de asimilar la cultura dominante, perdiendo en muchos casos su propia identidad. En definitiva, todas las comunidades indígenas de Hispanoamérica son vistas, desde el viejo mundo, como un todo homogéneo, cuando de sobra es sabido de su enorme heterogeneidad y riqueza cultural.

El tema que realmente interesa aquí, es el papel que la mujer indígena juega dentro de su comunidad, y hay que decir que es enormemente relevante por su particular cosmovisión y estrecha relación con el mundo natural. Son ellas las que más sufren la pérdida de los recursos fundamentales para subsistir, debido a los factores medioambientales. Sin estos recursos que la madre tierra les proporciona, las mujeres se ven incapacitadas para elaborar la mayoría de los productos artesanales con los que comercializan y subsisten. Además, queda demostrado que la mujer ejerce el control administrativo sobre el recurso de la tierra, aunque no lo haga sobre la propiedad, y esto se debe al carácter reproductivo de ambas, que las hace responsables de la supervivencia de la familia y de su comunidad.

Por otro lado, la función de los medios de comunicación y la influencia que estos ejercen sobre la inmensa mayoría de la población indígena es importante, ya que imponen la visión que le interesa mostrar a la cultura hegemónica. Así pues, a través de una publicidad envolvente seducen e incitan al consumismo, pieza clave para el desarrollo del actual sistema imperante, el

sistema capitalista neoliberal. Esto hace que gran parte de las poblaciones indígenas quieran ser iguales a lo que oyen o ven, convirtiéndose así en admiradores de los ricos y olvidándose de la idea clave de que esa élite social los ha explotado, empobrecido y desplazado de sus comunidades. En fin, esos medios de comunicación financiados por esa élite social tienden a anular la capacidad crítica de la población indígena hasta el punto de llegar a identificarse con el opresor, como referente al que aspiran. De esta manera, consumismo y publicidad atentan contra la memoria histórica, haciendo olvidar a la población indígena que durante siglos los ejércitos españoles, después criollos, masacraron sus pueblos para quitarles cualquier posibilidad de prosperar. La influencia es tal, que, cuando algunas personas oprimidas consiguen acceder al poder, repiten los mismos patrones y los mismos valores de la clase dominante porque se han convertido en su única escuela, llegando a interiorizar sus hábitos de vida, por eso la mayor parte de la población indígena, no se ve tal cual es, sino que se ve a través de los ojos del opresor, es decir, se han colocado las gafas occidentales y han dejado de ver con los ojos que los identifica como cultura indígena.

De acuerdo con lo expuesto hasta ahora, y teniendo la necesidad de enmarcar conceptual y contextualmente en el conflictivo ámbito hispanoamericano los tres testimonios centrales objeto de mi estudio, junto a otros breves testimonios de mujeres indígenas de diversa procedencia, este trabajo posee la estructura que paso a comentar ahora.

Un primer capítulo que incluye tres apartados: uno, de carácter introductorio destinado a esclarecer el concepto de “indio” o “indígena” y su relación con la llamada literatura indigenista y testimonial. El otro apartado se centra en la problemática conceptual de la noción de “testimonio” y sus antecedentes históricos, para concluir esta primera parte debatiendo acerca de los conceptos de biografía y autobiografía, y su relación con el género

testimonial. Para ello hago referencia a las aportaciones de importantes autores como son: Hugo Achugar, Ulrich Fleischmann, Prada Oropeza, Françoise Perus, John Beverley, George Zimmerman, Elzbieta Sklodowska, Mary Louise Pratt, George Steiner, René Jara, Begoña Huertas o Rafael Duverrán. Del mismo modo que, para referirme al discurso biográfico y autobiográfico, recurro a los planteamientos de críticos y escritores de la talla de: José M^a Pozuelo, Paul de Man, María Zambrano, Philippe Lejeune, Burgos Martínez, George May, Zoila Reyes, Smith Rosenberg, Teresa Laurentis, Mercedes Arriaga, Bronislaw Miztal, Ana Lau, Jorge Luis Borges, Davis y Bourdiel, Marín Higinio, Anna Caballé o André Maurois.

El segundo capítulo, también introductorio y estructurado en tres apartados, está dedicado a la mujer porque en el transcurso de esta investigación me he encontrado con un mayor número de testimonios autobiográficos femeninos que masculinos, insertados en el ámbito multicultural hispanoamericano. Así, el primer apartado de este capítulo, da cuenta del surgimiento de las voces de mujeres indígenas en el emergente marco del feminismo hispanoamericano y su particular vínculo con la naturaleza, con su hábitat natural, lo que inscribe estos testimonios en el contexto del actual movimiento ecofeminista.

En el segundo epígrafe del capítulo situó la problemática testimonial de mujeres indígenas en el marco más amplio de la escritura femenina hispanoamericana, a partir de los planteamientos, en su mayoría de mujeres intelectuales, que, reivindican el papel de la mujer en una sociedad de hombres. Algunas de ellas son: Rosario Orrego de Uribe, Mercedes Ibáñez de Medina, Teresa González Fanning, Juana Manuela de Gorriti y Clorinda Matto de Turner. Las dos últimas están especialmente sensibilizadas con la defensa y reivindicación, no sólo de los derechos de la mujer, sino también de los derechos indígenas, y concluyen este capítulo destacando el papel crucial

desempeñado por algunas mujeres a lo largo de la historia, de manera siempre silenciosa pero efectiva, como es el caso de las tres mujeres indígenas seleccionadas para este trabajo. En definitiva, el papel de la mujer a lo largo de la historia, y desde sus inicios, siempre ha sido de enorme relevancia, destacando la figura de importantes filósofas, médicas, matemáticas, astrónomas, escritoras, educadoras, sacerdotisas, etc.

El tercer capítulo se corresponde con el cuerpo central de este trabajo, y está dedicado a los testimonios de las tres mujeres indígenas procedentes de distintos ámbitos culturales, con la finalidad de establecer sus diferencias y semejanzas. Así pues, el primer testimonio analizado es el de Rigoberta Menchú, testimonio ofrecido a través de su obra *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1982), activista indígena y premio Nobel de la Paz en 1992. Menchú es una mujer que pertenece a la comunidad Maya-quiché guatemalteca, cuyo testimonio ha dado lugar a una fuerte controversia, motivada, sobre todo, por problemas de verosimilitud, al contar episodios en los que no estuvo presente y utilizar su testimonio para su carrera política. Otro testimonio aquí analizado es el ofrecido por la esposa de Gregorio Condori Mamani, Asunta Quispe Huamán, cuya experiencia de vida se encuentra recogida en la obra que lleva por título *Gregorio Condori Mamani: Autobiografía* (1977). El testimonio de Asunta Quispe es quizá el más auténtico porque no está tan influenciado por la cultura dominante, pues de los testimonios orales estudiados aquí, es el único que es transcrito directamente del quichua al castellano, debido a que la protagonista sólo habla la lengua indígena. Además, es el único testimonio que nos muestra la verdadera situación de la inmensa mayoría de las mujeres indígenas, en este caso, de las mujeres indígenas del Perú. Esta situación de la que hablo es de dependencia, de sumisión, de continuos temores infundados, que las convierten en mujeres inseguras y obedientes, a la vez que sacrificadas por los demás. En Asunta

Quispe observamos un estado de mujer indígena cuya herencia ha sido el sistema patriarcal, que la ha convertido en un yo machista, moralista y conservador, y que la lleva a un estado de excesiva sumisión. Un último testimonio analizado ampliamente en este trabajo es el de la dirigente chilena feminista mapuche, Rosa Isolde Reuque Paillalef, testimonio ofrecido a través de la obra *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche* (2002), donde se fusiona al mismo tiempo biografía y autobiografía. Bajo la figura de Isolde Reuque se esconde una persona autosuficiente, autónoma, auténtica y muy sabia, ya que es capaz de conectar con la cultura propia a pesar de que permanecía dormida en su ser más íntimo, pero nunca olvidada. Además, es una persona con una gran capacidad comunicativa, que la hace más analítica y reflexiva si cabe. Pese a su condición bicultural, tales peculiaridades hacen de ésta una indígena fuertemente comprometida con su comunidad de origen, pese a que gran parte de su vida se desarrolla con la sociedad chilena. También trataré ciertos conceptos relacionados con el testimonio de Isolde Reuque, como es el concepto de “transculturización” o el de lo “otro”, concepto analizado también por el argentino Jorge Luis Borges.

El último apartado de este capítulo está dedicado a analizar y comparar las diferencias y semejanzas entre los testimonios de Rigoberta Menchú, Isolde Reuque y Asunta Quispe. De manera que, se aprecia una enorme similitud entre los testimonios de Menchú y Reuque, desde el punto de vista contestatario, frente a la represión política y la cultura dominante. Además, tanto Menchú como Reuque ofrecen un testimonio que va desde fuera hacia adentro, rompiendo con cualquier tipo de frontera; mientras que el de Quispe es el único testimonio relatado desde dentro hacia afuera, pues se trata de un testimonio más conservador y reprimido, y aunque su mensaje está formulado en su propia lengua materna, traducido al castellano por los antropólogos que lo recopilan, se abre al mundo para testimoniar las duras condiciones de su

existencia y la de todos los suyos, situados en la marginalidad por el poder represivo de la cultura dominante. Por último, incluyo en este mismo apartado el anexo I configurado en dos tablas, que me permiten delimitar y establecer las diferencias referentes a estas historias de vida.

El cuarto y último capítulo está dedicado, por un lado, a algunos breves testimonios de vida de mujeres indígenas que viven en territorio argentino. En estos testimonios nos encontramos con algunas voces de mujeres indígenas dirigentes de distinta procedencia cultural dentro del territorio argentino (kollas, wichís, tobas, xumecs, guaraní, mocovís, mapuches, etc.); además recopilo otros dos testimonios inéditos de mujeres mapuches, una procedente de la comunidad Linares, lof. Lafquenche “gente del lago”, cuyo historia de vida transcribo en el anexo II, y otra proveniente también de la comunidad Linares, lof. Aucapán abajo “puma bravo”. Junto a estos testimonios adjunto el anexo III porque aporta varias recreaciones mitológicas de origen mapuche, que nos ayuda a comprender mejor la cosmovisión indígena que subyace en los relatos testimoniales objeto de este estudio.

Por otro lado, analizo, en un segundo epígrafe, los testimonios de otras mujeres indígenas de procedencia peruana y centroamericana, todas ellas muy comprometidas con la defensa de los derechos indígenas y los derechos de la mujer en particular.

Por último, en las dos páginas siguientes cito dos poemas que son un claro reflejo de lo que representa la figura femenina indígena. El primero de ellos, titulado, “Sanadora”, refleja muy bien toda la cosmovisión de la mujer indígena, mientras que el segundo está más relacionado con la necesidad de éstas por organizarse y juntarse para hacer oír su voz.

Con este trabajo mi intención es facilitar un rico material de estudio que puede ser explotado y que oriente a futuros investigadores en la elaboración de manuales dedicados a este tema.

CAPITULO I

EL INDIO Y LA CONCEPTUALIZACIÓN DEL TESTIMONIO COMO FUENTE DE EXPRESIÓN ORAL

I.1. Consideraciones preliminares sobre el término indígena.

La literatura referida al indio americano nació casi al mismo tiempo que tuvo lugar la conquista del Nuevo Mundo, y ese descubrimiento, junto con el encuentro del “otro” desde el punto de vista textual, me permite acercarme al término indígena. Término que podría referirse a la frontera cultural, lingüística e ideológica que define lo que somos y lo que no somos. El “otro”, en sentido literal, es la comunidad nacional hispanoamericana. Lo que ocurre es que es necesario liberarse del legado español que les fue impuesto para recuperar de nuevo al ser nacional auténtico y verdadero. Ese ser que para los de este lado de la frontera resulta extraño y ajeno, pero que es imprescindible conservar y mantener como fuente pura y origen de la verdadera nacionalidad. Existen posturas enfrentadas al respecto; por un lado están quienes ven a las naciones hispanoamericanas como el resultado de la conquista y de la colonia, y como tal deben ser herederas y continuadoras del legado español. Algunos de los hispanistas que defienden esta postura son Jaime Eyzaguirre, Osvaldo

Lira y Raúl Porras; y por otro lado tenemos a los que consideran que las naciones hispanoamericanas no son una descendencia directa de la conquista y posterior colonización, sino que son el fruto nacido del mundo prehispánico, destruido con la conquista y resucitado con la independencia. Frente a la postura anterior, algunos de los indigenistas que defienden esta idea son Daniel Eduardo Matul, Bonfil Batalla y González Prada.

Esta doble postura ha dado lugar a otro enfrentamiento que va más allá de lo puramente identitario, y en el que entra en juego el componente ideológico. Así, mientras que el liberalismo hispanoamericano tendió a ser hispanófilo, el conservadurismo hispanoamericano fue más hispanófobo. Posicionamientos que darán lugar a la posterior división entre la izquierda y la derecha. Esto quiere decir que en las últimas décadas, según Javier Rodríguez Mir, Doctor en Antropología Social y Profesor de la UAM, ha resucitado el componente indigenista reaccionando al capitalismo multinacional impuesto desde el otro lado del Atlántico. Esto junto con el florecimiento del multiculturalismo, el afianzamiento de una conciencia ecológica, el desarrollo de movimientos antiglobalización y el éxito de determinados estudios literarios poscoloniales³, ha dado lugar al descubrimiento del “indio” como un sujeto histórico real, que según Bartolomé de las Casas es víctima de su propio pasado y simboliza todas las injusticias de la Tierra. Consecuentemente con esto, el indigenismo se ha convertido en seña de identidad de una parte importante de la izquierda hispanoamericana.

³ Uno de los pocos trabajos publicados en España sobre estudios post-coloniales es el artículo de Paz, *Culturas e Identidades Civilizadoras: ¿Valores universales o particularismos?* (2001) de Vicent Martínez Guzmán. Posteriormente han sido publicados otros libros y artículos sobre estudios post-coloniales como, por ejemplo, *Postcolonial Studies and Beyond* (2006), editado por Ania Lomba, Suvir Kanl, Matti Bunzl, Antoinette Burton y Jed Esty, y *Cambridge Companion to Postcolonial Literari Studies* (2004), entre otros.

A la hora de establecer el número de población indígena que puede haber en un determinado país, el componente lingüístico ha sido el más utilizado. De acuerdo con los censos, este componente no ha resultado ser un indicador fiable, ya que en muchos países hispanoamericanos el número de hablantes de una lengua indígena no se corresponde con el número total de población considerada india. Si hablamos de porcentajes, Bolivia es el país con un porcentaje mayor, ya que 66 de cada 100 personas son indígenas según la condición étnico-lingüística. En el otro extremo se encuentra Brasil, que registró en el censo un 0.4%. Sin embargo, México es el país con mayor número de población indígena desde el punto de vista absoluto, seguido de Bolivia y Guatemala⁴.

Sin embargo el componente cultural desde el punto de vista antropológico, ha sido el criterio más defendido a la hora de calcular el total de población indígena de un país, y sólo desde un enfoque antropológico se puede alcanzar una definición más o menos acertada sobre la noción de indio o indígena. Comas afirma que “son indígenas quienes poseen predominio de características de cultura material y espiritual peculiares y distintas de las que hemos dado en denominar ‘cultura occidental o europea’” (1953, pp. 135-136). Esto parece más una comparación entre cultura indígena y dominante, que una definición propiamente dicha. Del mismo modo, Gamio también parte de una definición donde contrapone la cultura indígena a la cultura occidental, cuando afirma que “propiamente un indio es aquel que además de hablar exclusivamente su lengua nativa, conserva en su naturaleza, en su

⁴ América Latina (10 países): población total y población indígena según los censos de la ronda del 2000. Fuente CELADE_CEPAL, procesamientos especiales de los microdatos censales.

forma de vida y de pensar, numerosos rasgos culturales de sus descendientes precolombinos y muy pocos rasgos culturales occidentales” (1957, p. 337).

Otro investigador que ha hecho una aportación particular al concepto de indio es León-Portilla, quien señala que “en nuestro medio, cuando se pronuncia la palabra indígena, se piensa fundamentalmente en el hombre prehispánico y en aquellos de sus descendientes contemporáneos que menos fusión étnica y sobre todo cultural tienen con gente más tardíamente venida de afuera” (1966, p. 342). De nuevo sale a relucir el componente cultural occidental para establecer como indígena todo aquello que menos relación tenga con la cultura occidental; y la pregunta sería si no es posible definir al indio sin necesidad de recurrir a la cultura dominante, pues “indio” puede ser la persona que habla, siente, piensa y actúa como sus antepasados prehispánicos o simplemente aquel que conserva el legado de su cultura.

Para Caso (1948) el problema de definir lo “indio” no es de índole racial sino cultural, dice que no es ni siquiera un problema individual sino de sociedad humana, de comunidad. Ofrece, por tanto, una definición donde ya no se compara la cultura indígena con la dominante, sino que indio es quien se sienta indígena, no sólo cultural sino biológica, psicológica o lingüísticamente:

Es indio todo individuo que se siente pertenecer a una comunidad indígena; que se concibe así mismo como indígena, porque esta conciencia de grupo no puede existir sino cuando se acepta totalmente la cultura del grupo; cuando se tienen los mismos ideales éticos, estéticos, sociales y políticos del grupo; cuando se participa en las simpatías y antipatías colectivas y se es de buen grado colaborador en sus acciones y reacciones (1948, p. 245).

Es evidente que es sumamente difícil concebir una definición universal y general acerca del “indio”, hay que esperar hasta la década del cuarenta, gracias a las aportaciones en el II Congreso Indigenista Interamericano, para encontrarnos por primera vez con una definición más funcional:

El indio es el descendiente de los pueblos y naciones precolombinas que tienen la misma conciencia social de su condición humana, asimismo considerada por

propios y extraños, en su sistema de trabajo, en su lengua y en su tradición, aunque estas hayan sufrido modificaciones por contactos extraños. Lo Indio es la expresión de una conciencia social vinculada con los sistemas de trabajo y la economía, con el idioma propio y la tradición nacional respectiva de los pueblos o naciones aborígenes (1949, pp. 86-87).

Esta conciencia social de la que ya se hablara en el II Congreso Indigenista Interamericano dará lugar a una nueva corriente que llaga hasta nuestros días, la corriente indigenista, la cual resulta fundamental en la sociedad hispanoamericana del siglo XX. De esta manera, el indigenismo literario provoca una reacción sólida en la crítica literaria, que tratará de delimitar su discurso y describir su estructura. Una de las muchas reflexiones sobre el alcance del indigenismo literario nos llega de la mano de Arguedas en los años sesenta:

En ese sentido la narrativa actual, que se inicia como 'indigenista', ha dejado de ser tal en cuanto abarca la descripción e interpretación del destino de la comunidad total del país, pero podría seguir siendo calificada de 'indigenista' en tanto que continúa reafirmando los valores humanos excelsos de la población nativa y de la promesa que significan o constituyen para el resultado final del desencadenamiento de las luchas sociales en que el Perú y otros países semejantes de América Latina se encuentran debatiéndose (2010, pp. 205-216).

Arguedas lo que viene a decir es que el indigenismo queda reducido al ámbito regional, y no llega a alcanzar la consideración de nacional. De manera que representa un mundo particular, sin obviar que este tipo de literatura cumple también una función político-moral, al denunciar con claridad las injusticias sociales y represiones sufridas, y al abogar por una reivindicación social. Digamos que esta consideración del indigenismo será la que prevalezca en la crítica literaria de nuestros días, aunque la clasificación histórica que se le ha dado ha variado mucho a lo largo de los tiempos⁵.

⁵ Se distinguen distintas series de movimientos: indianismo, indigenismo modernista, indigenismo ortodoxo, neo-indigenismo (Escajadillo); indigenismo romántico, indigenismo modernista, indigenismo (Cornejo Polar, Literatura y sociedad); proto-indigenismo, indigenismo modernista, neo-indigenismo, indigenismo racista y machista, andinismo

Llegados a este punto cabría preguntarse sobre la veracidad o autenticidad del indigenismo literario, para ello Tomás Escajadillo (1994) acuña el término de “suficiente proximidad” entre la representación que se hace del indio y la realidad. Para saber qué grado de proximidad hay entre indigenismo y realidad habría que considerar cómo se enfoca al referente en cada época. Así, haciendo un breve recorrido por la literatura indigenista, tenemos en 1889 a *Aves sin nido* de Clorinda Matto de Turner, obra calificada posteriormente como indigenista o indigenista romántica, donde se celebra el verismo de la representación del indio. Algunas décadas más tarde, en 1920, Enrique López Albújar con *Cuentos andinos* incorpora las formas del cuento moderno para hablar del indio de carne y hueso, con sus creencias y tradiciones. Es, por tanto, el primero en construir una imagen verosímil del indio peruano, a través de la autenticidad de su representación, a diferencia de la novela anterior y de las representaciones del indigenismo modernista. Más adelante, cuando aparece *Los ríos profundos* en 1958, José María Arguedas anuncia por fin la presencia del indio verdadero en la literatura. Vargas Llosa fue uno de los muchos que llegaron a afirmar esto último en el estudio que realizó sobre esta obra⁶. En los años setenta Ángel Rama hace una reflexión⁷ que mucho tiene que ver con algunos de los testimonios indígenas analizados en este trabajo, pues habla sobre el concepto de transculturación, y de cómo es indiscutible en muchos casos la representación del indio con la presencia de elementos particulares del universo del referente. Sin embargo Cornejo Polar (1980) reflexiona sobre el modo de producción de la novela indigenista, donde

(Vargas Llosa, *La utopía*); indigenismo sociopolítico e indigenismo-2, este último con una duración precisada entre 1919-1945 (Lauer).

⁶ *La utopía arcaica* (1996), ensayo sobre la vida y la obra de José María Arguedas.

⁷ *Transculturación narrativa en América Latina* (1982), donde Rama conceptualiza la interacción cultural entre los elementos nativos de América Latina y la cultura europea en el contexto de la modernización económica.

autor y lector no pertenecen al mundo social y cultural del referente (el indio), de manera que este escribe la novela en castellano, que no es la lengua propia del referente. Esto mismo ocurrirá con las historias de vida, donde el que escribe y cuenta la historia poco tiene que ver, pero el transcriptor siempre deberá velar por la pureza y autenticidad del testimonio oral.

Por tanto el indigenismo, estéticamente, se convirtió en la fórmula literaria por excelencia, con la construcción de sujetos modernos (el mestizo) e históricos (el indio) que dieran constancia de la existencia de un mundo indígena sometido y explotado, además de generar una construcción que aboga por la reafirmación de la identidad. Así pues, el relato indigenista tiende a ser cerrado, repitiéndose continuamente la figura de sus actantes (el indio, oprimido; el hacendado, opresor; el cura, ayudante de la opresión o intermediario; entre otros), perpetuando así esa situación de injusticia y subalternidad a la que estaba sometida el indio. Esta fórmula narrativa se utilizó hasta la década de los años setenta y ochenta del siglo pasado, fórmula que rompería con el referente dado por la Revolución Agraria del Perú, en 1969, donde el indio pasó a ser campesino y propietario de las tierras donde trabajaba. Este indigenismo narrativo derivaría en un género narrativo denominado neo-indigenista, al surgir obras como: *Mi tío Atabualpa* (1972) y *Huasipungo* (1973).

Esta nueva corriente “cuyos representantes integran la élite latinoamericana, propugna la ‘protección’ del indio por parte del Estado y su incorporación a la sociedad cultural ‘blanca’ por medio de programas educativos”, según Gustavo García (2003, p. 102). Esta nueva indianidad contará con defensores de la talla de Ricardo Pozas, que dice:

Se denomina Indio o indígenas a los descendientes de los habitantes nativos de América, a quienes los descubridores españoles por creer que habían llegado a las Indias llamaron Indios, que conservan algunas características de sus antepasados en

virtud de las cuales se hallan situados económica y socialmente en un plano de inferioridad frente al resto de la población, y que, ordinariamente, se distinguen por hablar la lengua de sus antepasados, hecho que determina el que éstas también sean llamadas lenguas indígenas (...) fundamentalmente, la calidad de indio la da el hecho de que el sujeto así denominado es el hombre de más fácil explotación económica dentro del sistema, lo demás, aunque también distintivo y retardador, es secundario (1971, pp. 11-16).

Sin embargo el objeto de estudio aquí es el “testimonio indígena”, que contrariamente al indigenismo, como bien dice Gustavo García, “requiere la participación nativa y tiene una agenda y estrategia más compleja que la simple búsqueda de protección o incorporación a la estructura social dominante” (2003, p. 102). Es evidente que ambas corrientes se enfrentan, y desde mi perspectiva la corriente indigenista propone un enfoque intercultural; mientras que el testimonio indígena apuesta por el enfoque multicultural, es decir, permite que las culturas indígenas participen y se hagan oír a través de su voz como herramienta textual de trabajo, pero no llegan a mezclarse entre sí. De esta manera, tal como señalo en el título del presente trabajo, este es el estudio de varias culturas indígenas o etnias distintas entre sí, que conviven sin mezclarse en el amplio territorio americano. Bartolomé de las Casas, defensor de la dignidad del indio, se hace eco de la siguiente cita: “nunca tengo vergüenza, a pesar de que me inculcaron la vergüenza de ser indígena. Me considero diferente, no mejor que los demás, sino diferente. Todos deberíamos de ser así, no sentirnos superiores a los otros” (1994, p.40). Pratt también saca a relucir por primera vez la dignidad del indio y ello ocasiona curiosidad, respeto e interés por la voz del “indio”, por sus experiencias vitales, etc., pero la plena integración en la sociedad occidental o “blanca” es aún una utopía que quizás con el paso del tiempo y buenas políticas de gobierno se consiga.

Anteriormente a estas dos corrientes de las que vengo hablando, la independencia de la mayor parte de las antiguas colonias americanas rompió

con el pasado imperio colonial europeo, y esta nueva situación coloca al “indio” en otra posición, por lo menos desde el punto de vista lexicográfico. Así pues, será en 1821 cuando Lipschutz ordenara en su decreto “En adelante no se denominarán los aborígenes Indios o Naturales; ellos son hijos y ciudadanos del Perú y con el nombre de peruanos deben ser conocidos” (1956, p. 77). Hago referencia a la nueva posición lexicográfica porque la situación del indio no es que varíe mucho, pues sigue situado en la misma estructura social y sigue jugando el mismo papel que ya jugara en la época colonial, es decir, el indio sigue perteneciendo a la clase social dominada y explotada, con la única diferencia de que ahora se encuentra bajo la influencia de países políticamente independientes.

A la conclusión que llego, con lo expuesto hasta ahora, es que la valoración que se da del indio es relativa y va a depender de cómo lo quiera ver cada uno, así lo describe Garrido:

En primer lugar habrá que notar que la presencia del enunciador como indio no es notable. En varios contextos, por el contrario se plantea un distanciamiento entre el enunciador y los personajes indios de la historia. Lo hace sobre todo al referirse a algunos aspectos de las creencias religiosas de los Incas, a los que trata de `niñerías o burlerías que aquellos indios tuvieron´ (...). Esto nos advierte sobre el hecho de que la declaración como indio es selectiva y obedece a la imagen que el enunciador quiere construir de sí en ciertos contextos (1997, p. 374).

I.2. Problemática conceptual del género testimonial.

La palabra testimonio proviene del latín *testimonium*, que significa tesis o testigo. Desde el punto de vista semántico, el concepto de testimonio implica necesariamente decir o escribir la verdad, documentándola a través de medios orales o escritos. Así pues, no hay que olvidar la doble acepción que se reviste de una parte oral que servirá de fuente documental oral “Testigo de *testiguar*: persona que da testimonio de algo o lo atestigua”; y de una parte transcrita

como fuente documental escrita “Testimonio: cada uno de los textos manuscritos o impresos que constituyen la tradición textual de una obra”⁸.

Teniendo en cuenta esta definición de testigo, la mujer no aparece marginada del género testimonial como tradicionalmente se nos ha hecho creer, ya que el término “persona” sirve para referirse tanto a mujeres como hombres. Digamos que la exclusión ha estado motivada más bien por aspectos socioculturales y no por diferencias de género. La presencia de la mujer en los modernos testimonios contemporáneos y más concretamente en los tres⁹ testimonios analizados en este trabajo, echa por tierra cualquier postura excluyente acerca del testigo femenino.

Mi estudio en ningún caso pretende dar una visión exhaustiva del término “testimonio”, pues sólo analizará este concepto y sus antecedentes partiendo del estudio del testimonio de tres mujeres indígenas pertenecientes a distintas zonas geográficas del ámbito hispanoamericano, estas son: Rigoberta Menchú (cultura quiche), Asunta Quispe Huamán (cultura quechua) e Isolde Reuque Paillalef (cultura mapuche). Además, con la intención de hacer una comparativa, incluiré otros muchos testimonios de mujeres indígenas procedentes de Argentina, Perú, México, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica y Panamá, entre los que cabe destacar, por ser inéditos, los de Mónica Antín y Nérida Huanipil, pertenecientes a la cultura mapuche.

El “testimonio” es un concepto propenso a la ambigüedad, enormemente complejo y difícil de clasificar y definir, por este motivo haré un breve repaso por los distintos calificativos que varios estudiosos han ofrecido

⁸ Las definiciones provienen del Diccionario de la Lengua Española, editado y elaborado por la Real Academia Española en su 23ª edición, publicada en octubre de 2014.

⁹ Me refiero en repetidas ocasiones, a lo largo de este trabajo, a tres testimonios únicamente, porque son tres los testimonios de mujeres en los que más he profundizado (el de Rigoberta Menchú, Asunta Quispe Huamán e Isolde Reuque Paillalef), aunque también recojo otros muchos de procedencia peruana, argentina y centroamericana, en general.

acerca de este término en el trabajo titulado *Del testimonio a la autobiografía* (2007), elaborado por Adlín de Jesús Prieto en colaboración con la Universidad Simón Bolívar. En este trabajo Barnet ha hablado de “novela testimonio”; mientras que Beverley, Sklodowska, Martínez-Echazabal y Sommer hablan simplemente de “testimonio”; Amar Sánchez prefiere hablar de “texto de no ficción”; Duchesne de “relato de testimonio”; Epple de “discurso memorialístico”; Gugelberger y Kearney de “literatura testimonial”, aunque estos mismos junto a Smorkaloff también hablan de “narrativa testimonial”; Harlow prefiere hablar de “literatura de resistencia”; Yúdice de “escritura testimonial”; Randall de “historia oral”; mientras que Millet prefiere denominarlo “testimonio oral”; Narváez utiliza un concepto similar al de Amar Sánchez, que es el de “narrativa de no ficción y discurso documental”; Prada Oropeza habla de “discurso de testimonio”; etc.

Como ya he dicho, Barnet habla de “novela-testimonio” para referirse a “un desentrañamiento de la realidad, tomando los hechos principales, los que más han afectado la sensibilidad de un pueblo y describiéndolos por boca de uno de sus protagonistas más idóneos” (2003, p. 36). Aunque este calificativo me parezca poco adecuado y contradictorio para hablar de testimonio, ya que la novela es un género de ficción y como tal no parece adecuado juntar ambos términos. Sí, he de reconocer que los límites entre la novela y el testimonio son cada vez más estrechos, pues mucha literatura considerada eminentemente como novela presenta características propias del testimonio. Algunos ejemplos de esto los encontramos en las siguientes obras: *Un día en la vida* de Manlio Argueta (1983); *No me agarran viva* de Claribel Alegría (1983); *Miguel Mármol* de Roque Dalton (1972); *Tres pájaros de un tiro* de Miguel Huevo Mixco (1988); *Primero Dios* de María López Vigil (1988); *La terquedad del Izote*

de Carlos Henríquez (1992); y *Cuscatlán: donde bate la mar del sur* de Manlio Argueta (1983).

Duchesne (1987) habla de “relato de testimonio”, ya necesariamente está desvinculando al testigo del texto escrito, pues dice que frecuentemente el testigo es analfabeto o sólo habla lenguas indígenas:

Se ha llamado relato de testimonio, novela testimonio o simplemente testimonio a la serie de obras de carácter documental que comenzaron a proliferar en América Latina más o menos a partir de mediados de la década del sesenta. Une a estas creaciones el propósito de presentar varias esferas o coyunturas fundamentales de la realidad latinoamericana a través de la palabra de aquellos sujetos que la integran, que la han vivido, es decir, los testigos” (1987, p. 155).

Los testigos que proporcionan la materia prima de estas historias no son letrados ni próceres, muchos son analfabetos y algunos sólo hablan lenguas indígenas. Son voces nunca antes publicadas, y ciertamente no dominan la escritura en tanto vehículo social. Indios, campesinos, moradores de barriadas, ancianas: su sabiduría habita en la oralidad. El escritor debe entablar con estos personajes un diálogo que resulte en la narración de la (sic) experiencia vividas por ellos. Luego ese segmento oral debe transformarse en texto” (1987, p. 155).

Por su parte, Smorkaloff (1991) prefiere hablar de “narrativa testimonial”:

La narrativa testimonial contemporánea es, en su esencia, literatura y visión de los vencidos. Voces emergen de las cenizas de la Conquista para confundirse con las veces de América Latina hoy, ofreciendo una nueva definición de la violencia, de la cultura y de la cultura sellada por la violencia. Ya que este “género” o forma literaria está vinculada de manera elemental con la historia, la estructura de las obras testimoniales es concebida necesariamente por sus creadores como un proyecto, y su discurso como la búsqueda de un lenguaje descolonizado; se problematiza en cada etapa de su concepción, elaboración y recepción (1991, pp. 106-107).

Creo que Smorkaloff pasa por alto la figura indiscutible del transcriptor del texto oral, pieza fundamental de este género y sin la cual no existiría texto escrito. Es cierto que la voz del testigo es de inconfundible relevancia, pues es el informante y relator de su propia historia, pero también debe elegir a un informante formal que sirva de vínculo entre lo oral y escrito, y la elección de este y su forma de contar la historia es igualmente relevante, puesto que es el que nos acerca, en mayor o menor medida, a una experiencia vital vivida en el

pasado o presente. Al hablar de informante formal o no formal, terminología que he empleado para diferenciar al testigo de los hechos del transcriptor, he querido plasmar el sentido exacto de la palabra como tal, pues el informante formal es aquel que recibe la historia de manera oral y el informante no formal es el que la dicta o la cuenta de igual manera. Esa oralidad que relega en el informante formal la valiosa labor de dejar constancia de lo que otro le ha dicho, está presente en casi todos los testimonios indígenas, pues de sobra es sabido que los antepasados indígenas dejaban unos testimonios de vida que iban pasando de generación en generación de manera oral, como ya anunciara Rigoberta Menchú: “Nuestros antepasados que nos las han dejado como un testimonio” (1983, p. 146). Por tanto, los diferentes testimonios de los que hablo en este trabajo pertenecen a culturas de tradición oral.

Antiguamente casi todas las culturas eran ágrafas, es decir, carentes de escritura. Junto a estas culturas coexistían otras que poseían un sistema de escritura, pero esta no era utilizada más que para llevar la contabilidad o bien era usada por unos cuantos privilegiados que podían acceder a su conocimiento. Por tanto, el pueblo continuaba nutriéndose, comunicándose y preservando la memoria por medio de la oralidad. Existen, por tanto, dos tipos de oralidad: la oralidad primaria, propia de los pueblos ágrafos, y la oralidad secundaria, que es la que incorpora la escritura.

La comunicación es ontológica en los seres vivos, más en el ser humano que utiliza todos los medios y herramientas a su alcance para que sea el sonido el que prime tanto en la expresión como en el pensamiento. Así pues, como modo de comunicación la oralidad propia de lo humano perdura en el tiempo al pasar de generación en generación. Además, en los últimos cincuenta años hemos pasado de una cultura de predominio auditivo a una de predominio visual, de manera que se ha perdido ciertos lenguajes al ser

sometidos sus pueblos a la lengua del conquistador o bien por la extinción de dichos pueblos.

De modo que, el hábito de una oralidad como único medio de comunicación ha disminuido al ser remplazado por la escritura y otros medios de comunicación, como internet, etc. Tan importante es la oralidad, que actualmente nos encontramos con personas incapaces de comunicarse verbalmente utilizando toda la riqueza del lenguaje o memorizando historias y conocimientos como antaño.

Entre las culturas de oralidad primaria y las de oralidad secundaria existen grandes diferencias. Quienes poseen una cultura oral primaria aprenden mucho y poseen sabiduría pero no cuentan con un aprendizaje sistematizado, es decir, no estudian. De manera que estas culturas aprenden escuchando y por repetición de lo que oyen, y no pueden hacer un examen abstractamente explicativo, ordenado y consecutivo de una historia; frente a la cultura de oralidad secundaria que si lo puede hacer gracias a la escritura, que facilita una ordenación y sistematización del pensamiento. Además, la cultura de oralidad primaria posee un carácter no permanente o de inmaterialidad, al no dejar constancia de la palabra a través de la escritura. Eduardo Galeano cita en su obra *Palabras andantes* (1993, p. 20) “Dicen que los cuentos se cuentan de noche por que en la noche vive lo sagrado; y el que sabe contar cuenta; sabiendo que el nombre es la cosa que el hombre nombra”.

Sólo existe un caso en el que la figura del informante sobra, y es aquel en el que el testigo escribe su propia experiencia, pero esta no es la situación de los testimonios con los que vamos a trabajar aquí, que en cualquier caso están mediatizados por sus transcriptores y traductores (Elisabeth Burgos, Florencia E. Mallón, Carmen Escalante y Ricardo Valderrama). La propia

Florencia Mallón dice con respecto a Isolde Reuque Paillalef, que sabe mejor decir con la palabra que con la escritura:

[...] me dijo varias veces que ella sabía escribir mejor cuando hablaba, e insistió que era una característica fuertemente Mapuche, puesto que su cultura había sido histórica y preferentemente oral; los Mapuches, me dijo, siempre sabemos elaborar más bonito en los discursos que con palabras escritas. Ella necesitaba, claro está, que alguien como yo -con mi grabadora y los asistentes que contraté en Santiago para transcribir los cassettes- transformara su narrativa hablada en texto escrito (2002, p. 31).

También lo haría anteriormente Elisabeth Burgos, al expresar que Rigoberta Menchú ofrece su voz como arma de denuncia: “Rigoberta ha elegido el arma de la palabra como medio de lucha, y dicha palabra es la que yo he querido ratificar por escrito [...] no toqué ni el estilo, ni la construcción de las frases” (1983, pp. 16-17). Más complicado es el caso de Asunta Quispe Huamán, al encontrarnos ante un testimonio en lengua autóctona, pues sus protagonistas son monolingües y, al contrario que Reuque o Menchú, no hablan nada de español. Por tanto sus mediadores no sólo tienen que transcribir sino traducir al español. Esto provoca un proceso de transculturación más intenso que en los casos de Reuque y Menchú, ya que no sólo afecta a la producción del texto original en sí, sino también a esa zona fronteriza y escurridiza entre el original y las versiones traducidas, que irremediablemente llevan a los traductores a mostrar la perspectiva de un mundo que ha padecido en el camino los retoques que conllevan el hecho de trasladar un mundo original a otro ajeno. También está muy presente la figura del transcriptor de los hechos en Gugelberger y Kearney, quienes lo consideran “un intelectual orgánico que sirve de ‘intermediario’ entre su colectividad y el letrado interesado en esta” (2003, p. 59).

Otro investigador que quiere destacar la figura del narrador oral como fuente indiscutible de su propia experiencia e incluso de otra experiencia transmitida oralmente, es Benjamin:

Lo que narra de la experiencia, sea la propia o una que le ha sido transmitida. Y la transmite como experiencia para aquellos que oyen su historia. El novelista en cambio se ha aislado (...) Escribir una novela significa exponer en su forma extrema, en la exposición de la vida humana, lo inconmensurable (1986, p. 193).

Hay que tener en cuenta que narrar oralmente tu propia historia de vida no necesariamente exime al testigo de ser objetivo al transmitir su historia, ya que la carga ideológica que encubre al testimonio puede alterar la verdad, pero al margen del marcado sentido político y preceptivo del testimonio hispanoamericano, cabe preguntarse si el testimonio puede plantearse, incluso, como un problema filosófico antes que histórico y político. Respecto a esto Prada Oropeza habla de la veracidad del testimonio:

El discurso-testimonio es un mensaje verbal (preferentemente escrito para su divulgación masiva aunque su origen sea oral) cuya intención explícita es la de brindar una prueba, justificación o comprobación de la certeza o verdad de un hecho social previo, interpretación garantizada por el emisor del discurso al declararse autor o testigo (mediato o inmediato) de los acontecimientos que narra (1990, p. 11).

Creo que Prada Oropeza se aventura mucho al considerar la verdad del testigo como un hecho irrefutable, pues hay varios factores que pueden alterar esa verdad, como son: la carga ideológica de la que ya hablé anteriormente; la acción del transcriptor, que en el proceso de convertir el texto oral en escrito mutila necesariamente elementos del discurso testimonial influido por su propia convicción de darle verosimilitud al relato; y ,por último, el testigo no siempre dice todo lo que sabe, depende de sus recuerdos y de su capacidad memorística, y en algunos casos de la de otros, como le ocurre a Rigoberta Menchú cuando se refiere en calidad de “testigo ausente” al incendio provocado por el ejército y la policía, en el que perecieron sus padres y otras personas al ocupar la Embajada de España, versión apoyada y publicada por asociaciones sindicales de izquierda.

En palabras de Gustavo García (2003), se dan casos donde la fuerte personalidad del testigo y su necesidad de dar a conocer su testimonio lo

hacen en gran medida responsable de la presentación, organización y recepción de su propio discurso. Testimonio, por tanto, más auténtico que los mediatizados, pero que no llega a satisfacer plenamente el requisito de reproducir un hecho social previo, pues “el recuerdo de un recuerdo, entonces, suplanta a lo que pasó: la memoria es irremediamente infiel no por sus limitaciones sino por sus posibilidades” (2003, p. 61). Lo importante de todo esto que venimos hablando es que puede comprobarse la veracidad de todo testimonio acudiendo a pruebas documentales y fuentes historiográficas, desempeñando así una rigurosa investigación. Esto hace del testimonio un género más próximo a la historiografía que a la literatura.

John Beverley (1987) dice que el testimonio comienza a popularizarse con el movimiento revolucionario de los años sesenta, y termina convirtiéndose en una forma de denuncia social durante los años setenta y ochenta, época de sometimiento, represión y autoritarismo político. Por tanto ofrece una definición de “testimonio” más sugerente y habla por primera vez de un “yo” plural:

Un testimonio es una narración -usualmente pero no obligatoriamente del tamaño de una novela o novela corta- contada en primera persona gramatical por un narrador que es a la vez el protagonista (o el testigo) de su propio relato. Su unidad narrativa suele ser una “vida” o una vivencia particularmente significativa (situación laboral, militancia política, encarcelamiento, etc.). La situación del narrador en el testimonio siempre involucra cierta urgencia o necesidad de comunicación que surge de una experiencia vivencial de represión, pobreza, explotación, marginalización, crimen, lucha. (1987, p. 9).

Así pues, durante los años sesenta y ochenta surgen una gran cantidad de relatos denunciando el trágico periodo que vivía América Latina, como consecuencia de las continuas dictaduras militares que mermaron considerablemente la vida de toda una población. Esto quiere decir que este tipo de relato testimonial tiene como temática central la represión militar y las continuas luchas reivindicando sus derechos. Por tanto, toda esta violencia

generada por las dictaduras va a tener un impacto en las letras hispanoamericanas, con la clara finalidad de dotar al texto de unos hechos históricos que lo acerquen a una realidad más histórica.

La defensa de Beverley por un “yo colectivo” como testigo de los hechos me acerca aún más al testimonio de las mujeres indígenas que analizo en este trabajo. La mujer por naturaleza presenta una manera de pensar en plural, quizás porque nunca se ha sentido protagonista ni dueña de su propia vida, pues durante muchos años se ha encontrado en un segundo plano y a la sombra del hombre. Sin embargo el testimonio del hombre si ofrece un “yo” individual y protagonista indiscutible de su propia vida. En su afán de hacerse notar, el hombre relata su propia historia de vida, mientras que la mujer refleja la experiencia de toda una comunidad y habla en nombre de esa comunidad.

Termino este repaso por las diferentes definiciones acerca del testimonio con una última de Gustavo García:

El testimonio es la (re)presentación verdadera de una representación: una meta-representación. El propósito básico de esta praxis es afirmar una alteridad marginalizada ofreciendo la verdad y exigiendo el respeto de sus derechos conculcados por los estratos hegemónicos de la sociedad (2003, p. 50).

Para comprender mejor todas estas definiciones y calificativos acerca del testimonio, tenemos que retornar a los antecedentes de este término tal y como hoy en día lo entendemos, no sin antes aludir al posicionamiento de la crítica literaria ante los problemas que este género propicia, como son: el carácter de veracidad del testimonio; el carácter estético del mismo y la hibridez de su construcción literaria; la oralidad frente al texto escrito; el autor frente al sujeto testigo y la relación entre ambos; y la forma en que autor y sujeto testigo se identifican con el texto. Este estudio en ningún caso pretende que el testigo se convierta en un “sujeto pasivo”, todo lo contrario, lo eleva a la condición de “sujeto activo” que observa y reivindica a través de su propia

voz situaciones generalmente de opresión política y militar. Por tanto, la orientación política es el elemento que une a estos testimonios que vamos a analizar aquí, aunque también hay otros elementos que presentan diferencias relevantes que los separan, comenzando por el desarrollo de una conciencia de clase (Saturnino Huilca, Domitila Barrios de Chungara) o la afirmación y proyección de la condición racial y cultural indígena (Rigoberta Manchú, Asunta Quispe Huamán, Rosa Isolde Reuque Paillalef).

Los testimonios que analizo en este trabajo se encuadran dentro de la condición de testigo o testimonio indígena, ya que se trata de la experiencia vital de diferentes mujeres de procedencia indígena. Testimonios que además se posicionan en defensa de los derechos humanos y denuncian la violación de estos, contexto fácilmente identificable en este tipo de género.

La presencia cada vez mayor de la figura femenina como “bisagra cultural” que siente la necesidad de plasmar su experiencia de vida, hace que estas cobren una mayor relevancia. Por tanto nuestra labor tiene que ir encaminada no sólo a admitir la presencia de muchas de estas mujeres en el mundo académico, sino a validarla y valorarla.

La literatura testimonial es un género que trasciende las fronteras de los géneros clásicos por sus numerosas expresiones polifacéticas, ya que se desenvuelve en un marco en el que intervienen varias disciplinas, estas son: la sociología, la antropología y la etnografía.

Testificar es, básicamente, contar algo que le ocurre al sujeto del testimonio, bien a través de su voz o a través de la escritura. La esencia del testimonio es precisamente la inmediatez. Testimonio o dar testimonio implica protagonismo, significa ser el sujeto principal de su propia historia literaria, y esta experiencia íntima no sólo es un recuerdo para sí mismo, sino que hacerse expresión para que otros la oigan se convierte en una experiencia

transferida, compartida y socializada. Precisamente lo que convierte en testimonio una experiencia de vida es el deseo de que otros conozcan y compartan su experiencia, de manera que se solidaricen o la asimilen como propia. Para ello, el que testimonia convierte una experiencia singular en plural.

En las Actas del 51 Congreso Internacional de Americanistas se cita una definición de testimonio bastante completa y que engloba varias situaciones:

Testimonio puede ser la afirmación de un evento a través de la presencia o la corroboración de la existencia de una situación o la expresión de una experiencia vivida en carne propia y cuya memoria es deseable preservar. Puede ser denuncia de una situación, o la introspección de una realidad interior (2003, p. 89).

Esta última definición lo que viene a plantear es que la finalidad o el objetivo principal del testimonio es “dar a conocer” unas circunstancias que pueden estar motivadas por unos fines políticos, para así ejercer una influencia sobre el pensamiento o sentimientos de quienes reciben el mensaje testimonial.

El componente histórico hace del testimonio una narración de la experiencia acaecida en un momento concreto de la historia, donde la historia acontecida se impregna de cierto subjetivismo. Este tipo de experiencia histórica y subjetiva nos remite necesariamente a uno de los géneros más antiguos de la cultura hispanoamericana, estos son, los testimonios de la conquista en el siglo XVI.

A pesar de las enormes diferencias que separan a los textos colombinos de la moderna literatura de testimonio, hay varios motivos para pensar que los orígenes formales e ideológicos de la literatura de testimonio se remontan a los relatos de los cronistas y a las cartas de relación, en las cuales los viajeros contaban con detalle sus experiencias y hallazgos. Estas crónicas o

“relaciones” situadas en un contexto tan distinto al actual, acuñaban lo referente a la cultura y etnia americana de “bárbaro”, “salvaje” o “primitivo”, visión muy europeísta aportada por los historiadores de la época. Así pues, de todos los testimonios coloniales que surgieron desde el descubrimiento y posterior colonización del Nuevo Mundo, quizás los que más influencia hayan tenido en los modernos testimonios contemporáneos sean: el *Diario* de Cristóbal Colón; la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas; la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo; y los *Comentarios reales de los Incas* del Inca Garcilaso. Todos estos escritos sirvieron para testimoniar de manera muy distinta la situación del indígena. Bartolomé de las Casas lo hizo desde lo que él mismo vio y vivió, con la única intención de denunciar. El Inca Garcilaso lo hizo desde un enfoque transcultural, y, en su empeño de conectar ambas culturas para dar similitud a su historia, recobra sus vivencias de la niñez y de las que otros le transmitieron para hablarnos de los dos mundos, el del indígena y el que se genera con la conquista. Hay otros autores que también escribieron sobre el trato que el indio recibió por parte de los conquistadores, estos son: Fray Bernardino Sahagún, quien parte del testimonio de otros para elaborar un trabajo de tipo antropológico; o Huamán Poma de Ayala, a través de las denuncias constantes de la situación de los indígenas a la corona española, para que propusiera una nueva forma de gobierno.

Tradicionalmente, los testimonios coloniales hablaban de “relación” para referirse al relato oral aportado por el testigo directo de los hechos. Por ejemplo en el cuarto viaje de Colón se habla de: “... facer memoria de todas las dichas islas, y de la gente que en ellas hay y de la calidad que son, para que de todo nos traigas entera relación” (1945-1946, p. 401). Debido a las distancias geográficas muy pronto este término necesitará de la escritura para

dar constancia a las altas esferas oficiales. Algunos ejemplos de “relación” escrita son: las *Cartas de relación* de Hernán Cortés o la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas.

Bartolomé de las Casas, como editor del *Diario* de Colón, ofrecerá un nuevo sujeto a la moderna literatura testimonial. Este sujeto lo ha llamado Gustavo García (2003) “sujeto letrado” por poseer la capacidad alfabética para escribir el texto oral; frente al “sujeto subalterno” que carecerá de esa capacidad y aparecerá en la mayoría de los casos como analfabeto en la lengua dominante. La figura del transcriptor o sujeto letrado en la moderna literatura testimonial también interviene e interfiere intelectualmente en el texto original aportado por el sujeto subalterno, ya que no se aporta ninguna prueba documental o magnetofónica que verifique los hechos:

[...] La creación de un nuevo sujeto en un texto mediatizado por varios niveles. Este es quizás el aspecto que más lo emparenta a la moderna literatura testimonial donde es casi imposible (de) limitar y/o cuantificar los aportes individuales del testigo y el recopilador. La importancia de esta hermenéutica radica en que, al (re)ordenar el material primigenio, Las Casas entrega un documento “otro”. Tal, por ejemplo, la revisión del indígena considerado pacífico, débil y objeto de protección (2003, p. 85).

Así pues, considero el *Diario* de Colón como un antecedente claro de la moderna literatura de testimonio, pues se encuentran algunas relaciones en la manipulación o contaminación del texto original por parte del editor, ya que el texto carece de la fuente documental original.

Otro precedente de la moderna literatura de testimonio se encuentra en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Bartolomé de las Casas desvela además de la invención del “sujeto letrado”, como ya se hiciera en el *Diario*, la creación de un sujeto indígena que da voz a los “otros”, es decir, a la cultura dominada. Este nuevo sujeto, junto a la defensa de los derechos humanos, en general, y de los derechos indígenas, en particular, hace que Bartolomé de las Casas se adelante a lo que serán algunos de los tópicos centrales de la

moderna literatura de testimonio. Para entender el concepto de los “otros” al que este hiciera referencia hay que remontarse a la época colonial, cuando la Monarquía Hispánica se encuentra en medio de una controversia que legitimase las acciones llevadas a cabo en el Nuevo Mundo, y esta controversia tiene que ver con la humanidad del indio. Bartolomé de las Casas ganará esta controversia en defensa de los Indios y es en este momento cuando se comienza a construir la idea o noción del indio como lo “otro”, lo “desconocido”. Sin embargo al poblador de descendencia africana llevado a las Américas por los propios colonos se les niega ese derecho y se le comienza a ver como un ser deshumanizado:

[...] Hernán Cortés, quien en sus cartas al emperador no vacilaba en escribir que había mandado a cortar las manos de cincuenta tlaxcaltecas sospechosos, o poner fuego a las casas fuertes donde se habían recogido los de Cholula¹⁰. Testimonios son éstos harto suficientes para confirmar de la manera más irrefutable la realidad esencial de los hechos denunciados por De Las Casas en la *Brevísima...* (1999, p. 53).

[...] sirvan de ejemplo los (cinco o seis mil hombres) que dice haber sido metidos a espada en Cholula; exagerado en comparación con el testimonio del mismo Cortés en su segunda carta al emperador (más de tres mil muertos), este número de víctimas queda sin embargo algo inferior a los (seis mil y más) asentados por Gómara en su conquista de México (1999, p. 55).

Entre otras matanzas hicieron ésta en una ciudad grande de más de treinta mil vecinos, que se llama Cholula¹¹; que saliendo a recibir todos los señores de la tierra y comarca, y primero todos los sacerdotes con el sacerdote mayor, a los cristianos en procesión y con grande acatamiento y reverencia... (1999, p. 107).

José María de Heredia también menciona al pueblo de Cholula en uno de sus largos poemas inspirados en la naturaleza, una oda titulada *En el Teocalli de Cholula* y recogida más abajo en el anexo I, donde se aprecia también una dura crítica hacia los colonos españoles que destruyeron aquellos bellos parajes:

¹⁰ *Segunda Carta de relación* a Carlos Quinto (30-X-1520).

¹¹ Para lo relativo a la conquista de México, De Las Casas dispone además de las *Cartas de Relación* de Hernán Cortes

¡Cuánto es bella la tierra que habitaban,
 los aztecas valientes! En su seno
 en una estrecha zona concentrados,
 con asombro se ven todos los climas
 que hay desde el Polo al Ecuador. Sus llanos
 cubren a par de las doradas mieses
 las cañas deliciosas. El naranjo
 y la piña y el plátano sonante,
 hijos del suelo equinoccial, se mezclan
 a la frondosa vid, al pino agreste,
 y de Minerva el árbol majestoso.

Nieve eternal corona las cabezas
 de Iztaccihual purísimo, Orizaba
 y Popocatepetl, sin que el invierno,
 toque jamás con destructora mano
 los campos fertilísimos, do ledo
 los mira el indio en púrpura ligera
 y oro teñirse, reflejando el brillo
 del sol en occidente, que sereno
 en yelo eterno y perennal verdura
 a torrentes vertió su luz dorada,
 y vio a Naturaleza conmovida
 con su dulce calor hervir en vida.

Era la tarde; su ligera brisa
 las alas en silencio ya plegaba,
 y entre la hierba y árboles dormía,
 mientras el ancho sol su disco hundía
 detrás de Iztaccihual. La nieve eterna,
 cual disuelta en mar de oro, semejaba
 temblar en torno de él; un arco inmenso
 que del empíreo en el cenit finaba,
 como espléndido pórtico del cielo,
 de luz vestido y centellante gloria,
 de sus últimos rayos recibía
 los colores riquísimos. Su brillo
 desfalleciendo fue; la blanca luna
 y de Venus la estrella solitaria
 en el cielo desierto se veían.
 ¡Crepúsculo feliz! Hora más bella
 que la alma noche o el brillante día,
 ¡cuánto es dulce tu paz al alma mía!

Hallábame sentado en la famosa
 cholulteca pirámide. Tendido
 el llano inmenso que ante mí yacía,
 los ojos a espaciarse convidaba.
 ¡Qué silencio! ¡Qué paz! ¡Oh! ¿Quién diría
 que en estos bellos campos reinaalzada

la bárbara opresión, y que esta tierra
brotó mieses tan ricas, abonada
con sangre de hombres, en que fue inundada
por la superstición y por la guerra...?

Bajó la noche en tanto. De la esfera
el leve azul, oscuro y más oscuro
se fue tornando; la movible sombra
de las nubes serenas, que volaban
por el espacio en alas de la brisa,
era visible en el tendido llano.

Iztaccihual purísimo volvía
del argentado rayo de la luna
el plácido fulgor, y en el oriente,
bien como puntos de oro centellaban
mil estrellas y mil... ¡Oh! ¡Yo os saludo,
fuentes de luz, que de la noche umbría
ilumináis el velo,
y sois del firmamento poesía!

Al paso que la luna declinaba,
y al ocaso fulgente descendía,
con lentitud la sombra se extendía
del Popocatepetl, y semejaba
fantasma colosal. El arco oscuro
a mí llegó, cubrióme, y su grandeza
fue mayor y mayor, hasta que al cabo
en sombra universal veló la tierra.

Volví los ojos al volcán sublime,
que velado en vapores transparentes,
sus inmensos contornos dibujaba
De occidente en el cielo.
¡Gigante del Anáhuac! ¿Cómo el vuelo
de las edades rápidas no imprime
alguna huella en tu nevada frente?

Corre el tiempo veloz, arrebatando
años y siglos, como el norte fiero
precipita ante sí la muchedumbre
de las olas del mar. Pueblos y reyes
viste hervir a tus pies, que combatían
cual hora combatimos, y llamaban
eternas sus ciudades, y creían
fatigar a la tierra con su gloria.

Fueron: de ellos no resta ni memoria
¿Y tú eterno serás? Tal vez un día
de tus profundas bases desquiciado

caerás; abrumará tu gran ruina
al yermo Anáhuac; alzaránse en ella
nuevas generaciones, y orgullosas,
que fuiste negarán...

Todo parece
por ley universal. Aun este mundo
tan bello y tan brillante que habitamos,
es el cadáver pálido y deforme
de otro mundo que fue...

En tal contemplación embebecido
sorprendióme el sopor. Un largo sueño
de glorias engolfadas y perdidas
en la profunda noche de los tiempos,
descendió sobre mí. La agreste pompa
de los reyes aztecas desplegóse
a mis ojos atónitos. Veía
entre la muchedumbre silenciosa
de emplumados caudillos levantarse
el déspota salvaje en rico trono,
de oro, perlas y plumas recamado;
y al son de caracoles belicosos
ir lentamente caminando al templo
la vasta procesión, do la aguardaban
sacerdotes horribles, salpicados
con sangre humana rostros y vestidos.

Con profundo estupor el pueblo esclavo
las bajas frentes en el polvo hundía,
y ni mirar a su señor osaba,
de cuyos ojos férvidos brotaba
la saña del poder.

Tales ya fueron
tus monarcas, Anáhuac, y su orgullo,
su vil superstición y tiranía
en el abismo del no ser se hundieron.

Sí, que la muerte, universal señora,
hiriendo a par al déspota y esclavo,
escribe la igualdad sobre la tumba.
con su manto benéfico el olvido
tu insensatez oculta y tus furores
a la raza presente y la futura.

Esta inmensa estructura
vio a la superstición más inhumana
en ella entronizarse. Oyó los gritos
de agonizantes víctimas, en tanto

que el sacerdote, sin piedad ni espanto,
 les arrancaba el corazón sangriento;
 miró el vapor espeso de la sangre
 subir caliente al ofendido cielo,
 y tender en el sol fúnebre velo,
 y escuchó los horrendos alaridos
 con que los sacerdotes sofocaban
 el grito del dolor.

Muda y desierta
 ahora te ves, pirámide. ¡Más vale
 que semanas de siglos yazcas yerma,
 y la superstición a quien serviste
 en el abismo del infierno duermal
 a nuestros nietos últimos, empero,
 sé lección saludable; y hoy al hombre
 que ciego en su saber fútil y vano
 al cielo, cual Titán, truena orgulloso,
 sé ejemplo ignominioso
 de la demencia y del furor humano.

(1832, pp.75-77).

Hay un momento en la historia de la colonización americana que se construye a través de un imaginario que visualiza los estados hispanoamericanos y las comunidades prehispánicas como lo salvaje, lo bárbaro, lo lejano, lo desconocido. De ahí surgirán las tan fructíferas teorías dualistas de civilización/barbarie o centro/periferia. La idea de civilización se presentará como la negación de la pluralidad de culturas bárbaras, mediante la conversión de esa pluralidad en una única cultura universal, y a través de una estrategia de relaciones no simétrica de dominio y explotación que paulatinamente irán encaminándose a relaciones más simétricas. Esta será la transitoriedad que sufrirá el indio a lo largo de estos quinientos años, que culminará con la autodeterminación de su identidad dentro de la sociedad. De la misma manera que la dualidad centro/periferia hará referencia a esa desigualdad, no tanto desde el punto de vista social sino más bien regional o territorial, considerando al centro como lo desarrollado por su capacidad de

innovación tecnológica e institucional, con un claro dominio sobre la periferia que aunque posee los recursos (trabajo, materia prima, capital, etc.), estos fluyen hacia el centro con el fin de lograr sus objetivos económicos, políticos y sociales. Se localiza claramente a las comunidades campesinas indígenas en la periferia, frente a la sociedad dominante afincada en el centro desde donde mueve los hilos a su conveniencia. Por tanto la hipótesis de Gustavo García, que considera como antecedentes formales e ideológicos de la moderna literatura testimonial a los textos coloniales tratados aquí, se sostiene.

Bernal Díaz del Castillo con (su) *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* aporta al testimonio contemporáneo otros elementos no menos relevantes, como es la “memoria selectiva” frente a la “documentada”. El sujeto letrado se convierte aquí en un sujeto mediático que reproduce el testimonio desde una doble perspectiva, esto se conecta fácilmente con los testimonios de mujeres analizados en este trabajo. De manera que para Gustavo García “el escritor testigo proyecta dos versiones de sí mismo: un ‘yo’-presente e individual que dialoga preguntando a un ‘tú’-pretérito y colectivo que responde en nombre de los demás protagonistas de los hechos” (2003, p. 115). Este doble enfoque es muy frecuente en la moderna literatura de testimonio, donde el “yo” individual se identifica con el sujeto letrado o transcriptor y el “yo” colectivo corresponde a la voz del testigo que tiende a hablar en nombre de toda su comunidad, es decir, su experiencia vital es la de todo su pueblo. Como ya he dicho, este enfoque es más frecuente entre los modernos testimonios de mujeres que entre los testimonios de los hombres.

En definitiva, Bernal Díaz del Castillo con su crónica innova en la manera de testimoniar y como, ya hemos señalado más arriba, ofrece a la literatura testimonial posterior nuevas técnicas a la hora de relatar los hechos acontecidos. Así lo sostiene Gustavo García:

Novelas (des)mitificando hechos y personas reales, resaltar los propósitos prácticos e individuales del testigo, contrastar el saber Histórico con la descripción de hechos `verdaderos´ minimizados por la historiografía oficial, iniciar la construcción de un sujeto colectivo, recurrir a la `ayuda´ de la memoria y escribir sin `retórica muy subida´ son posturas testimoniales planteadas por la `historia verdadera... (2003, p. 119).

El último testimonio que ha servido de precedente a la moderna literatura testimonial son los *Comentarios reales de los Incas* del Inca Garcilaso. Con estos *Comentarios* incorpora en el testimonio, por primera vez, al sujeto indígena como producto cultural, en las mismas condiciones de igualdad que la cultura hegemónica. Su principal objetivo es resaltar las cualidades de la sociedad subordinada, situándola al mismo nivel que la hegemónica.

Esta posibilidad de colocar cultura dominante y dominada al mismo nivel es posible gracias a la visión transcultural de Garcilaso, pues él pertenece a la cultura Inca, y al mismo tiempo está contagiado por la cultura dominante al haber vivido muchos años fuera. Algo muy parecido le ocurre a Isolde Reuque Paillalef, que pese a ser una indígena Mapuche está contaminada por la visión de los de afuera al haber convivido mucho tiempo con ellos. Por ello, Gustavo García dice que “la oralidad y memoria indígena son preservadas por el referente cultural y escritural europeo, práctica fundacional de la literatura hispanoamericana alternativa y rasgo característico de la escritura de testimonio moderna” (2003, p. 124).

Garcilaso se comporta como un sujeto letrado y critica la labor de escritores, historiadores, antropólogos que alteran la información, pues él nació en el Cuzco y como indígena dice poseer una visión más directa que estos. La función del testigo que actúa como sujeto letrado y subalterno al mismo tiempo, es la de criticar la figura de los historiadores por falta de información y documentación. Por tanto, este sujeto revestido de una doble cultura tiene total capacidad y autoridad historiográfica debido a su origen

étnico. Esta posición privilegiada lo sitúa en un nivel transcultural, donde la relación y ruptura con la tradición europea son los ejes que transculturizan sus *Comentarios*.

Este doble enfoque o visión transcultural da al testimonio un carácter híbrido y ambiguo del que ya hablara Bajtin: “Es la mezcla de dos lenguas sociales en el marco del mismo enunciado; es el encuentro en la pista de ese enunciado de dos conciencias lingüísticas separadas por la época y por la diferenciación social (o por una y otra)” (1989, p. 174). Desde el punto de vista de la gestión y anunciación de la información son la misma persona, pero cuando no es así puede que se omitan cosas a la tradición europea, bien por consideraciones de tipo estilística o ideológica. Es el caso de Rigoberta Menchú con sus ya conocidos “secretos” u omisiones. De esta manera el texto impreso resulta rígido a la hora de abordar cuestiones proyectadas en un tiempo pasado y memoriado, al revestir el texto de cierta significación intertextual que desvirtúa o contamina el relato oral, como bien dice Gustavo García: “la oralidad y lo escritural ‘negocian’ significados socialmente contruidos y se entretejen en ‘comentarios reales’ derivando autoridad la una del otro, y viceversa. Tan singular método es propio y comprensible en un transculturado” (2003, p. 137).

Al igual que en la crónica de Bernal Díaz del Castillo, Garcilaso también hace uso de un “yo” colectivo o “nosotros” referido a la comunidad inca como sujeto indígena colectivo que ofrece un testimonio directo y espontáneo. Por primera vez el texto oral indígena conservado en la memoria de sus ancestros no está contaminado de la tradición hispánica, de manera que esta cultura oral primaria conservadora de su memoria colectiva es respetada por el sujeto letrado a la hora de abordar el texto. Así lo demuestra Gustavo García: “El conocimiento es precioso y difícil de obtener, y la sociedad respeta

mucho a aquellos ancianos y ancianas sabias que se especializan en conservarlos, que conocen y pueden contar las historias de los días de antaño” (2003, p. 131). Sin embargo el caso de Rigoberta Menchú es distinto, pues su testimonio no procede directamente de los “elegidos” por la comunidad, sino que proviene de ella misma como hija de los representantes de su comunidad.

Para tener constancia de quien contribuye al testimonio y la finalidad con que lo hace es necesario analizar rigurosamente el texto, ya que es la única manera de saber si el testimonio da la oportunidad a los “sin voz” de proyectar su propia cultura e ideología sobre cualquier tipo de proyección colonial. Aunque también existe la posibilidad de que siga siendo un discurso mediatizado por las élites que tienen esa doble visión transcultural, de la que también nos habla Sklodowska: “No representa una reacción genuina y espontánea del ‘sujeto-pueblo multiforme’ frente a la condición poscolonial, sino que sigue siendo un discurso de las élites comprometidas a la causa de la democratización” (1991, p. 113).

Así, dentro de la historia el testimonio oral ha sido la base para tener una visión de la historia del oprimido, del subalterno. La expresión personal transmitida oralmente ha originado nuevos matices en la historia social y la biografía. Sin embargo surge cierta preocupación por la objetividad en este tipo de testimonio, ya que la influencia de quien recoge el testimonio es algo que no se puede controlar. Por otro lado, la sociología también se sirve del testimonio para enriquecer su visión y, al igual que la historia, trata de adoptar unas reglas para la recepción y análisis del material así obtenido.

Es la crítica literaria de los años ochenta la que sitúa estos testimonios dentro de un marco político y social donde la figura femenina apenas es tenida en cuenta, ya que en sus orígenes y hasta casi el siglo XIX los testimonios eran exclusivamente de hombres. Así pues, nos encontramos con que críticos de la

talla de Beverley (1987), Cornejo Polar (1984) y Roa Bastos (1983) prestan más atención al hombre indígena que a la mujer, quedando así demostrado en las obras del mexicano Ricardo Pozas, *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil* (1952), y del cubano Miguel Barnet, *Biografía de un Cimarrón* (1966). Tanto es así que para rescatar en este trabajo el escueto testimonio de Asunta Quispe Huamán, tenemos que recurrir a la autobiografía de su marido.

Sin embargo, sin ninguna pretensión funcional, tanto Barnet como Pozas aportan un elemento esencial para la configuración de la literatura testimonial femenina, este elemento es el enfoque sobre individuos socialmente marginados por la historiografía o la etnografía tradicional. Dentro de este marco merece la pena mencionar uno de los primeros testimonios femeninos marginados y cargados por el peso de las desigualdades, se trata de *Quarto de Despejo* (1960), de la brasileña María Carolina de Jesús. La protagonista es una mujer perteneciente a una clase marginada y donde las desigualdades se hacen aún mayores en medio de una economía en desarrollo. Todas estas características marcarán más tarde las clásicas autodefiniciones de Domitila Barrios de Chungara y Rigoberta Menchú, aunque el diario de María Carolina de Jesús carecía de elementos que después singularizaran a otros testimonios, como fueron sus pocas manifestaciones políticas, ausencia de denuncia social y resonancia internacional, y la ausencia de liderazgo. Este es, pues, un testimonio nacido antes de tiempo, pero que abre las puertas a otros testimonios femeninos posteriores que ven en esta forma de expresión algo más que narrar una simple vida, ven la posibilidad de denunciar una situación vivida.

Así pues, es en las últimas décadas del siglo XX, concretamente entre 1975 y 1990, cuando tiene lugar el florecimiento de la literatura de testimonio femenino. Las muchas dictaduras perpetradas en la mayoría de las naciones

hispanoamericanas fue el impulso necesario que estos testimonios necesitaban para encararse contra una situación de opresión y violencia vejatoria, dándoles la oportunidad de dejar una huella en la opinión pública y en el ámbito académico. Ellas aportaron una doble femineidad, en cuanto a que hablaron como mujeres y como mujeres indígenas, ya que toman la palabra con tanta convicción interior, con tanto sentido de identidad propia y de grupo, que la llevaron allá donde fueron. Son los éxitos de los ya mencionados testimonios de Domitila Barrios de Chungara o Rigoberta Menchú, los que abren las puertas a otros testimonios como los de Teresa Tula en El Salvador, Elvira Alvarado en Nicaragua, o el de las Madres de la Plaza de Mayo en Argentina.

La mayoría de los testimonios femeninos de mediados de los años setenta guardan mucha relación, pues presentan muchos elementos comunes que las identifican como mujeres, como es el rol que adquieren necesariamente en la sociedad que las rodea por ser “mujer, esposa y madre”, y por la opresión recibida como sexo débil y en inferioridad de condiciones. Ejemplo de esto lo encontramos en la introducción de *Ser Mujer en el Perú* (1978), donde aparecen varias palabras clave que se convirtieron en símbolo de corrientes testimoniales: “militancia”, “instrumento de acción y conciencia”, “valorización de lo femenino” y “factores sociales que restringen el ser femenino”. Todos estos términos han sido elementos fundamentales a la hora de abordar la investigación de otras obras de carácter testimonial, como las que analizo en este trabajo.

La multiplicidad de interpretaciones que permite a cada quien hablar con su propia voz, bien para ofrecer un testimonio de rebeldía personal o político, o ambos, o bien para expresar la experiencia de una vida o el recuerdo de una situación, nos lleva a preguntarnos ¿Por quién habla el sujeto voz? A su vez esta pregunta nos lleva al problema de la identidad del sujeto

testimonial y su representatividad, tratado más adelante en el apartado dedicado a la autobiografía. Uno de los testimonios representativos que más han desvirtuado la realidad, como bien denuncia David Stoll (1999), es el de Rigoberta Menchú, quien oculta verdades y secretos de su gente y de su comunidad a los lectores, con el propósito de alterar una realidad histórica y crear una construcción de carácter político. Esta postura tan atractiva para la literatura, no lo es para la historiografía, antropología o sociología, cuyos representantes tienen la obligación moral de verificar y corroborar sus fuentes para darle un carácter más científico y objetivo a sus respectivos trabajos. Así lo defiende también Doris Sommers (1992), para quien el presunto sujeto de este testimonio se nos evade por su propia voluntad.

Para tratar el tema de la veracidad histórica deberíamos preguntarnos si es aceptable que la voz testigo hable en nombre de toda una comunidad. Los protagonistas de algunos testimonios de carácter político así lo asumen, donde una situación de desigualdad y opresión se personifica en la figura de quien en un momento dado de la historia encarna las aspiraciones del oprimido. Sin embargo, la alternativa a esta postura, es la actitud de que cada voz habla por sí misma. Florencia Mallón, en su transcripción del testimonio de Rosa Isolde Reuque Paillalef, cree que el carácter político de muchos testimonios crea objetivos conflictivos y concluye que el testimonio de una persona no debe intentar una representación comunitaria, sino que debe convertirse en la fórmula adecuada para entablar un diálogo de carácter social, donde la búsqueda del significado de las vidas de otras personas sea el elemento clave del testimonio. Llegados a este punto no cabe duda que el testimonio es una forma de reflexión del sujeto testigo sobre su propia existencia y experiencia, donde ninguna mujer puede ser “representativa” de una clase, de un grupo étnico, ni si quiera del género femenino en su complejidad racial, educacional

y económica. Aun así el testimonio femenino nos lleva a reflexionar sobre la pluralidad de la experiencia femenina a pesar de ser sólo una voz que habla en singular.

El historiador Daniel James nos demuestra a través del estudio de Doña María¹², activista peronista argentina, lo difícil que es detectar la representatividad y los valores implícitos en el concepto de “género” a través de una sola vida. De manera que la testimoniante puede adoptar diferentes “personalidades”, mediante las cuales puede reflejar los valores aceptados por la sociedad, una actitud rebelde en momentos críticos, o el deseo de ser recordada de una manera u otra. Esto quiere decir que ni la propia testimoniante tiene la certeza fija y clara de quién desea ser o de quién fue. De manera que mucho de lo que se desvela en su testimonio va a depender de una serie de circunstancias ajenas a ella y a quien recoge sus palabras.

El tema de la oralidad del testimonio ha dado lugar a mucha controversia entre la crítica literaria, pues el aspecto oral hace que el testimonio tenga que ser analizado debido a los muchos vacíos de la memoria, a la intención del entrevistador, al momento político que se vive, a las condiciones sociales que hacen del sujeto testimonial un personaje interesante en un momento dado de la historia. Por tanto, la poca objetividad que se le atribuye al testimonio se debe al análisis poco riguroso, que se aleja de la observación de unas cuantas reglas mínimas e imprescindibles para garantizar su veracidad y su credibilidad.

A este respecto existe todo un debate sobre la metodología utilizada a la hora de abordar el testimonio, que ha beneficiado enormemente el desarrollo de la literatura testimonial. De tal manera que existe un alto grado de reflexión

¹² James, Daniel. *La historia de Doña María. Vida, Historia, Memoria e Identidad Política*. Durham: Duke University Press. 2000.

sobre la metodología empleada a la hora de cómo recoger e interpretar la voz testimonial; de cómo diferenciar entre la persona que testimonia y la que recoge el testimonio, y de la relación que guardan entre ambas; y del impacto que el testimonio tenga sobre la comunidad social de donde surge y de aquella a quien se dirige.

A pesar de que el objetivo del testimonio y la voz testimonial era originariamente la denuncia de una situación política o una situación social de “marginados” o “subalternos”, parámetros que configuraron el origen de la literatura testimonial moderna, desde que se iniciara en la década de los años sesenta y setenta, su expansión y diversificación de objetivos nos obliga a analizar el repertorio de los diferentes sujetos testimoniales. Digamos que si en un momento dado de la historia del testimonio, la lucha contra el poder o la injusticia se personifica bajo la figura del sujeto subalterno, una vez que esa lucha toma resonancia internacional poniendo fin a la situación denunciada, el recurso testimonial no se agota porque existen infinidad de causas y vivencias que aún no han tomado la palabra, es decir, no se han hecho testimonio.

Por tanto, el testimonio abarca una pluralidad de experiencias, de las cuales el activismo político sólo es una de ellas. De modo que, en la última década, la literatura testimonial se ha ido desarrollando hacia otros ámbitos como la historia y la sociología, ofreciendo unas opciones interdisciplinarias que antes no existían. El testimonio ha crecido tan rápidamente dentro de Hispanoamérica que su temática y su mensaje siempre ha aspirado a gozar de cierta resonancia internacional, pero sin abandonar sus raíces nacionales de género, raza, clase e ideología política, con el objetivo de encontrar cabida no solo dentro del propio medio sino en otras esferas geográficas y personales.

En cuanto a la relación entre el sujeto testimonial y el transcriptor de los hechos, que tanto se ha debatido en este trabajo, nos lleva de nuevo a la

distorsión del mensaje por parte del transcriptor y que tanto le preocupa. Así, esta habiendo una clara tendencia por parte del transcriptor o mediador de “ausentarse” como ente. Esto permite que el sujeto testimonial pueda desenvolverse con mayor libertad dentro de su propia memoria y recobrar autoría sobre esa memoria y experiencia. De este modo algunos académicos como Beverley, Achugar y Sommer, coinciden en otorgarle la autoría del testimonio a quien habla y no a quien escribe. También existe la opción de que la transcriptor o mediadora del discurso se convierta en un sujeto participante, tal y como le ocurre a Marjorie Agosín¹³ en *Madres de la Plaza de Mayo*, donde sus propias percepciones, reflexiones e intuiciones sobre las voces testimoniantes se hacen eco del discurso testimonio.

Quiero terminar este apartado enumerando cada una de las características mencionadas aquí, y que configuran el testimonio como tal:

- Los acontecimientos se presentan de viva voz de un testigo o del protagonista, que no siempre se trata del autor o autora.
- Presenta un hecho y señala sus causas, desarrollo y consecuencias.
- Tiene como propósito informar, denunciar o dar a conocer un asunto o tema de la realidad en que se vive o se vivió.
- Conserva la memoria lingüística de la época y del lugar, el tipo de lenguaje, los modismos, etc.
- Su discurso, con frecuencia pertenece a un grupo socialmente marginado.
- Puede convertirse en una fuente histórica, pues documenta datos que pueden ser utilizados con cierto grado de autenticidad.

¹³ Agosín, Marjorie, *Madres de la Plaza de Mayo*, “Introducción”, Ediciones Baobab, Buenos Aires, 2006.

I.3. El género testimonial: su expresión biográfica y autobiográfica.

El género testimonial se inicia en 1957 con la publicación de *Operación Masacre* de Rodolfo Walsh, según el crítico Eduardo Gómez Baquero, género que posteriormente va a cobrar relevancia en otros autores. Actualmente el testimonio se considera un género “híbrido”, como ya dijera la crítica al hablar más de literatura testimonial que de testimonio, pues queda demostrado que todo testimonio comienza con una exposición objetiva de un hecho histórico concreto para luego terminar incluyendo un juicio valorativo.

En mi opinión Florencia Mallón es una de las personas que más se ha acercado al controvertido concepto de género testimonial, y ofrece una reflexión muy acertada cuando dice:

Está complejidad -que quizás otros llamarían solidaridad o colaboración- entre un mediador intelectual y la voz subalterna, es la relación fundamental detrás del género testimonial que, en los últimos treinta años, ha experimentado un marcado *boom* dentro de la literatura latinoamericana. En este género que se ha vuelto tanto literario como antropológico, se busca rescatar la experiencia de personas ‘ordinarias’, subalternas en términos sociales o de poder político, personas cuyas condiciones de vida no le permiten, como sí le permiten, y hasta requieren, a miembros de capas sociales más adineradas o con posiciones políticas o intelectuales de prestigio- los espacios de descanso y reflexión necesarios para escribir una autobiografía. Y este *boom*, creo yo, ha tenido dos orígenes que, aunque interrelacionados, vale la pena separar por dos razones analíticas. Primero, la evolución de una categoría literaria llamada testimonio fue aprobada formalmente cuando la Casa de las Américas en La Habana, Cuba, inició su premio Testimonio en 1970. Esto vino a culminar la popularidad creciente de este tipo de trabajo representado quizá más dramáticamente por el libro del antropólogo cubano Miguel Barnet, *Biografía de un cimarrón* (1968)[...] Segundo, la popularidad del testimonio se vino a mezclar con una crisis intelectual y metodológica suscitada al interior de la antropología a comienzos de los años ochenta (2002, pp. 32-33).

Por tanto, el aumento de novelas de tipo testimonial no hace otra cosa que confirmar el hecho de que la actual narrativa hispanoamericana opta por este tipo de narraciones, y, debido precisamente a esta reciente tendencia, habría que formularse una serie de preguntas que ayudarían a encuadrar mejor este nuevo género. Las preguntas más frecuentes sobre la definición del

género testimonial tienen que ver con el motivo por el cual el texto se puede encuadrar o no dentro de dicho género, y dónde se encontrarían los límites entre lo que es una obra testimonial o una obra puramente ficcionalizada. Lo que sí está claro es que el origen oral del testimonio impide que se pueda actuar con la misma libertad con la que se actuaría en las memorias, pues la estructura del libro testimonial tiende a elaborarse cronológicamente, reordenando cautelosamente los regresos temporales demasiado amplios, producto de la conversación. Seguramente si hubiesen sido escritas por el propio testigo de los hechos este hubiera organizado la fuente de su memoria de distinta manera, respetando menos la disposición lineal y recurriendo más al desorden de su propia memoria. Precisamente es la memoria la que ofrece la posibilidad de escuchar la voz del testigo, y en este trabajo es la memoria de Rigoberta Menchú, Rosa Isolde Reuque Paillalef y Asunta Quispe Huamán, entre otras¹⁴, la que nos aporta su experiencia particular de vida dentro de unas circunstancias históricas que afectan a toda una comunidad.

Hay que delimitar claramente la obra testimonio porque puede dar lugar a confusiones, ya que estas narraciones pueden estar incluidas dentro de textos antropológicos o etnográficos, como es el caso de los textos que voy a analizar aquí. Lo que está claro es que tienen un marcado carácter dialógico que permite entablar una conversación entre el sujeto indígena y el sujeto de la enunciación o narración. En algunos casos el diálogo se puede establecer a dos bandas, es decir, entre el sujeto indígena y el sujeto de la enunciación o

¹⁴ Mujeres indígena de procedencia argentina (Rosario Quispe', Octorina Zamora, Elizabet González, Noemi Jofre, Isabel Condori, Olga Flores, Clara Chilcano, Ramona Giménez, Natalia Zarapura, Ofelia Morales, Teresa Epulef, María Inés Canahué, Nélida Huanipil, y Mónica Antín), peruana (Josefina Ávila Sánchez, Rosario Sosa Quintal, Margarita Cen Caamal, María García González, María García Luna, Lina Rosario Rosas Coxahua, Ana María Mamani, Miriam Shimbo, Ketty Sánchez y Lidia González Sánchez), salvadoreña (Claudia Guadalupe), costarricense (Isabel), hondureña (Bertha), nicaragüense (María José) y panameña (Antonia).

narración, que actúa al igual que el sujeto indígena bajo la condición de informante; y, por otro lado, entre el sujeto de la narración y el sujeto que aporta el definitivo discurso científico, y lo traslada al papel. Lo que caracteriza a estos textos es su condición híbrida, que sitúa estos textos a medio camino entre lo que es literatura y no lo es, pues esta práctica discursiva testimonial tiene la particularidad de cruzar las fronteras de la antropología, la historia, la etnografía, el etno-testimonio, la biografía y la propia autobiografía. Lo que realmente interesa aquí es analizar el discurso propuesto por el sujeto autobiográfico en su condición de informante, o lo que es lo mismo, el testimonio que aporta los numerosos relatos de vida protagonizados por indígenas. La voz de estos indígenas a través de una representación gráfica de sus vidas, va dirigida a un colectivo social con la única intención de informar y denunciar unas condiciones de vida que les ha tocado vivir en el conflictivo marco multicultural hispanoamericano.

La crítica literaria con sus aportaciones a través de extensos trabajos de investigación no se pone de acuerdo respecto al carácter del género testimonial. Lo que sí parece claro es que el resultado de todos estos estudios aporta una idea general de las características de este género, además de que hay un testigo directo de los hechos y un periodo concreto de la historia que queda reflejada a través del discurso de ese testigo; aunque hay otros aspectos que no parecen tan claros, y que tienen que ver con los límites entre lo que es una obra de carácter literario o documental. Para desvelar estos límites es necesario discernir la veracidad o no de los hechos relatados, desvelar la función principal del discurso, analizar las características y el tipo de testigo, es decir, si es singular, plural, real o imaginario y, finalmente, descubrir las características del referente histórico, es decir, si es reconocible, desconocido, presente o pasado.

Por tanto, la inclusión del testimonio dentro de la categoría literaria o científica es un asunto muy delicado y difícil de delimitar, pues existen muchas discusiones al respecto. Lo que queda más que demostrado en varios estudios es el carácter híbrido del género. Por su parte, Amar Sánchez dice en *La ficción del testimonio* (1990), que es imposible considerar este tipo de obras como novelas “puras”, al igual que tampoco se las puede considerar meros documentos. De modo que considera que el rasgo específico de este género es el carácter híbrido del texto, es decir, conviven los componentes ficticios y reales. Sklodowska (1988) también considera que habría que interpretar este género por su carácter dinámico e inestable, y no por ser un género establecido y predeterminado de antemano. Sklodowska es una de las investigadoras más rigurosas del testimonio y ha afirmado recientemente en *Hacia una tipología del testimonio hispanoamericano*, frente a la postura adoptada por Jorge Narváez, que el testimonio “no representa una reacción genuina y espontánea del ‘sujeto-pueblo-multiforme’ frente a la condición poscolonial, sino que sigue siendo un discurso de las élites comprometidas a la causa de la democratización” (1990-91, p. 113).

Resulta difícil hablar de unas bases plenamente verídicas y predeterminadas en el testimonio, porque en cualquier momento puede haber algo de recreación ficticia encubierta bajo el testimonio documental. Este hecho lleva a John Beverley (1990) a cuestionarse la inclusión de *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1982) dentro del género testimonial o dentro de la ficción literaria, debido a que ciertos episodios de esta obra no resultan del todo demostrables. La propia Rigoberta Menchú dice al respecto: “Sigo ocultando lo que yo considero que nadie sabe, ni siquiera un antropólogo, ni un intelectual, por más que tengan muchos libros, no saben distinguir todos nuestros secretos” (1982, p. 271). Este empeño de Rigoberta

Menchú por ocultar sus secretos, tal como dice Beverley, puede estar condicionado por un hecho contemporáneo de genocidio o dominio cultural, de la etnografía, en particular, y la universidad, en general; o por un hecho histórico, sostenido en aquellos momentos en que los conquistadores españoles separaban a los hijos de la aristocracia indígena mesoamericana, de sus familias, para adoctrinarles en la religión cristiana y enseñarles español. Así lo expresa Mignolo:

[...] muestra que el alfabetismo no se produce sin violencia. La violencia, sin embargo, se ubica no con el hecho de que los niños estén secuestrados día y noche, sino en la prohibición de tener conversaciones con sus padres, sobre todo con sus madres. En una sociedad de oralidad primaria, en la cual casi la totalidad del conocimiento era transmitida por la conversación, la preservación del contacto oral contradecía el esfuerzo de enseñar cómo leer y escribir. Prohibiendo conversaciones con la madre significaba, esencialmente, despojar a los niños de la cultura presente en la lengua y preservada y transmitida en el habla (1989, pp. 51-87).

Beverley también habla del testimonio de Rigoberta Menchú como un caso excepcional de acceso subalterno a la hegemonía, es decir, el mismo grado de interpelación con la que Menchú se expresa, hace referencia a la inclusión de ésta dentro de los programas de literatura hispanoamericana. Por ello supone un reto que, el testimonio, en un contexto cultural moderno y reciente donde la oralidad se diluye en favor de la alfabetización y de la literatura como normas de expresión, quiera imponerse como única y auténtica expresión de la propia subalternidad de Rigoberta Menchú u otros narradores testimoniales.

Por su parte, Hugo Achugar (1992) alude a la necesidad de verificar no hechos particulares como los acontecidos a Rigoberta Menchú, sino los procesos. Hugo Achugar habla de un tipo de invención que bien puede estar justificada por la superstición o por las creencias del personaje, elemento muy presente en algunas de las obras mencionadas en este trabajo. Con esto viene a decir que se puede establecer la base verídica del testimonio, al mismo

tiempo que se deja un margen necesario a la recreación ficticia. Queda demostrado, por tanto, que realidad y ficción, documento y literatura, se fusionan en el texto configurando precisamente la especificidad que permite delimitar la categoría testimonial, frente a la novela de ficción y el estudio puramente científico.

Ulrich Fleischmann (1989) intenta buscar una definición del testimonio alejada de la definición de etnografía o del estudio etnográfico, pues Fleischmann entiende la etnología como el estudio de culturas exóticas, y considera que el lector en la mayoría de los casos desconoce el espacio cultural en el que se sitúa la obra. Por este motivo, en muchas ocasiones el lector asume la cultura ajena como parte de la suya. Para Fleischmann la etnografía se transforma en historia oral, es decir, el ámbito sociocultural de una comunidad humana concreta, con identidad propia, se convierte en una historia oral contada por un narrador testigo o por un informante de los hechos. Por otro lado, los datos que un etnólogo o un escritor recogen del informante pueden resultar idénticos o muy parecidos, la diferencia entre uno y otro tipo de texto radica en el nivel formal, es decir, en la composición formal que el investigador o el autor den a la materia obtenida. Esto quiere decir que la diferencia entre un estudio etnológico y una obra de ficción, puede localizarse en la actitud que el autor tenga con el texto, o sea, que si me encuentro ante una reproducción fiel de los hechos y de los datos recibidos, recreo un estudio científico y etnológico; y si lo que el autor quiere representar es un texto literario, recreará unos personajes y unos recursos estilísticos que indican claramente que estamos ante una obra de ficción.

El testimonio es, según Hugo Achugar, una historia vivida desde “el otro”. De este modo encontramos dos elementos claves para entender el discurso testimonial, la historia y “el otro”, de manera que la combinación de

estos dos elementos en el testimonio diferencian este tipo de texto de la autobiografía (por el carácter histórico del discurso testimonial) y del relato histórico (por ser narrado desde la perspectiva del “otro”), lo que viene a considerarse historia no oficial o no verídica, como bien dice éste en su obra *Historias paralelas/historias ejemplares: la historia y la voz del otro* (1992). Achugar se acerca bastante a la idea que cumplen los testimonios analizados en este trabajo, ya que su origen es oral, es decir, testimonios grabados con magnetofón, transcritos, editados y en algún caso traducidos al castellano, proceso que puede desvirtuar el verdadero contenido autobiográfico, pues habría que plantearse hasta qué punto discursos de identidad cultural como los que analizo aquí se prestan a la transcripción o a la traducción por un editor, historiador o antropólogo. Lo más normal y lo que ocurre irremediabilmente es que en el momento de transcribir el discurso se contagie de elementos léxicos, sintácticos y semánticos de la lengua y cultura propia del encargado de editar la obra, este es el caso de Florencia E. Mallón, Elizabeth Burgos o Carmen Escalante y Ricardo Valderrama. Como bien dice Steiner “todo proceso de articulación expresiva y de recepción interpretativa es de alguna manera un procedimiento traductivo ya sea dentro de un mismo idioma (traducción intralingüística) ya sea de un idioma a otro (traducción interlingüística)” (1992, p. 294).

Los editores, historiadores o antropólogos de los testimonios analizados aquí, buscan a través de la transcripción del texto oral original, atravesar las barreras culturales que les separan de sus oyentes o lectores, estrategia que calificamos, siguiendo la teoría de Steiner, como “traducción intralingüística”. Es en este momento cuando entra a jugar un nuevo concepto aportado por Jakobson (1963), el de “transmutación” o proceso “intersemiótico”, que yo relaciono con el de “transculturación”, pues de la

misma manera que los signos verbales son interpretados a través de otro sistema de signos, las culturas originarias también se interpretan a través de la cultura más fuerte u occidental. Mary Louise Pratt habla de “zona de contacto”, es decir, espacio intermedio cultural y lingüístico entre colonizador y colonizado. Es en esta zona de contacto donde se producen las formas híbridas de expresión, donde ya no se sabe si se trata de autobiografía, biografía o testimonio. Pratt prefiere hablar de autoetnografía, género literario que él define así:

Por texto autoetnográfico quiero decir un texto en el cual la gente busca describirse tomando en cuenta las representaciones que otras personas han hecho de ellos. Si los textos etnográficos son aquéllos en los cuales los sujetos europeos metropolitanos representan al otro (por lo general a un otro subyugado), los textos autoetnográficos son aquellas representaciones que el otro así definido se construye como respuesta o como diálogo con esos textos etnográficos. El texto autoetnográfico no es, entonces, una forma autóctona o 'auténtica' de autorepresentación (como lo habrá sido el quipu andino, por ejemplo), sino que involucra una colaboración selectiva y una apropiación del lenguaje de la metrópoli o del conquistador. Este lenguaje se fusiona en diversos grados con el lenguaje indígena para crear autorepresentaciones que buscan intervenir en los modos metropolitanos de comprender las cosas (1994, p. 28).

El texto etnográfico, según Pratt, sería un texto transculturizado que se asimila desde fuera hacia adentro, es decir, se toma como referencia la cultura predominante para luego describir la cultura dominada. Esto es lo que ocurre con los testimonios de Rigoberta Menchú y Rosa Isolda Reuque Paillalef, cuyos textos se ven mediatizados o contagiados, irremediablemente, por la cultura predominante. Este término resulta muy sugerente para encuadrar estos dos testimonios. Si hablo de enfoque transcultural hay que mencionar los dos tipos de discurso por excelencia de la literatura de testimonio, el discurso “exógeno” y el discurso “endógeno”. El primero presenta un enfoque que va desde fuera hacia dentro, es decir, el extranjero representa al “otro”; y en el segundo, el enfoque es desde dentro hacia dentro, esto es, el “otro” se representa a sí mismo. Para hablar de verdaderas autobiografías

hablaríamos de discurso “endógeno”, y a este discurso sólo se acercaría el de la peruana Asunta Quispe Huamán, quien habla desde dentro y para dentro de su propia comunidad. Sin embargo los testimonios de Rigoberta Menchú y Rosa Isolde Reuque Paillalef se desarrollan en un espacio exterior a la realidad sociocultural del discurso, y se encuentran mediatizados por la figura de editores, historiadores y antropólogos. Así, Pratt prefiere hablar de género autoetnográfico transculturizado, término hasta ahora poco documentado, pero quizás el que más se acerque a la realidad que ofrece este conflictivo género.

La inclusión de los elementos de la historia y “el otro” dentro del discurso testimonial viene a confirmar la existencia de otro elemento que los estudiosos se han dedicado a investigar en los últimos años, ese elemento es el carácter que tiene el “yo” dentro del discurso testimonial. Mientras que en el relato autobiográfico ese “yo” es un elemento concreto e importante del texto, objeto de reflexión y sin el cual no tendría sentido el relato; en el testimonio no es más que el camino para acceder a un ámbito más amplio que el meramente individual, convirtiéndose en un “yo” colectivo que concentra a un grupo determinado de personas o a toda una clase social. Prada Oropeza (1990) defiende la inserción de ese “yo” testimonial en un “nosotros”, convirtiéndose en el “yo” o en la voz de toda una comunidad o clase social, aunque Prada Oropeza considera que este hecho no se puede generalizar a todas las obras de tipo testimonial porque no en todos los testimonios existe la posibilidad de formar parte de esa conciencia de clase, ni existe la posibilidad de denuncia y lucha. El mismo Prada Oropeza señala que “él testimonia desde la lucha, por la lucha, y no cuando ésta ha concluido”. Por su parte Badessich también prefiere hablar de discurso-testimonio, y lo define como:

Un mensaje verbal (preferentemente escrito para su divulgación masiva aunque su origen sea oral) cuya intención explícita es la de brindar una prueba, justificación o comprobación de la certeza o verdad de un hecho social previo, interpretación garantizada por el emisor del discurso al declararse actor o testigo (mediato o inmediato) de los acontecimientos que narra (1989, p. 409).

Estas observaciones están perfectamente demostradas en muchos discursos testimoniales, algunos de ellos son: *Si me permiten hablar...* (1980), *Huillca: habla un campesino peruano* (1974) y *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1982). Sin embargo, Miguel Barnet en *Biografía de un Cimarrón* (1966) no saca las mismas conclusiones, pues Esteban Montejo testimonia o habla de una lucha ya pasada, concretamente de la guerra de la independencia, y lo mismo ocurre con Juan Pérez Jolote en *Biografía de un tzotzil* (1952), donde el “yo” en ningún momento pretende reivindicarse en un “nosotros”.

La variedad y diversidad de obras testimonios en los últimos años obliga a considerar este género desde un punto de vista más generalizador o más abarcador, de manera que algunos han subdividido el género en distintas tendencias. Beverley y Zimmerman (1990) proponen una división entre testimonio y neo-testimonio. De manera que el testimonio es definido como la narración de un “yo” que muestra en todo momento conciencia de pertenecer a una clase social y lucha por defender sus derechos. Un ejemplo de este tipo de testimonio son las obras ya mencionadas arriba: *Si me permiten hablar...* (1980), *Huillca: habla un campesino peruano* (1974) y *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1982). Sin embargo el neo-testimonio no representa esa función de lucha, ni esa necesidad de hacerse oír o denunciar unos hechos concretos.

A pesar de la evidencia de estos dos tipos de testimonios hay que decir que muchas obras mezclan elementos de uno y otro tipo, motivo por el que volvemos al componente híbrido del género del que ya hablé en párrafos anteriores. Un ejemplo lo encontramos en *Biografía de un Cimarrón* (1966),

donde se aprecia la injusticia y se refleja esa lucha, pero no desde el presente, desde el mismo padecimiento, sino desde un pasado remoto; frente a *Si me permiten hablar...* (1980) o *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1982), donde la denuncia ante la injusticia social y la lucha se vive en el momento, y desde la cotidianidad.

Begoña Huertas en su tesis, *Los años 80 en el proceso de la narrativa cubana* (1993), opina que el testimonio se basa fundamentalmente en una conexión directa con la realidad extratextual, de manera que los elementos del relato tienen una correspondencia inmediata con el mundo exterior al texto. Por otra parte dice que la relación de estas obras testimoniales con un referente concreto de la historia se produce a través de un testimonio individual, y es ese enfoque centrado en lo particular y en lo cotidiano, el que va a ofrecer una perspectiva más amplia y abarcadora de toda una época. Por su parte Françoise Perus (1989) también va a prestar especial atención a la función referencial del género testimonial, pues la inclusión en el texto de un referente externo, aunque no es un rasgo exclusivo de obras testimoniales, si es uno de los requisitos imprescindibles y necesarios para configurar un texto como testimonio. René Jara (1986) dice que lo que hace de este género una entidad muy particular que lo diferencia de otros modos literarios, sería la funcionalidad ética y política del discurso.

Carlos Rafael Duverrán, citado en la obra de Santana Henríquez (2008), se posiciona en favor de esos autores caracterizados por guardar cierta distancia con la realidad contemplada, aunque el paso del tiempo le sugiere al escritor la necesidad de desarrollar una literatura más testimonial y de carácter dialogante con aquellos temas que afectan al mundo hispanoamericano. Además, afirma sentir en un determinado momento de su vida la necesidad de expresar la realidad en su más puro estado fidedigno, con todo lo que ello

conlleva (el deseo interior, la palabra y la historia), convirtiéndose así en un testigo lúcido de su tiempo.

A partir de los testimonios de personajes como Esteban Montejo, Carmela Romero Antiviril, Juan Pérez Jolote, Domitila Barrios de Chungara, etc., se aprecia el resultado de expresar, con todas sus contradicciones e inconvenientes, la realidad representada. Esa realidad la expresan a través del único medio de comunicación que pueden utilizar, su voz, de manera que son otras personas las que trasladan al papel sus experiencias. Por tanto, podemos hablar de biografías en el caso de *Biografía de un Cimarrón* (1966), *Sueño con menguante. Biografía de una machi* (1999) o *Juan Pérez Jolote: biografía de un Tzotzil* (1952); de pseudo- autobiografías en el caso de *¡Si me permiten hablar!..* (1980), *Huilca: habla un campesino peruano* (1974), *Gregorio Condori Mamani: Autobiografía* (1977) o *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1982); y de autobiografías propiamente dichas en el caso de Ramona Caraballo o Zoila Reyes. Sin embargo, Osvaldo Rodríguez (2008) sitúa los testimonios de Esteban Montejo, Juan Pérez Jolote o Carmela Romero Antiviril dentro de la tan discutida ficción, al tratarse de meras recreaciones novelescas centradas en la figura de un indígena:

Otros testimonios indígenas que no son autobiográficos o que se corresponden más bien con recreaciones novelescas centradas en la figura de un indígena. Tal es el caso de *Juan Pérez Jolote: biografía de un tzotzil* (1986 [1952]) de Ricardo Pozas, *Biografía de un Cimarrón* (1980 [1965]) de Miguel Barnet o el libro *Sueño con menguante. Biografía de una machi* (1999) de la escritora y antropóloga chilena Sonia Montecino (2008, p. 981).

Volviendo a Beverley (1987), la definición que ofrece sobre el testimonio resalta el hecho de que un narrador-testigo haciendo uso de la primera persona se ocupa de relatar su vida a un intelectual-mediador que graba, transcribe, edita y luego publica lo relatado. El mediador lo que hace es convertir la voz del otro en escritura, ya que el otro no domina el registro

escrito, en la mayoría de los casos por pertenecer a la cultura indígena, y hacen un gran esfuerzo en aprender la lengua que les va a servir de canal para mostrar y denunciar al mundo entero su situación. Creo que esta es la definición más acertada y más cercana que se ha dado con respecto al testimonio, y la que define fielmente a todas las obras testimoniales.

Concluimos esta parte afirmando que el género testimonial pudiera definirse como un género híbrido, pero ese hibridismo no es en absoluto exclusivo del testimonio y forma parte también de otros géneros. Esos otros géneros que comparten este hibridismo serían: la autobiografía o el relato histórico. Así pues surgen obras encuadradas dentro de la literatura salvadoreña, con una clara intención autobiográfica y escrita por personas que participaron en la guerra, como por ejemplo: *Cárceles clandestinas* (1992) de Ana Guadalupe Martínez; *Secuestro y capucha* (1979) de Cayetano Carpio; *Por los caminos de Chalatenango* (1988) de Francisco Metz; *Nunca estuve sola* (1988) de Nidia Díaz; *El tope y más allá* (1996) de Edwin Ernesto Ayala. Del mismo modo surgen obras de testimonio que recopilan la vida de personajes históricos, como son: *Muerte y vida de Morazán* (1989) de María López Vigil; o *Guazapa* (1986) de Charles Clements.

Llegados a este punto cabría formularse una serie de preguntas: ¿es el testimonio una nueva versión de las ya tradicionales relaciones literarias entre opresores y oprimidos, clases dominantes y subordinadas, metrópolis y colonia, centro y periferia, primer y tercer mundo? ¿Es su narrador un sujeto subalterno más que nos cuenta su 'verdad', verdad que termina siendo la propia realidad de un pueblo?

La palabra “autobiografía” va a aparecer poco antes de 1800¹⁵. Se le atribuye su primera aparición impresa al poeta inglés Robert Southey, en un artículo fechado en 1800, pero será G. Gusdorf quien afirme que su aparición se remonta a 1789 y llega de la mano de Friedrich Schlegel, bajo la forma alemana *Autobiographie*. Por tanto está claro que el término se expandió alrededor de 1800 entre las principales lenguas de Europa, y sería el éxito de las *Confesiones* (1789) de Rousseau el que vendría a consagrar la autobiografía como género literario.

José María Pozuelo (2006), considera que la autobiografía es un género fronterizo situado a medio camino entre las cuestiones que preocupan a la filosofía y las que vienen preocupando, desde algunas décadas para acá, a los teóricos de la literatura. De esta manera entiende que la autobiografía tiene dos interpretaciones por parte de los investigadores: la primera, la de quienes consideran que toda narración de un “yo” es una forma de ficcionalización y defienden un carácter ficcional del género, idea que arranca con Nietzsche y es seguida por Paul De Man, entre otros, a parte de la primera investigadora del género, la filósofa María Zambrano, para quien ficción y autobiografía son parientes y casi coetáneos; la segunda, la de teóricos como Lejeune (1994) que se resisten a creer que toda autobiografía es una ficción.

Charlis Morris (1971) aporta a la autobiografía una triple división del esquema semiótico que hace que otros críticos como Darío Villanueva (1991) deduzcan que este estudio se divida en tres estadios: elementos sintácticos, es decir, la forma en que se utiliza y organiza el lenguaje en los textos autobiográficos; semánticos, relacionados con el tema y las relaciones de

¹⁵ May, George, *La autobiografía*, Fondo de Cultura Económica. México.1982. Pág. 20. Esta palabra parece haber sido forjada primero bajo su forma inglesa autobiographi, poco antes de 1800.

significado entre la forma y su referente; pragmáticos, es decir, la forma en que se percibe el propio texto.

Estas tres dimensiones del estudio autobiográfico son englobadas en la definición que Philippe Lejeune aporta a la autobiografía, cuando dice que es un “relato retrospectivo en prosa que una persona real hace de su propia existencia, poniendo énfasis en su vida individual y, en particular, en la historia de su personalidad” (1994, p. 50). Siendo esta una de las definiciones más citadas y apoyadas, el propio Lejeune se da cuenta que en su aplicación juegan varios elementos que la limitan exclusivamente al ámbito de la literatura europea de los dos últimos siglos. Estos elementos son: la historia individual de una persona, es decir, el tema tratado; la situación del autor, esto es, la identidad del autor y del narrador; la posición del narrador para identificar al personaje principal y al propio narrador, así como para tener una perspectiva retrospectiva de la narración; y por último, la forma del lenguaje, esto es, la narración en prosa.

Todos estos elementos hacen que esta definición no se pueda aplicar a todas las variantes autobiográficas. De tal modo que las memorias compartirán algunos rasgos al mismo tiempo que prescinden de otros, lo que la hace permanecer “flotando en los límites de la narración no ficcional” (2002, p. 113), tal como dice Mireia Llorens. Los poemas autobiográficos también quedan fuera de esta definición al no escribirse en prosa, y lo mismo ocurre con los libros de viaje, las confesiones y las crónicas, que no alcanzan una dimensión temporal retrospectiva que abarque toda la existencia. Respecto a los diarios también quedarían fuera al no aportar un enfoque hacia el pasado, sino más bien una escritura continuada y secuenciada.

Para Lejeune (1994) el elemento conector entre las autobiografías, memorias, diarios y resto de formas en las que se escribe sobre uno mismo, es

la identidad entre el narrador, autor real y personaje central, ya que esto garantiza la autenticidad del “yo”. Además, dice que para asegurar y establecer la identidad entre autor, narrador y personaje, hay que tener en cuenta dos aspectos: por un lado, el uso de los pronombres personales para garantizar la correspondencia entre el sujeto de la enunciación y el sujeto enunciado; por otro lado, el nombre propio de la persona que firma el texto autobiográfico, que, al marcar la existencia del autor y hacerle responsable del discurso se convierte en el nexo de unión entre lo textual y lo extratextual. La existencia de un nombre responsable del texto hace que Lejeune afirme que una autobiografía no puede ser anónima, puesto que la ausencia de la firma del autor impide establecer la conexión entre autor, narrador y personaje. Sin embargo este no observa ningún problema con los seudónimos porque hace referencia a otro nombre de pluma, que en ningún caso modificaría la identidad del autor.

Tanto la identidad del narrador, autor real y personaje central está asegurada a través del “pacto de lectura autobiográfico” (1994), pacto establecido en el mismo momento en que el autor afirma a los lectores que la vida que va a relatar es la suya propia. Esto da lugar a la creación de una nueva categoría, la de “sujeto-histórico”, para referirnos al narrador que relata su propia experiencia de vida.

Nora Catelli (1991) dice que Lejeune lo que hace es una distinción entre los diferentes textos que cumplimentan el pacto autobiográfico, ya que separa una categoría del resto tomando como referencia ciertos elementos o criterios, que, sin embargo no considera fundamentales:

Cualquier relato en prosa, en el que sean idénticos el narrador y el personaje —y ambos coincidan con el nombre del autor—, cuyo asunto principal sea el desarrollo de una vida y esa persona desde el pasado, forma parte de “géneros” íntimos, o menores: la memoria, la biografía, la novela personal, el poema autobiográfico, el discurso íntimo, el autorretrato o el ensayo. Y sin embargo, Lejeune separa aquel

relato primero de todos ellos y lo erige en género, aun reconociendo que ciertos rasgos –tantos lingüísticos como temáticos o narratológicos- pasan de unos a otros (...) con naturalidad (1991, p. 60).

Ante esto Lejeune amplía el espectro de pacto y comienza a hablar de “pacto de verdad” o “pacto referencial” para no dejar fuera de la clasificación ninguna categoría autobiográfica. Este nuevo pacto conlleva a que el texto como correlato de la realidad pueda ser sometido a pruebas de verificación, y ahí está el compromiso que el autor tenga consigo mismo respecto a su identidad y a la veracidad de lo narrado. El narrador que habla de sí mismo y de lo que le sucedió en el pasado se debe identificar con quien firma el libro, que es a quien se le adjudica la autoría. De manera que lo que el texto cuenta sea algo comprobable y verificado, tal y como dice Alberca “un expediente de realidad, algo acaecido y comprobable a veces por el lector, que espera o exige el máximo de correspondencia entre el texto y la realidad nombrada por éste” (2007, p. 69).

Por otra parte, Carlos Castilla del Pino (2000) habla sobre la imposibilidad de verificar lo leído aludiendo a la dualidad del contexto en el que transcurre la vida del ser humano, donde se encuentra un “entorno biográfico” fácilmente demostrable a través de las actuaciones sociales del individuo, y un “entorno autobiográfico” en el que entran a jugar deseos, sentimientos, proyectos o fantasías, difícilmente demostrables por su carácter subjetivo. Esto hace que el relato se vuelva dependiente de la confianza mostrada por el lector hacia el compromiso del autor con la verdad, aunque evidentemente no es otra que “su verdad” como discurso literario que es. Sin embargo Jean Molino prefiere hablar de “declaración unilateral” (1991, pp. 107-138) en lugar de un compromiso dual, ya que el lector no puede saber cuándo le están contando hechos reales y cuándo se está activando la imaginación o fabulación de los hechos por parte del autor, a no ser que conozca a la perfección y

detalladamente la vida del autor, algo realmente difícil y que requiere de mucha revisión documental por parte del lector.

Pozuelo Yvancos (2006) también hace referencia a la imposibilidad de demostrar la veracidad del discurso narrado a través de otro factor igualmente importante y hasta ahora no mencionado, este factor es el papel que adquiere el olvido en los textos autobiográficos, muchas veces convirtiéndose en un olvido intencionado y otras veces en un simple lapsus de la memoria:

Un silencio, un episodio del que no se habla, que se prefiere elidir puede ser bien un simple descuido, o bien una coartada, o bien una elipsis intencionada ¿Cómo medir la sinceridad de los silencios, de los olvidos? La cuestión es im planteable, indecidible, pero no se sitúa en otro lugar, diferente al de la confesión íntima, cuya sinceridad es tan im planteable como la del olvido: resulta inverificable (2006, p. 180).

Al contrario de lo que ocurre con las novelas y con los géneros ficcionalizados, los testimonios se rigen por un criterio de veracidad y no de verosimilitud, de manera que quien lee un testimonio lo hace convencido de que lo que se está narrando en él es real. Este pacto de veracidad se sostiene a partir de unos elementos formales (uso de la primera persona; identidad del autor, narrador y personaje; linealidad temporal ligada al desarrollo de una vida; el compromiso explícito de veracidad del narrador en el texto; etc.) y paratextuales (título de la obra, coincidencia entre el nombre del autor de la obra y el personaje que narra los acontecimientos, y declaraciones del autor asegurando la veracidad de lo contado). Por tanto, este pacto de veracidad lo produce la propia lectura del texto, que en sí “genera el espacio donde vive el pacto autobiográfico”, según Pozuelo Yvancos (2006, p. 30).

Para Antonio Garrido Domínguez (1997) la diferencia entre los distintos tipos de textos, ya sea ficcionalizado o no, se encuentra en la manera en que recibimos dicho texto:

El cruce de fronteras entre ambos mundos (ficcional o real) es posible sólo desde una perspectiva psicológica; sentimos miedo, pena, alegría, odio o derramamos

lágrimas, pero el lector mantiene siempre clara la conciencia de su diferencia. Así se explica que, cuando vemos que van a matar a alguien, experimentamos sensaciones muy diversas, pero a nadie se le ocurre salir del cine o del teatro para avisar a un policía. En esto consiste el juego de la ficción: más que una suspensión de la incredulidad –como señala Coleridge– implica “fingir” –potenciar– la creencia o autosugestión (1997, p. 18).

Sin embargo De Man (1991) asegura que no hay, desde el punto de vista formal, ninguna característica que permita diferenciar la ficción de la autobiografía, postura que también mantiene Molino, para quien “nada distingue intrínsecamente la autobiografía de la novela (...), sólo la relación exterior con el sistema de creencias del lector” (1991, p. 134). Por tanto la diferencia residiría en la interpretación que el propio lector haga sobre el texto, de manera que lo que en una época marcada por ciertos hábitos culturales fue visto de una manera, podría ser modificado en su interpretación debido a los usos cambiantes de lectura.

Llegados a este punto observamos que la interpretación que del texto se haga condiciona al texto como autobiográfico. De manera que la sinceridad del autor se convierte en elemento importantísimo porque no hay manera de demostrar cuando el autor dice la verdad y cuando no, esto significa que al lector sólo le queda tomar por cierto lo leído para que la autobiografía como texto cobre sentido.

Pozuelo Yvancos (2006) también habla acerca de la veracidad del texto autobiográfico y dice que:

El acto confesional -performativo- y el acto -asertivo- -cognoscitivo- -narración de los hechos- son el mismo, tienen idéntica fuente y se dan en simultaneidad. Ello implica que la valoración que hagamos del segundo se ejecute siempre en el marco del primero. Si fuese posible separarlos habríamos escindido en dos el acto narrativo y el narrador mismo: por un lado estarían los hechos de los que éste da cuenta –cuya verificación no siempre es imposible por tratarse de episodios muchas veces contrastables –y por otro lado estaría el personaje que se confiesa y del que podemos dudar. La singularidad del acto narrativo autobiográfico radica en que autor, narrador y personaje se constituyen en el mismo acto y simultaneidad (...). Ello confiere al género un estatuto ontológico particular: no se puede poner en cuestión lo dicho por el narrador en tanto su estatuto es el del personaje, sin poner

en cuestión a la vez al propio narrador. Ello explica que el género suscite tanto debate en el estatuto de “sinceridad” (...) [pues] toda autobiografía viene afectada por la pregunta sobre su sinceridad en la medida en que el relato performativo y el cognoscitivo coinciden en uno solo (2006, p. 179).

Puertas (2004) afirma, a cerca de la sinceridad en los autores, que es realmente determinante para que esos testigos que alzan su voz al mundo entero puedan aportar a través del relato de sus recuerdos toda la información sobre aquellos acontecimientos acaecidos y que han sido ignorados o deformados por las interpretaciones históricas. El testimonio le otorga al narrador la condición de testigo superviviente que le legitima para hablar de acontecimientos que sólo ellos han vivido y sólo ellos tienen la oportunidad de recuperar para el resto del mundo. Así lo hace saber en este fragmento:

En épocas de persecución y enfrentamiento, la literatura íntima, la expresión de la privacidad, no sólo pretende dejar constancia testimonial, sino que busca esos ámbitos que se hurtan al dominio público, por lo que algunas modalidades autobiográficas (...) se manifiestan como las vías más adecuadas para la expresión perentoria de un sentimiento que, siendo individual y particular, es prueba de lo que experimenta un colectivo humano (2004, p. 67).

Existen situaciones o momentos en que esa verdad tan reclamada por el lector se disfraza e incluso se tiñe de mentira, con el único propósito de que su denuncia sea más efectiva o llegue aún mayor número de personas. Esto es lo que ocurre con el testimonio de Menchú y sus muchas omisiones, pues finalmente el testimonio no es otro que su verdad de los hechos y su intencionalidad. De manera que el discutido pacto de veracidad que guía la lectura a través de las apariciones del autor en actos públicos reafirmando lo dicho, y a través del mantenimiento de la identidad entre autor, narrador y personaje, se esfuma ante la imposibilidad de verificar dicho pacto con aspectos formales. No hay ninguna categoría formal que permita diferenciar una autobiografía de una ficción, sólo queda una verdad conocida por quien la ha vivido y escrito, y el compromiso del autor debe ser con el lector para garantizar que este acepte como cierto el texto para poder interpretarlo.

En definitiva son muchas las posturas que la veracidad del texto autobiográfico ha suscitado, tal y como ocurre con Lejeune, quien sostiene que “una autobiografía no es cuando alguien dice la verdad de su vida, sino cuando dice que la dice” (1994, p. 234).

Manuel Alberca también incide en la misma idea al indicar que no sólo basta con que el autor cuente la verdad, sino que:

Además debe anunciar y prometer que va a contarla, declarando su compromiso al lector y pidiéndole su confianza, pues al anunciarle y prometerle que va contar la verdad (...), tácitamente solicita que le crea y que confíe en la veracidad del texto (2007, p. 67).

Para Tortosa la autobiografía “no será definible por sus valores formales, sino por un elemento que reside fuera del texto (...): un contrato de lectura” (2001, p. 60) donde son los lectores quienes han de dar credibilidad al relato y, por tanto, estatuto de autobiografía a lo leído. La misma postura adopta Pozuelo Yvancos, para quien una de sus características esenciales es que “no es leída como ficción” (2006, p. 30). Lo esencial no es que sea no ficción, sino que se perciba como tal. De la misma manera Durán Giménez-Rico sostiene que lo que diferencia al autobiógrafo de otros escritores es su “intención de expresar la propia verdad” (1993, p. 30). Sin embargo Loureiro afirma que “la autobiografía implica un yo en el que participan tanto autor como lector, en tanto que creadores del mismo” (1991, p. 8). De Man se reafirma al respecto y dice que es “una figura de lectura y de entendimiento” (1991, p. 114).

Otros autores ya mencionados también se han preocupado de definir la autobiografía, tal es el caso de Pozuelo Yvancos, quien dice que la autobiografía:

Designa cualquier texto gobernado por un pacto autobiográfico en el que el autor ofrece al lector un discurso sobre el yo; pero también una visión particular de ese discurso, en la cual el autor se plantea una pregunta: ¿Quién soy? por medio de una narración que relata ¿cómo he llegado a ser la persona que soy? (2006, s/p.).

George May la define como “una biografía escrita por aquel o aquellos que son sus protagonistas” (1982, s/p). Mientras que Paul De Man dice que:

Empírica y teóricamente, la autobiografía no se presta fácilmente a definiciones teóricas, pues cada ejemplo específico parece ser claramente una excepción a la norma y, además, las obras mismas parecen solaparse con géneros vecinos [...] y tal vez el detalle más revelador sea que mientras las discusiones genéricas puedan tener un gran valor heurístico, en casos como el de la tragedia o el de la novela, resultan terriblemente estériles en el caso de la autobiografía (1991, s/p.).

Una definición menos científica y más literaria resulta la de Hadzelek (1998), para quien su origen oral impide que tenga la libertad de la que gozan las memorias escritas. Parece que esa oralidad identificativa tiende a una estructura organizada cronológicamente, con una clara disposición de ordenar los amplios regresos temporales surgidos de las conversaciones. De otro modo, es decir, si hubieran sido escritas por el propio testigo de los hechos, muy probablemente hubiesen sido organizadas de forma distinta, respetando menos la disposición lineal y apelando más al desorden memorístico. Así pues, Hadzelek afirma que “la autobiografía es el fruto y expresión de la nostalgia. Nostalgia no tanto de lugares, gentes y momentos, como de sí mismo, perdido en el pasado y reconstruible sólo en la reconstrucción de ese pasado” (1998, p. 316).

Los testimonios son similares a las autobiografías por su claro contenido autobiográfico, aunque uno de los rasgos que caracteriza a un tipo de autobiografía y la hace diferente al testimonio es la presencia del ya mencionado “yo” plural que se esconde tras un “nosotros”, un sujeto que habla en nombre de toda una comunidad y denuncia su situación de vida. Este sujeto lo podemos encontrar en varios textos, algunos de ellos son: *¡Si me permiten hablar!* (1980), *Me llamo Rigoberto Menchú y así me nació la conciencia* (1982), *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche* (2002), *Gregorio Condori Mamani: autobiografía* (1977) y *No me agarran viva* (1983). Todos son textos

donde las protagonistas hablan en nombre de toda una comunidad y en un tono reivindicativo y de denuncia. Son testimonios que construyen para los lectores un sujeto plural, pero donde no concuerda la identidad entre el autor material del texto y el narrador. Por tanto habría que llamarlas falsas autobiografías o pseudo autobiografías, aunque mi postura es que su funcionalidad es la de cualquier otra autobiografía cualquiera.

Una autobiografía propiamente dicha recrea el origen y final de toda una vida, pero además es donde el sujeto habla en primera persona y se identifica en todo momento con el autor material del texto. Un ejemplo de autobiografía donde autor y narrador coinciden plenamente lo podemos encontrar en *Sólo soy una mujer* (2005), autobiografía de Zoila Reyes Hernández. Esta se dedica a reconstruir su propia vida a partir de la historia que reproduce como indígena mixteca de una comunidad oaxaqueña. Zoila inicia el relato con su fecha de nacimiento (1962), sigue con la narración de su niñez, la cual transcurre en la comunidad de San Isidro de Vista Hermosa y concluye con las vivencias de una mujer luchadora. Describe un entorno sociocultural adverso donde intenta luchar por su propia identidad, frente a los estereotipos establecidos de una cultura patriarcal que pretende subordinarla y encerrarla en unos valores tradicionales y convencionales, que impone a la mujer el enclaustramiento de una vida basada en el ámbito doméstico.

Lo destacable de la autobiografía de Zoila Reyes es que utiliza una escritura autobiográfica femenina que introduce nuevas formas de escribir y de decir, que rompe con la estructura establecida reivindicando una pluralidad en la forma de ser mujer. Zoila Reyes ha dedicado parte de su vida a ejercer el papel que su sociedad le ha impuesto, el de buena madre, hija y esposa, pero inconforme con la vida que le ha tocado vivir aterriza en el panorama político

y cuenta los obstáculos con los que se encuentra cuando ocupa un puesto tradicionalmente destinado al hombre. Más tarde se convertirá en dirigente y encabezará el movimiento de todo un pueblo, convirtiéndose la autobiografía, en este punto, en un pretexto para contar la lucha de su pueblo, tal y como explica Ana Lau:

El relato está dividido en dos partes, la primera es la narración de su vida, de la vida de una mujer en la tierra de nubes [...] su niñez, su paso por la escuela, su visión del mundo, la violencia que acompaña su pobreza y que se ensaña con las niñas y con las mujeres. Los usos y costumbres que arrinconan a las mujeres y las marcan con atribuciones de género: 'que tú cuidas', 'que te cuidas', 'que tú haces', 'que a ti te toca'. Siempre parece lo mismo (2005, s/p.).

Además Zoila Reyes refleja bien su identidad en el momento en que ella misma responde a su propia pregunta existencial:

Seguramente mucha gente no me conoce, sólo escucha mi nombre en las noticias de la radio y de los periódicos. Pero ¿quién soy yo realmente? Les digo que sólo soy una mujer a la que le gusta apoyar a su familia, a su esposo y a sus hijos, pero también me gusta apoyar a mi pueblo [...] por el hecho de ser mujer tengo una gran responsabilidad como esposa, como madre, como hija; pero lo más importante que me gusta tener es una responsabilidad como ciudadana (2005, p. 57).

La diferencia entre una autobiografía o una falsa autobiografía queda más que demostrada al comparar la autobiografía de Zoila Reyes con la pseudo autobiografía de Domitila Barrios de Chungara, Rigoberta Menchú, Rosa Isolde Reuque Paillalef y Asunta Quispe Huamán. Esa diferencia radica en que estas autobiografías cuentan su experiencia de vida a través del relato oral pero no la escriben, mientras que Zoila sí lo hace. Sin embargo encontramos muchas similitudes, como son: el carácter reivindicativo y luchador por hacerse un hueco en una sociedad de hombres, el carácter colectivo, y el carácter denunciante ante la pobreza e injusticia social, que las podría calificar de autobiografías sin más.

Queda demostrado con el recuento de las autobiografías que he mencionado, que actualmente el género autobiográfico está más presente

entre las mujeres que entre los hombres. Según Ana Lau “La autobiografía busca un reflejo de la identidad y en el caso específico de las mujeres `nos acerca a la representación de su subjetividad y de su propia experiencia” (2005, p. 1). Sin embargo las autobiografías masculinas son definidas por ser representativas de su época, es decir, un mero reflejo de su tiempo. Las autobiografías masculinas están compuestas de una subjetividad establecida por el transcurso del tiempo, pues en su mayoría hablan de una época pasada, de una historia pasada, en definitiva de unos hechos ya acontecidos. Mientras que en las femeninas se encuentra una ausencia de tradición para centrarse exclusivamente en el componente marginal, social, política y psíquica, carente de sentido o sentimiento individual para hacer partícipe de su situación a toda una comunidad, reconociendo la presencia del otro e identificándolo. En las autobiografías analizadas en este trabajo queda claramente reflejado todo esto que vengo diciendo.

Otro aspecto que diferencia claramente la autobiografía masculina de la femenina es el lenguaje tan particular empleado por las mujeres, en palabras de Teresa de Laureti “la construcción del género es el producto y el proceso de la representación como de la autorrepresentación” (1991, s/p.); y según Smith Rosemberg:

La escritura adquiere una forma particular, presupone a las palabras, la historia al mundo que las habla. Ambos forman parte de una misma tela con costuras ¿Cómo podríamos conocer el mundo sin la función narrativa del sujeto? La historia es un compuesto de palabras que habla de las palabras, una narración de narraciones (1991, s/p.).

De esto último saco mi propia conclusión, y es que la autobiografía es una autorepresentación del discurso de las mujeres, pues la forma que tienen de escribir su propia historia depende de diferentes aspectos que les ha tocado vivir, como pueden ser: la época, la cultura y la clase social. Por tanto, en su mayoría, las autobiografías de mujeres son textos resultado de un tiempo y

espacio, de una cultura e ideología determinada, un claro reflejo de lo que son. Un ejemplo occidental y mucho más reciente es *Eat, Pray, Love*. (2010). Esto no hace más que demostrar que la autobiografía es un género que está en alza, y que a pesar del tiempo sigue siendo protagonizado por mujeres, en este caso por la estadounidense Elizabeth Gilbert. Pienso que el hecho de que las mujeres se hayan hecho un mayor hueco en este tipo de género se debe básicamente a esa manera de ser y de ver el mundo que las hace diferentes al hombre. En Gilbert se aprecia como hace realidad un sueño que hasta hacía pocas décadas era impensable para una mujer, dejar atrás una vida familiar y estable para viajar sola por todo el mundo. Esto demuestra que también la mujer occidental, cada vez más, va cobrando absoluta independencia y tiende a emanciparse, tomando así las riendas de sus vidas y alejándose de los valores patriarcales imperantes durante siglos.

Mercedes Arriaga (2001) dice que la escritura autobiográfica se relaciona con la construcción de la memoria, ya que constituye un elemento esencial de la identidad, no sólo individual sino también colectiva. Dice que esta memoria-identidad ha sido uno de los puntos claves asumido por la investigación feminista, que propone un plano identitario en el que todas las mujeres puedan conocerse y reconocerse, pues es un hecho contrastado que la identidad femenina siempre ha sido recogida por otros debido a su tardía incursión en el mundo de las letras y de la cultura, en general.

Llegados a este punto habría que preguntarse ¿qué anima a las mujeres a escribir sus vidas? y ¿qué aportan, con sus autobiografías o experiencias de vida, a la historia? Sabemos que la historia hasta ahora sólo había ofrecido las biografías o autobiografías de grandes hombres o políticos destacados de la historia, pero la voz de la mujer había quedado silenciada o simplemente relegada a un discreto segundo plano. Es con el acceso a la educación cuando

la mujer comienza a sentir curiosidad por plasmar sus propias experiencias y se adueñan de las letras para hacerlas suyas, pero esto no siempre es posible. Sin embargo con la revolución historiográfica del siglo XX y sus nuevas formas de investigar y concebir la historia, surge la historia oral, o lo que en este trabajo he venido llamando, texto oral, y aquí la mujer, sobre todo la mujer indígena, tiene un papel predominante porque se vale del testimonio oral para reproducir su vida y experiencia, pues en su mayoría no saben escribir y se ven obligadas a aprender una lengua que no es la suya, y que le sirva de vínculo entre su mundo y el mundo exterior. Este es uno de los motivos por los que la historia oral recupera la autobiografía, según Bronilaw Miztal:

Pueden considerarse expresión de la expresión social de quienes escriben, testimonio de su praxis social. Las relaciones sociales estructuran constantemente la práctica vital de las personas de acuerdo con el patrón de diferenciación entre clases. Al hablar así de su vida no es posible que la gente salga de su esfera de esa praxis social (1977, s/p).

Por tanto, el empleo de las fuentes orales o textos orales va a ser fundamental para la mujer, porque por razones históricas ha tenido la oportunidad de manejar la escritura mucho menos que el hombre, han tenido más posibilidades de decir que de escribir, convirtiendo sus palabras en fuente indiscutible de su historia. Así pues, la autobiografía vendría a representar una fuente directa e imprescindible para saber un poco más sobre la historia de las mujeres.

Dejando a atrás cuestiones autobiográficas, también es obligatorio hablar en este trabajo de biografía, cuya “edad de oro” tiene lugar en 1918 con la publicación de *Victorians eminentes* de Lytton Strachey. Se atribuye la vuelta al género biográfico a dos razones principalmente: a la frustración explicativa del antihumanismo militante por parte de los historiadores hacia mitad del siglo pasado; y a las pocas historias atractivas para los lectores “al anular

nombres de hombres y mujeres como realidades reconocibles”¹⁶. Resulta curioso que actualmente en Gran Bretaña se publiquen más biografías que cualquier otra categoría de libro, Davis y Bourdiel reconocen que hay:

Más biografías que trabajos sobre arte, literatura, comercio, educación, sociología, viajes, química o *mirabile dictum*, ¡más que libros sobre cocina o jardinería! Hay clubes de biografía (para aquellos que presumiblemente sólo leen biografías), un canal de televisión dedicado exclusivamente a la autobiografía, e innumerables películas y novelas que adoptan la biografía como marco o forma de aproximación (2001, s/p.).

Al mismo tiempo los investigadores Davis y Bourdiel están de acuerdo en que centrar el interés en una vida concreta supone cierto riesgo de ignorar la historia de una comunidad:

Centrar el foco de interés en una vida o en una serie de vidas concretas, se corre el riesgo de que una dieta demasiado sólida en biografía pueda dejar a la cultura popular sin el sentido suficiente de una narrativa histórica más amplia (2001, s/p.).

Higinio Marín argumenta que al encontrarnos ante una cultura marcadamente individualista, la biografía puede aportar ejemplos morales para los que luchan en la vida con la obligación de autoconstruirse: “El hombre es el único [animal] que necesita contar su vida para poder vivirla como propia” (1997, p. 20).

La biografía viene a reforzar el carácter individualista y narcisista, y sus defensores consideran arriesgado que esta cultura individualista pueda desviar la atención exclusivamente hacia “las personalidades”, frente al debate público que afecta a todo un colectivo, tal y como afirma Davis y Bourdiel:

Imaginar un escenario en el que las historias de Estado, de la transición demográfica [...] o la emergencia de una economía global fuesen tan populares como las biografías, es imaginar una transformación de la esfera pública. ¿Ese apetito por la autobiografía impide esa transformación o, por lo contrario, es lo más cercano que la mayoría de esa población puede llevar a estar expuesta a ese tipo de historias? (2001, s/p.).

¹⁶ Davis, J.C y Bourdiel. *El otro, el mismo. Biografía y autobiografía (Siglos XVII-XIX)*. Universidad de Valencia. 2005. Pág. 11.

Para Borges este sentimiento de lo individual se ha desarrollado más en los últimos tiempos, y sostiene que Aubrey tuvo instinto de biógrafo pero “nunca experimentó la necesidad de establecer una relación entre los detalles individuales y las ideas generales. Le bastaba con que otros hubiesen señalado para la celebridad a los hombres por los cuales se interesaba” (1987, p. 14).

Anna Caballé afirma al respecto de esto que venimos hablando, que:

¿No podía la cuestión plantearse de otra forma? Es decir, en qué medida el dilema de la cultura moderna no sería sólo el del narcisismo individualista incapaz de pensarse en términos colectivos, sino también la escasa relación existente entre el estudio científico -y el culto a la razón- y el análisis y el conocimiento de la vida, de la supuesta irracionalidad individual, propia y ajena ¿Hasta que punto el hiato profundo de la cultura contemporánea entre razón y vida no encuentra una forma de superación en las mejores y más autocríticas formas de la biografía y la autobiografía? [Y de la entrevista periodística] (2001, s/p.).

Para Anna Caballé el gran problema de la biografía radica “en la fiabilidad del testimonio aportado por el biografiado” (2001, s/p). Del mismo modo que escribir sobre uno mismo puede resultar marcadamente subjetivo, escribir sobre el “otro” también puede verse influido por un marcado carácter subjetivo, por lo que la selección que hace el biógrafo del material debe ser rigurosa, pues va a condicionar el resultado de la misma.

Las primeras décadas del siglo XX van a servir para observar como se desarrolla el género biográfico, el cual se encuentra, cada vez más, influido por los métodos propuestos en la historiografía, en el aspecto puramente formal y en los recursos propios de la novela. En palabras de André Maurois la biografía es “un género a caballo entre la historiografía científica y el arte literario” (1974, s/p), y opina que todo biógrafo debe afrontar su investigación documental aplicando un talento artístico que le permita descubrir aspectos ocultos de la personalidad del biografiado, y un talento literario que le permita construir un relato donde todo quede ordenado sobre un fondo armónico y coherente. Además dice que un biógrafo debe tener la cultura, intuición e

inteligencia necesaria para saber situar al biografiado en el contexto histórico en el que vivió. Para Maurois (1974) la biografía supone dominar una serie de herramientas que tienen que ver con una trama de acontecimientos, una narración sujeta a convenciones, técnicas y recursos de composición, y un estilo establecido por la tradición literaria y por la propia cultura del biografiado.

CAPITULO II

LITERATURA FEMENINA DE ASCENDENCIA INDÍGENA EN EL ÁMBITO HISPANOAMERICANO

II.1. Voces de mujeres indígenas en el ámbito hispanoamericano.

El término feminismo lejos de lo que generalmente se cree, no es un término generado por la venganza, la rabia y las ganas de querer devolver al hombre toda la trágica historia que pesa sobre las mujeres. No es un término que busque la superioridad sobre el hombre, pues si lo que se persiguiese fuese estar en posición superior al hombre, el término adecuado sería hembrismo, palabra que Manuel Alvar Ezquerro define como “discriminación sexual de carácter dominante adoptada por las mujeres” (2005), y no feminismo. La mística de la feminidad es la falta de capacidad para diseñar una vida propia, así que el feminismo se ha convertido en un movimiento social que cuestiona el orden y el poder establecido, y al igual que tantos otros movimientos sociales sólo busca justicia, derecho a estar en igualdad de condiciones frente al hombre, libertad, dignidad, empoderamiento, etc. Es un movimiento que se articula como filosofía política y como movimiento, pero además es una forma de estar en armonía con el mundo. El feminismo

también denuncia la idea de independencia y señala que nadie es absolutamente independiente, pues en la etapa de la niñez y la vejez el ser humano es dependiente y requiere de cuidados, del mismo modo que en algún momento de nuestra existencia requerimos de algún tipo de apoyo moral, afectivo o emocional. Así pues, el feminismo defiende que toda identidad se construye sobre los vínculos afectivos. Sin embargo el hombre tiende a guiarse por la cultura de la razón, esto lo coloca por encima de la mujer, lo que significa que la razón estaría siempre por encima de lo emocional.

La sumisión histórica de las mujeres sólo ha sido posible por la violencia ejercida sobre ellas, el arma por excelencia del patriarcado. Desde la cultura patriarcal continuamente se ha intentado desprestigiar al feminismo como movimiento y convertirlo en algo ofensivo, creando a lo largo de la historia personajes muy despreciados por la sociedad como son la suegra, la maruja o la puta. Por tanto, la única intención que ha existido desde la cultura patriarcal es la del despropósito, generando miedo en torno a un concepto que dista mucho de ser lo que dicen. El propio sistema capitalista generado y creado por un sistema patriarcal es el que invisibiliza todo el trabajo que la mujer hace en la casa y en los cuidados de la vida, quedando este en la parte sumergido del iceberg; mientras que el del hombre sale a flote llevando a cabo todas aquellas tareas relacionadas con la acumulación del capital y que hacen del mundo un lugar menos sostenible. Cristina Carrasco¹⁷, profesora del departamento de Teoría Económica de la Universidad de Barcelona y autora de varios estudios, explica que hay empresas que crean el empleo que aporta los salarios que llegan a los hogares, pero el que sostiene todo ese entramado capitalista es el trabajo doméstico de la mujer y sus cuidados, sin el cual sería

¹⁷ Carrasco Bengoa, Cristina, “Mujeres y trabajo: entra la invisibilidad y la precariedad”, núm. 131, *Estudios de derecho Judicial*, 2007, pp. 141-164.

imposible que el hombre asistiera todos los días al trabajo en óptimas condiciones físicas y psicológicas.

Cuando la mujer accede a la educación es cuando empieza a cuestionarse todo el conocimiento heredado y empiezan a surgir conceptos como el de ecofeminismo. Así pues, hay un grupo de mujeres que han desviado su mirada y su existencia hacia su relación con la tierra, pues las mujeres saben que la tierra en que viven es el sustento y tienen que protegerla y defenderla de los valores imperantes del sistema capitalista y patriarcal. En su defensa de la tierra está su autonomía para construir sus vidas, pues siempre han entendido que la tierra es la que les va a dar la vida. Por tanto siempre ha existido una especial preocupación y sensibilidad de las mujeres hacia la tierra que les vio nacer, siendo este vínculo entre Mujer y Tierra el que genera el término ecofeminismo. Tanto la tierra como la mujer son despreciados por la cultura imperante occidental, así que los ecofeministas lo que vienen a decir es que hay una cultura dominante que está despreciando o negando el sentir de la mujer por la tierra.

Val Plumwood (2005) defiende que la mujer es ecodependiente, es decir, defiende cultura y naturaleza como un todo único que depende lo uno de lo otro; mientras que Amaia Pérez Orozco dice que “desafiar al patriarcado actual es un acto de lealtad hacia las generaciones futuras, hacia la vida o hacia el propio planeta” (2009, pp.11-17). Mary Mellor, por su parte, dice que “el ecofeminismo es un movimiento que ve una conexión entre la explotación y la degradación del mundo natural y la subordinación y la opresión de las mujeres” (1997, p. 1). Sin embargo María Mies y Valdana Shiva (1998) observan en el término ecofeminista una interpretación que viene dada por la diferencia impuesta por el sistema capitalista patriarcal imperante donde se

ofrece una visión jerárquica y desigual; mientras que la uniformidad ofrece una visión horizontal, requisito imprescindible para la igualdad.

La primera mujer en utilizar el término ecofeminismo fue Francoise d'Eaubonne, aunque no se popularizó hasta que surgen las numerosas protestas en contra de la destrucción medioambiental. Por otro lado, a Ynestra King, una de las organizadoras de la 1º Conferencia Ecofeminista, le debemos la siguiente definición:

El Ecofeminismo trata de la conexión y la integración de la teoría y la práctica. Reafirma el valor y la integridad particulares de cada ente vivo. Nosotras pensamos que debe considerarse la perca junto con la necesidad de agua de una comunidad, la mazorca junto con el deseo de comer atún, u las criaturas sobre las cuales puede caer, junto con el Skylab. Somos un movimiento que se identifica con las mujeres y creemos que estamos llamados a cumplir una tarea especial en estos tiempos amenazados. Pensamos que la devastación de la Tierra y de los seres que la pueblan por obra de los huestes empresariales y la amenaza de la aniquilación nuclear por obra de los huestes militares son preocupaciones feministas. Son manifestaciones de la misma mentalidad masculinista y que se apoya en múltiples sistemas de dominación y de poder estatal para imponerse (1980, s/p).

El ecofeminismo como movimiento surge a mediados de los años setenta junto al movimiento verde, este es un movimiento que une elementos del feminismo y del ecologismo, pero al mismo tiempo es un desafío para ambos. Del movimiento verde se hace eco en su preocupación por el impacto de la acción del hombre sobre el medio ambiente, y del feminismo toma la visión que existe de género en el mundo entero, en el sentido que subordina, explota y oprime a las mujeres.

Por tanto, feminismo y ecologismo son dos movimientos sociales fundamentales en el siglo XXI que nos ofrecen la oportunidad de enfrentarnos a la dominación de las mujeres en la sociedad patriarcal, y a la ideología y estructura de dominación de la Naturaleza, igualmente ligada al paradigma patriarcal. El primero de estos movimientos adquirirá la autoconciencia como colectiva y con la formación necesaria será difícil detenerlas; y el segundo movimiento surge debido a la insostenibilidad del

modelo de desarrollo tecno-económico, pues estamos presenciando el comienzo del fin de la Naturaleza y ante eso hay que reaccionar. A los medios de comunicación ya no les resulta fácil ocultar la evidente conexión entre las diversas catástrofes naturales, manifestaciones de un cambio climático global ocasionado por la mano del hombre. Esto es lo que Ulrich Beck llamó “sociedad del riesgo” y, sin embargo, existe una voluntad “inconsciente” generalizada de mirar hacia otro lado, voluntad cultivada por la sociedad de consumo y el imperante sistema capitalista.

Hay muchas razones por las que el feminismo se interesa por el ecologismo, una de ellas es que para que el feminismo mantengan su proyección internacionalista deberá pensar como un ecologista, pues las mujeres pobres del Tercer Mundo son las primeras víctimas que deja la destrucción del medio natural, precio que tienen que pagar al producir objetos de consumo para el Primer Mundo. Estamos viendo en nuestra propia sociedad como los recursos naturales son consumidos sin atender a su capacidad finita e irreparable. Esto conlleva a que las mujeres rurales indias vivan en una economía de subsistencia, pues aunque disponían de los recursos se los han expropiado para devolvérselos a precio de coste. Esto hace que merme su calidad de vida y las haga dependientes de un sistema de consumo del mercado internacional. Por tanto para que la calidad de vida se extienda a todos los rincones del planeta esta debe hacerse sostenible, pues existen estudios que alertan de los límites de nuestra sociedad de consumo, que está destruyendo a la población más desfavorecida del planeta y en pocos años destruirá también a la sociedad elitista y dominadora del Primer Mundo.

Las mujeres fueron siempre las primeras en alzar la voz en contra de la destrucción del medio ambiente, pues pronto muchas de estas mujeres se dan cuenta que existe una estrecha conexión y relación entre el hombre como

ejemplo de dominio explotador y destructor del medio natural. Esta es la misma relación de explotación y opresión que existe entre hombres y mujeres en la mayoría de sociedades patriarcales y sociedades industriales modernas.

Hacia finales de los años setenta y durante los años ochenta, el feminismo radical recupera la antigua identificación patriarcal de Mujer y Naturaleza para valorar y darle el lugar que se merece a la mujer, tan desvalorizada por los grandes pensadores de la tradición. Por ejemplo en Hegel la mujer es presentada en inferioridad al hombre y más próxima a formas de vida consideradas inferiores, como es el caso del mundo animal o vegetal. Estas feministas radicales afirman que la mujer como figura más próxima a la naturaleza es la única esperanza de conservación de la vida, frente a las infinidad de guerras suicidas y envenenamiento del mundo natural al que nos conduce el hombre con sus ansias de Poder. La ética del cuidado femenino, con su teoría de la economía del cuidado de la vida, se opone claramente a la agresiva y devastadora economía masculina.

Este modelo de ecofeminismo, más conocido como modelo clásico, es un feminismo que diferencia claramente entre hombres y mujeres. Así, las mujeres adoptan posturas ante el medio no agresivas y de preservación del mundo natural, al mismo tiempo que son pacifistas debido a su instinto y capacidad maternal; mientras que el hombre persigue el poder y para ello se ve abocado a formar parte de empresas competitivas y destructivas. Esta postura ha ocasionado fuertes críticas dentro del propio feminismo por demonizar la figura del hombre.

Más recientemente, y alejándose de la demonización del hombre, nos llega una teoría más espiritualista aportada por la filósofa india Vandana Shiva, para quien “lo que recibe el nombre de desarrollo (...) (el cual desarrollo) tiene sus raíces en los postulados patriarcales de homogeneidad, dominación y

centralización que constituyen el fundamento de los modelos de pensamiento y estrategias de desarrollo dominante”¹⁸. Siguiendo este planteamiento espiritualista, en América Latina, especialmente en Chile, Brasil, México, Bolivia, Uruguay, Argentina, Perú y Venezuela, se está iniciando actualmente un planteamiento teológico ecofeminista. Este ecofeminismo hispanoamericano se caracteriza por la defensa de las mujeres pobres e indígenas, víctimas de la destrucción de la naturaleza. Este pensamiento lo que pide es abandonar la imagen patriarcal de Dios como dominador y el dualismo cristiano tradicional (cuerpo/espíritu). Esta nueva teología hispanoamericana entiende el ecofeminismo como filosofía que respete al resto de seres vivos en la tierra, no solo al ser humano.

Por otro lado, y frente al ecofeminismo más clásico y espiritualista del Tercer Mundo, surge un ecofeminismo constructivista de la mano de la economista india Bina Agarwal, para quien:

El lazo que ciertas mujeres sienten con la Naturaleza tiene su origen en sus responsabilidades de género en la economía familiar. Piensan holísticamente y en términos de interacción y prioridad comunitaria por la realidad material en que se hallan. No son las características feministas o cognitivas propias de su sexo sino su interacción con el medio ambiente (cuidado del huerto, recogida de leña) lo que favorece su conciencia ecológica. La interacción con el medio ambiente y la correspondiente sensibilidad o falta de sensibilidad ecologista generada por esta depende de la división sexual del trabajo y la distribución del poder y de la propiedad según las divisiones de clase, género, raza y casta”¹⁹ (2002, s/p).

Otra crítica constructivista es la conocida filósofa australiana Val Plumwood (2005), de la que ya habláramos más arriba, pues esta defiende que esa racionalidad dominadora masculina nos viene impuesta y está motivada por una tradición histórica. La historia de la filosofía occidental desde los griegos nos muestra la construcción de un yo masculino dominador separado de su propio cuerpo, de sus afectos, de las mujeres, de los demás seres vivos y

¹⁸ De la introducción de “Ecofeminismo”, por María Mies y Vandana Shiva, 1993.

¹⁹ Alicia H. Puleo. Artículo de la revista “El Ecologista” (num. 31, verano del 2002).

de la Tierra que lo sustenta, esto hace que la legitimación del dominio conduzca a la actual civilización destructora.

Es evidente que después de toda esta teoría filosófica de la que venimos hablando, lo ideal aunque utópico sería un dialogo horizontal, democrático y empático con la Naturaleza, tanto por parte de la mujer como del hombre. Lo que se debe perseguir es la igualdad participativa de hombres y mujeres, tanto en la Cultura como en aspectos relacionados con la Naturaleza. Hay que superar definitivamente antiguos patrones como son el sexismo, el androcentrismo, el racismo y el antropocentrismo. Respecto a esto, Lynn Wenzel señala que:

El ecofeminismo dice 'basta ya de esperar'...Nos encontramos en un estado de emergencia y tenemos que hacer algo al respecto ya...alrededor del mundo las economías, las culturas y los recursos naturales están siendo saqueados, así que el 20% de la población mundial (norteamericanos y europeos privilegiados) pueden continuar consumiendo el 80% de sus recursos en nombre del progreso²⁰.

Con lo expuesto hasta ahora, si repasamos la historia del feminismo es fácil apreciar que el hombre blanco occidental se apoya sobre tres patas que lo ha ido sosteniendo a lo largo de su historia de dominación, estas son: las tribus, las comunidades indígenas y la mujer. Estas son las tres grandes colonias del hombre blanco occidental.

En el siglo XVIII surge la primera declaración de derechos del hombre, momento en que aparece por primera vez el término de feminismo, ya que la mujer toma conciencia aquí de que era omitida por el sistema patriarcal y no estaba incluida dentro de esa declaración, pues en esa declaración sólo se consideraba al hombre como ciudadano. Esta acción hace que a la mujer no se le atribuya la mayoría de edad, es decir, queda incluida junto con el niño en el grupo de los dependientes que no pueden desenvolverse por si solos.

²⁰Lynn Wenzel citada en "Desarraigar el patriarcado", de Joy Pincus, Win Magazine.

En el siglo XIX con el sufragismo se publica la declaración de sentimiento y surgen por primera vez los conceptos de igualdad y solidaridad. Esta declaración es un texto político donde se recogen todos los derechos que las mujeres consideraban fundamentales como son el derecho al voto y el derecho a la educación. Fueron ochenta años de lucha de tres generaciones para conseguir el derecho al voto, el cual se consigue por primera vez después de la I Guerra Mundial, en EE.UU y en 1920, cuando al frente se habían ido casi la totalidad de la población masculina; mientras que las mujeres salían de sus casas para ocupar los trabajos de producción en las fábricas.

En el siglo XX surge el socialismo feminismo con la revolución del proletariado, y es en este momento de revolución social en que aparece el derecho al voto de la mujer y su derecho a la educación superior en todos los países descolonizados. En este momento de la historia pareciera que el movimiento político y social feminista desapareciera, por ser estos los dos pilares fundamentales por los que había luchado durante toda su existencia, pero no fue así, sino que se fragmentó y surgieron dos vertientes del feminismo: el feminismo liberal y el feminismo radical. Luego viene el movimiento de liberación de la mujer en 1967 con el feminismo radical, teoría feminista que desarrolla toda la teoría del género, pues hasta ahora no se hablaba de género sino de sexo. Respecto al sexo, las feministas radicales defienden también un sexo más libre para desvincularse del imperante dominio patriarcal, frente a la concepción más puritana de las sufragistas. Además nacen por primera vez los grupos de autoconciencia.

Digamos que durante los años setenta y ochenta, el feminismo pasa de la defensa de un sujeto fuerte que protagoniza las políticas de igualdad a través de un contundente y sonoro “nosotras”, a fragmentarse a finales de los años ochenta para retornar de nuevo en la actualidad con nuevas teorías y prácticas

políticas. De esta manera incorpora nuevos conceptos como es el de “género”, término que junto al de sexismo y patriarcado ayuda a sacar a la luz el histórico sistema de dominación. Además, desde un reciente “feminismo cultural”, se defiende que hombres y mujeres tienen intereses opuestos, pues la identidad de la mujer se basa en la existencia de una naturaleza femenina bien definida, motivada bien por su sexualidad, por su condición biológica, por su proximidad con la naturaleza al ser generadoras de vida o por diferencias culturales fuertemente interiorizadas. A su vez, esa distinta naturaleza establece características comunes a todas las mujeres que unifican experiencias, aspiraciones, necesidades, etc., que se reivindican como propios y enfrentados al hombre, estableciendo así dos mundos claramente separados. Esto es lo que establece una unidad natural entre las mujeres y hace del feminismo una política común a todas las mujeres, encaminada a la lucha por conseguir la igualdad, su libertad y autonomía, independientemente del contexto social, económico o cultural en el que vivan.

Este feminismo considerará siempre a las mujeres en su condición de víctimas del poder masculino y a los hombres los define a partir de su naturaleza opresora. Se establece, por tanto, la dicotomía mujer-víctima, hombre-opresor, que excluye y anula el pensamiento de las mujeres.

No será hasta finales de los ochenta, cuando se deje de atacar la figura masculina y la atención se centre en la propia diferencia entre las mujeres, en la diversidad de experiencias, identidades y relaciones sociales. El contexto también cambia y tras las movilizaciones de los años anteriores protagonizadas por un “nosotras”, se centran en identificar las especificidades de cada grupo concreto de mujeres. Así pues, las políticas de identidades culturales adquieren cierta relevancia y se comienza a hablar en nombre de un grupo concreto y reducido que comparte una cultura común.

Por otro lado, la aproximación a la subjetividad y adecuación de sus experiencias permite construir nuevos sujetos que rompen con los procesos de victimización tan repetidos en el discurso oficial. Además, la especificidad de la experiencia de cada mujer garantiza su autenticidad, y sustraerla de los procesos sociales en que se inscribe o desarrolla es prácticamente imposible para un movimiento social como el feminismo. Toda experiencia tiene un valor para la mujer que la protagoniza, pero cualquier experiencia no es igualmente relevante para el lector, pues cada experiencia hay que someterla a crítica, ponerla en relación con las estructuras sociales de dominación y con las relaciones sociales de igualdad. Esto permite establecer algunas generalidades y posibles elementos de identificación colectiva de las mujeres.

Gloria Alzadúa ha utilizado el término de “identidades fronterizas” para hablar de la situación en la que se encuentran muchas mujeres que viven en el cruce de fronteras culturales y sociales. Este término es relevante por sus connotaciones teóricas y políticas, lo que contextualiza al feminismo tanto en contextos locales como globales. Es cuando se traspasa esos contextos locales cuando surge la necesidad de recuperación de la raza o etnia, o lo que es lo mismo, surge una necesidad de revitalización cultural.

El género no es el único eje de diferenciación para las mujeres, pues la identidad cultural y clase social a la que pertenecen va influir en los mecanismos jerárquicos que implanta el sistema patriarcal. Esto quiere decir que se multiplican los sistemas de opresión, lo que provoca que surjan otros movimientos de resistencia que luchan sobre necesidades y aspectos concretos contra las prácticas patriarcales, sexistas, racistas y clasistas. En definitiva, es evidente que el término género y la diferenciación que nuestro sistema ha hecho de él conducen a múltiples ejes de análisis claramente conflictivos, dependiendo del contexto en que se sitúa o del enfoque ideológico empleado.

De esta manera se ha denunciado muchas situaciones, algunas de ellas son: la desigualdad en el sentido productivo, la subjetividad, la sexualidad, la identidad, la legalidad y la violencia de género en el sentido transversal (afectando a todas las culturas y clases sociales). También se ha redefinido los ámbitos público-privado, las discrepancias entre igualdad-diferencia y se ha reflexionado en torno a la dicotomía entre trabajo productivo y reproductivo.

A partir de todos estos movimientos de resistencia, la identidad cobra fuerza como forma de afirmación de una cultura diferente y específica, pero el actual sistema no está preparado para atender a esa diversidad que para muchos es el gran reto del siglo XXI.

Después de este breve recorrido por la historia del feminismo, interesaría identificar aquellos puntos clave que establecen las diferencias de género y etnia con respecto a las mujeres indígenas. Para ello es necesario mencionar que la primera Conferencia Mundial sobre la Mujer tuvo lugar en 1975, cuando los estados miembros de la ONU se comprometieron a la incorporación plena de la mujer al desarrollo, empezando por la eliminación de las discriminaciones por razón de género, aunque la problemática de la mujer indígena no existió hasta que tuvo lugar la IV Conferencia Mundial de la Mujer, cuyo programa decía claramente que se debía “mejorar la condición de todas las mujeres y procurar prestar especial atención a los grupos de mujeres que se encuentran en situación de alto riesgo, como es el caso de las mujeres rurales, indígenas, discapacitadas, refugiadas y desplazadas” (1995, s/p).

El espacio es un concepto que tampoco es propio de ambos géneros, pues el espacio se convierte en una categoría mental clasificadora que establece ámbitos separados para lo masculino y lo femenino. Hasta la llegada del siglo XX han sido muy pocas las mujeres que han contado con el

reconocimiento que pudieran haber tenido de ser hombres. Es común, por tanto, entre las mujeres en general y la mujer indígena en particular, que acepten el papel secundario e invisible que les ha tocado vivir y que no se revelen. Tradicionalmente se les ha asignado un espacio, y resignadas aceptan ese espacio sin pretender ir más allá de donde se espera que estén. Existe un claro miedo a cruzar la frontera y situarse al lado de sus compañeras, debido a las normas impuestas por la tradición que rechaza socialmente estos atrevimientos por parte de la mujer indígena. Sin embargo algunas han antepuesto en sus vidas la formación y la libertad de decidir que espacios pisar, aunque ello suponga el rechazo social de sus compañeros. Ese paso al frente hacia otros espacios exteriores rompe con el aislamiento al que estaban sometidas y trae consigo su visibilidad en la vida pública, promoviendo a través de la voz o la escritura su experiencia de vida, hasta ahora nunca antes contada.

La llegada de la democracia trae consigo un momento de cambio, de reivindicación social y de movimiento feminista que exige una conexión con el mundo exterior. En obras como *Cubiertos de grasa* (1993) de Pepa Rubio, se representa esa situación de injusticia que viven aquellos colectivos más desfavorecidos, la discriminación padecida debido al sexo o al lugar de origen, donde el tema central es el contexto social de la mujer indígena o no indígena reducido al ámbito privado y doméstico, esto es, al ámbito de la casa; frente al ámbito público asociado al hombre y a su trabajo.

Hasta ahora la mujer indígena hispanoamericana experimentaba ciertas características discriminatorias, ya sea de tipo étnico-cultural, generacional, geográfico, educacional, civil, etc.; de manera que todas estas diferencias internas que afectan a las mujeres indígenas establece diferencias con respecto al sexo opuesto y las mujeres no indígenas, en cuanto al acceso a recursos,

espacios de poder, etc. En los últimos tiempos los roles de la mujer con respecto al hombre han cambiado, de manera que muchos valores y elementos de la cultura tradicional han sido desplazados por la asistencia a la escuela, la españolización, una mayor participación social y política, trabajos remunerados, etc. Además ha habido transformaciones en las relaciones interétnicas, con un aumento de los matrimonios interétnicos, más intercambio de espacios laborales, académicos, culturales y políticos a nivel local y nacional, como resultado de procesos de formación y organización que han ayudado a elevar su autoestima, y a tomar conciencia de su identidad y de sus derechos. A nivel internacional también se han dado cambios a través de la constitución de distintos movimientos indígenas que reivindican el derecho a la diferencia y a la revalorización de sus expresiones culturales.

El concepto de género viene a establecer las relaciones de reciprocidad entre hombres y mujeres, y de cómo se ven los hombres y mujeres indígenas así mismos. En el caso de las poblaciones indígenas existían unas relaciones de género de complementariedad, en el que cada sexo ejerce un rol concreto y determinado, resultado de una construcción cultural propia. También se da entre las poblaciones indígenas una apropiación o asimilación de comportamientos impuestos por las sociedades hegemónicas y por el sistema patriarcal imperante. De modo que muchos de los testimonios de mujeres indígenas coinciden en decir que la lucha de género debe restablecer relaciones de igualdad entre los géneros a partir del principio de reciprocidad y complementariedad entre hombres y mujeres, y no fomentando ciertos tipos de autonomía de género o espacios de poder.

Fundamentalmente lo que la mujer indígena demanda en cuanto a género se refiere, es que se sostenga sobre el reconocimiento y el respeto a la multiculturalidad e interculturalidad, tal como lo defiende también el

movimiento feminista. De manera que mujeres pertenecientes a ciertas etnias o culturas (aimara, quechua o maya) poseen una cosmovisión basada en la dualidad, entendiendo la equidad de género dentro de la complementariedad armónica entre hombres y mujeres, y no dentro de la autonomía de género o superioridad de un sexo sobre el otro. Sólo en las comunidades más influenciadas por el sistema hegemónico patriarcal, las mujeres terminan asimilando como propios ciertos valores del opresor como es el machismo, perdiendo así su propia esencia cultural. El caso de Asunta Quispe Huamán es un claro ejemplo de mujer indígena sumisa, sin conciencia política, invisible y posicionada bajo la figura del hombre, que asimila, defiende e inculca a sus hijos esos valores patriarcales fundamentados en el machismo. Sin embargo existen otras muchas mujeres indígenas que si defienden a ultranza su autonomía y espacio de poder en el mundo, irrumpiendo a nivel internacional a través de la palabra para denunciar los abusos cometidos hacia ellas, abusos que una vez optan a un cargo de poder no desvelan tan claramente para ocultar así sus debilidades, aunque resulte paradójico. Algunos ejemplos los encontramos en los testimonios de Rosa Isolde Reuque Paillalef y Rigoberta Manchú, voces reivindicativas, feministas, activas, que alzan su voz al mundo entero en defensa de sus derechos, primero como mujeres y luego como indígenas.

En definitiva, la diferencia de género en las poblaciones indígenas son el resultado de las prácticas del derecho consuetudinario, priorizando el derecho de los varones “[...] los sistemas de conocimiento de las mujeres indígenas, como esencia de su expresión e identidad cultural, se enfrentan por una parte al etnocentrismo occidental, y por otra, al etnocentrismo basado en el dominio del hombre”²¹. Como ya he dicho, esa desigualdad de género no

²¹ Revista de la CEPAL 86, Agosto, 2005

sólo se da con el hombre indígena o no indígena, sino que se da lo que se conoce como “desigualdad cruzada” donde la mujer contribuye a esa desigualdad.

Los temas más demandados por la mujer indígena a instancias internacionales están relacionados con una serie de ámbitos:

- el ámbito económico, desde el que exigen salarios justos, equitativos, y el reconocimiento del aporte de la mujer indígena a la economía local y nacional.
- el ámbito político, desde el que demandan el reconocimiento de los derechos de las mujeres indígenas y la promoción a la participación política y liderazgo de mujeres indígenas en ámbitos locales e internacionales.
- el ámbito sanitario, desde el que reclaman el derecho al ejercicio de una salud reproductiva plena y que respete la cosmovisión indígena.
- el ámbito educativo, desde el que piden una educación pertinente y equitativa, que facilite y apoye la capacidad técnica y profesional de las mujeres indígenas.
- el ámbito medioambiental, desde el que se prioriza la tenencia a la tierra y a los derechos intelectuales, respecto a plantas medicinales y semillas tradicionales.

Como se viene observando hasta aquí, la mujer indígena tiene que cargar con una doble cruz, la de ser mujer y la de pertenecer a una comunidad indígena. De manera que muchas mujeres indígenas ven más vulnerados sus derechos sólo por el hecho de ser indígenas, situación negativa, desigual y discriminatoria, impuesta por los valores culturales externos dominantes. Esto

hace que se den relaciones de subordinación donde hombre/mujer perteneciente a la cultura hegemónica, ya sea profesor-a, médico, comerciante, transportista, etc., se creen poseedores de un estatus social superior debido a la historia de invasión que pesa sobre estos pueblos, relegando a un estatus social inferior y vergonzoso al oprimido.

II.2. Testimonios de mujeres indígenas y de ascendencia indígena en el marco de la escritura femenina hispanoamericana.

El concepto de escritura femenina con el que abro este apartado quiere incluir a la mujer y hacerla participe de la actividad de escribir, actividad de la que se venía ocupando exclusivamente el hombre. Además, la literatura va a ser el modo en que la escritura de estas mujeres se manifieste, pues la mejor manera de conocer la realidad política y social en la que viven muchas de estas mujeres hispanoamericanas es a través de voces femeninas anónimas que las letras, en la mayoría de los casos, niega de su relevancia. La exclusión y marginalidad de las mujeres indígenas viene desde la propia construcción de las colonias españolas en el Nuevo Mundo, aplicando en la confesión de estas colonias unos modelos patriarcales fuertemente jerarquizados donde los oprimidos se aferran a sus creencias en un proceso de resistencia que repercutió enormemente en nuestra historia y en nuestra cultura.

Resulta interesante ver como la mujer ofrece una nueva manera de interpretar la historia que llega desde la otra orilla, para construir esa identidad que les ha sido negada, aunque para ello hay que interpretar cada uno de sus silencios. La escritura pasa a convertirse para ellas en un espacio de liberación,

de reconocimiento de sí misma y de redefinición, contribuyendo a través de esta a la tradición narrativa de sus respectivos países.

La crítica en estos últimos años ha llevado a cabo una labor de recopilación de obras de autoras hispanoamericanas que hasta el momento no se habían tenido en cuenta o simplemente resultaban poco interesantes, pero lo cierto es que muchas de estas obras sirven para extraer datos históricos, políticos o sociales que ayudan a comprender un poco más la realidad social que las rodea, y para tener una visión más completa de una época histórica concreta. Sin lugar a dudas se trata de un momento de la historia hispanoamericana crucial, donde los referentes previos son escasos y donde la mujer aún lucha incansablemente por hacerse oír en un mundo de hombres, enfrentándose así a sociedades convencionales y patriarcales.

Una de las precursoras de la escritura femenina en América Latina fue Sor Juana Inés de la Cruz (México 1648-1695), quien en pleno siglo XVII cuestiona a través de su prosa y su poesía las normas de la sociedad de entonces, defendiendo el derecho de la mujer a la educación y al desarrollo intelectual, así como a su libertad para desarrollar su creatividad y sensibilidad. Otros textos fuertemente inspiradores pero anónimos fueron: el *Discurso en Loor de la Poesía* (1608), atribuido a la limeña Clorinda; *Epístola de Amarilis a Belardo* (1621), pseudónimo que al parecer pertenecía a la peruana María de Rojas y Garay. En estos textos lo femenino aún está subordinado a lo masculino.

Muchas son las mujeres que día a día se suman a todas esas otras que, en un momento dado de la historia hispanoamericana fueron valientes, dejando a un lado los convencionalismos y abandonando las etiquetas femeninas establecidas para adentrarse en un mundo hasta ese momento de hombres. Su incursión en la escritura las convierten en auténticas escritoras de

su vida sin necesidad de utilizar pseudónimos, siendo conscientes de estar contribuyendo con su escritura a la construcción de nuevas sociedades poscoloniales desde su particular punto de vista femenino, pues muestran la historia tal y como es, sin prejuicios ni miedos por sacar a la luz cuestiones de tipo social, político, literario o intelectual. Generalmente la escritura femenina está dotada de una confianza ciega en poder representar la realidad tal cual es, y para ello visualiza los males que afectan a un colectivo social, e incluso ofrecen posibles soluciones. La mujer tiende a poner énfasis al escribir sobre lo colectivo porque lo individual tiende hacer algo íntimo, personal y, por tanto, subjetivo. En definitiva, el contexto en el que se desarrolla la narrativa femenina hispanoamericana contribuye a que hagan de sus vidas un mal común y hablen en nombre de todo un colectivo social, en un momento histórico-político concreto de sus vidas. Muchos son los que piensan que detrás de esas voces sólo hay un enfoque esencialista femenino, pero los textos de estas escritoras no son historias de mujeres concretas, sino que construyen personajes femeninos y masculinos inmersos en un contexto emocional y situacional concreto, por tanto es conveniente recalcar que lo que condiciona al discurso no es su procedencia sexual, sino el contexto histórico y cultural sobre el que se construye. Gracias a todas estas autoras hay por primera vez en las letras hispanoamericanas una noción de género muy contextualizada, en las que sexo, raza, clase social y situación política son un condicionante más para los conceptos de individuo, sociedad y nación.

A las escritoras hispanoamericanas del siglo XIX no les resultó fácil romper con ese silencio impuesto por la intolerancia y hegemonía del discurso masculino. De modo que en una época en la que se creía que el explotado no tenía alma ni sentimientos, Gertrudis Gómez de Avellaneda dio voz al explotado en su novela *Sab* (1841). Gómez de Avellaneda describe aquí la

crueledad con la que eran tratados los esclavos en los ingenios azucareros de Cuba; de la misma manera que desde Brasil, María Firmina dos Reis también aborda la esclavitud desde el punto de vista del “otro”, en su obra *Úrsula* (1859).

Otros dedican su tiempo a criticar ese deber exclusivo de la mujer con el ámbito doméstico y con el patriarca o cabeza de familia, pero lo cierto es que una mujer debe tener el mismo derecho que un hombre a ser cabeza de familia. Estos planteamientos tan antiguos, severos e injustos hacia la mujer, colocándola en una situación de servidumbre, son también denunciados por importantes intelectuales de la época como por ejemplo Eugenio María de Hostos, quien considera una “estupidez prescindir en el manejo del poder social de la mitad del género humano”²². Hostos pronuncia un discurso que defiende en todo momento esa necesidad de devolver a la mujer la libertad que todo ser humano debe poseer, ante sí misma, ante el hogar y ante la sociedad. Estas ideas reivindicativas y solidarias con la mujer son compartidas por Rosario Orrego de Uribe, una de las primeras mujeres chilenas que luchan por los derechos de la mujer, y en esa lucha funda *La Revista de Valparaíso*. Además es la primera mujer nombrada como Socia Honorífica de la Academia de Bellas Letras de Santiago de Chile, teniendo como único antecedente femenino dentro del periodismo a Rosario Ortiz. Hay que esperar hasta 1896 para encontrar a otra mujer dedicada a las letras como lo fue Mercedes Ibáñez de Medina, fundadora de *La Revista Ilustrada*.

Sin embargo los planteamientos de Hostos no fueron compartidos por todos, pues fueron intensamente rechazados por aquellos más tradicionales y conservadores de Chile, aunque otros muchos se ocuparon de llevar sus ideas

²² Estas palabras, al igual que otras, son pronunciadas en la Academia de Bellas Letras de Santiago de Chile en 1873 y publicada ese mismo año en la *Revista Sudamericana*.

a otros lugares, como lo hizo Mercedes Cabello de Carbonera en Perú, quien a través de sus ensayos “Influencia de la mujer en la civilización moderna” (1874) y “Perfeccionamiento de la educación y de la condición social de la mujer” (1876), defiende la educación y emancipación femenina como solución a los problemas sociales y nacionales. Mercedes Cabello de Carbonera fue una reputada periodista que a través de diferentes medios de comunicación escritos protesta contra distintos problemas que afectan a la sociedad de su época, tales como la educación, pues se empeña en defender una educación laica y una necesidad de progreso, donde la mujer ya no tenga que estar más en un segundo plano. Toda esta defensa de la mujer trae consigo su encierro en un manicomio durante nueve años para silenciarla, después de que Mercedes se convirtiera en una auténtica librepensadora de su época, otorgándole la medalla de Oro de las Bellas Artes por su influencia en el progreso moral y material de los pueblos en 1886. Además ganó el primer premio Rosa de Oro en el concurso hispanoamericano de la Academia Literaria de Buenos Aires, en 1892, por la que ha sido su obra de mayor trascendencia, *La novela moderna*, donde ella misma dice que la estética de una obra debe obedecer más que a cuestiones de gusto o tipo personal, a las necesidades de una sociedad:

No es cierto que el arte sea sólo un medio recreativo [...] La literatura está subordinada a causas más graves y más profundas, unidas íntimamente al movimiento social y político, que a su vez obedece a las ideas filosóficas que predominan en el mundo (1948, s/p.).

Michel Foucault (2006) dice que las mujeres que se resisten a las normas que les han venido impuestas se sitúan fuera de la ley, y por tanto su voz no tiene valor. Al resistirse a las normas establecidas, transgreden dichas normas y su discurso tiene que recurrir a otras alternativas heterogéneas e híbridas.

Sin embargo Mercedes Arriaga (2004) defiende que esa invisibilidad y marginación impuesta les ha permitido rasgar las vestiduras, creando su propio ámbito de resistencia, ruptura y transgresión. Es desde este ámbito desde donde rescatan el espacio periférico marginado, y denuncian esa situación de olvido y opresión. Desde esta perspectiva deconstructiva del discurso no interesa quien habla y mucho menos quien es el autor, de manera que colectivizan el discurso que ya no atiende a cuestiones individuales. Así, el discurso se hace eco de las preocupaciones de toda una comunidad o colectivo social.

Esta literatura de resistencia de la que venimos hablando favorece la multiplicidad, la complejidad, las ecologías y los antiesencialismos y antirracismos, y su propósito es acabar con la estructura espacio-poder que sostiene las diferencias sexuales. Con esta nueva forma de hacer o construir la literatura, la mujer busca conectar con el alma del lector y con su mundo. Muchas veces transforman, adaptan o redefinen la realidad, en unos relatos que pueden resultar meras recreaciones realistas o simple cotidianidad, sin embargo están cargados de un trasfondo de denuncia política y social que pretenden conectar con el modo de sentir del lector.

El espacio de la mujer decimonónica es, básicamente, el doméstico, aunque ellas mismas son las que se hacen cada vez más un mayor hueco en el ámbito laboral, político, cultural, etc. De esta manera Perú va a ser uno de los primeros países hispanoamericanos donde se desarrolle una excelente narrativa escrita por mujeres en el último tercio del siglo XIX. En palabras de Clorinda Matto, las mujeres son “verdaderas heroínas que luchan día a día, hora tras hora, para producir el libro, el folleto, el periódico, encarnados en el ideal del progreso femenino” (1895, s/p). Además en su novela de corte indigenista *Aves sin nido* (1889), trata como aspectos centrales el maltrato y

opresión que sufrían los indios, así como pone al descubierto la incompetencia de jueces, gobernadores y curas. Estas denuncias llevan a Clorinda Matto a ser repudiado por el sector eclesiástico y a ser expulsada del círculo intelectual de la época.

También cabe destacar la labor de Teresa González Fanning, quien con casi ochenta años presentó al I Congreso Femenino Internacional de Buenos Aires (1910), una propuesta de derogación de leyes “que penan con distinta manera según el sexo, como la del adulterio”; o de Juana Manuela Gorriti, quien permitió que surgiera una visión más nacionalizada o más integradora de lo nacional, introduciendo por primera vez la reivindicación social y cultural del indio en relatos como “La quena” o “Si haces mal no esperes bien” (1865). Estos relatos muestran la tolerancia entre aquellos aspectos xenófobos hacia el negro y la reivindicación de lo indígena, y fueron precursores de la que sería considerada primera obra de corte indigenista, *Aves sin nido* (1889).

Desde Bolivia nos llega Lindaura Anzoátegui, quien con su obra *Cuidado con los celos* (1893) denuncia por primera vez en Bolivia el maltrato y explotación que sufrían los indios en este país, y se atreve a desvelar la situación de subordinación de la mujer. Ella otorga a la mujer y a los oprimidos de este país identidad propia para denunciar su situación. También Adela Zamudio en su novela *Intimas* (1913), expresa su profundo malestar ante la situación de subordinación que sufre la mujer. En definitiva, toda esta literatura escrita por las mujeres de finales del siglo XIX es leída por la crítica literaria como una auténtica reflexión sobre la modernización que pretende construir una nueva identidad apoyada en la integración de la mujer en la vida social y económica, y en la integración de la comunidad indígena.

Hay muchos más testimonios de mujeres, como es el caso de las mujeres nicaragüenses y cubanas recopilados por Margaret Randall o los testimonios de madres y abuelas de Plaza Mayor. Otros son los de Sonia Montecino, Ximena Valdés, Kiray de León y Macarena Mack, quienes también recopilan varios testimonios de campesinas e indígenas chilenas. Me voy a detener brevemente en el testimonio de Ramona Caraballo, *La niña, el chocolate y el huevo duro* (1987), por su carácter documental, pues el texto reproduce fielmente las palabras de Ramona a través de la transcripción de unas grabaciones suyas, como ocurre con Domitila Barrios, Rigoberta Menchú e Isolde Reuque Paillaef. El testimonio de Ramona es la autobiografía de una mujer uruguaya que ofrece el testimonio de vida como empleada doméstica, actividad en la que se inicia cuando tan sólo tenía cuatro años, edad a la que es enviada por su madre con una carta, un chocolate y un huevo duro a una familia de Montevideo. Ramona se reafirma en decir que su testimonio es verdadero, y esa ratificación otorga al testimonio veracidad:

Señores lectores: voy a contar esta historia tal cual es, sin omitir frases fuertes que pueden herir sus sentimientos. Ruego me perdonen, pero así sufrí yo y no quisiera que a ningún ser humano le pase lo que a mí me pasó. Perdonen pero debo contar la historia tal cual es y cómo me sucedió a mí (...) Sé que para muchos lo que está acá va a ser una sorpresa. Pero nada de esto es fruto de mi imaginación. Es la pura verdad (1987, pp. 13, 122).

Hay otras mujeres que no son indígenas pero se interesan especialmente por el tema de la mujer y así lo demuestran a través de las letras, una de ellas es Storni, quien en su obra poética siente también la necesidad de reivindicar el papel de la mujer en una sociedad tradicionalmente patriarcal. Como ya dijera Onís “la particularidad de la obra storniana, frente a sus contemporáneas, es que la suya es una poesía no solo amorosa sino también social, muy vinculada a las inquietudes de la mujer urbana moderna” (1934, p. 932). En esta misma línea Alicia Salomone afirma lo siguiente: “[...] en estos

textos se percibe, con distintas intensidades, un tránsito constante hacia un vosotras /os” (1998, p. 10). La obra de Burgos también se decanta por una línea de concienciación feminista, de protesta socio-histórica, política y económica, ante la marginalidad que la mujer padece en un momento histórico cultural determinado.

Graciela Hierro es una más de esas tantas mujeres que ofrece un testimonio reivindicativo, pero el suyo es un testimonio distinto ya que se recoge en un diario, y dice así: “aprendí la siguiente lección: las mujeres somos polizones de la cultura masculina, espías a medias. No somos aceptadas plenamente como filósofas si intentamos investigar temas diferentes a los tradicionales” (1998, s/p.). Graciela Hierro cuestiona aquí cómo las mujeres, desde el punto de vista ético, son observadas y definidas a través de otro que no son ellas, es decir, a través del hombre, y esto se aprecia a través de tres características fundamentalmente: inferioridad, control y uso. Así pues, para los sistemas machistas y patriarcales las mujeres son reproductoras, trabajadoras domésticas, encargadas del cuidado infantil y objeto erótico. Teniendo en cuenta estos argumentos, la ética, que es una ciencia que cuestiona y reflexiona sobre los principios establecidos por la moral y el derecho, hasta el momento había omitido cuestionar el papel de la mujer. Sin embargo filósofos de la talla de Aristóteles y Nietzsche nunca consideraron el papel activo de las mujeres en el desarrollo de las sociedades, como mucho le otorgaron la capacidad de haber participado en la formación de grandes hombres. Es así como el pensamiento filosófico de Graciela Hierro es considerado más una antropología filosófica o una filosofía feminista que intenta desentrañar la naturaleza humana analizando qué es la mujer, y no sólo preguntándose por la función del hombre. Con ello afirma, al igual que ya lo hicieran los existencialistas que "no existen esencias que determinen el

quehacer de los seres humanos" (1998, s/p.). Con esta afirmación comparte la tan conocida frase "no se nace mujer, se llega a serlo"(s/f, s/p.) del filósofo existencialista Simone Beauvoir. Esta es una denuncia de carácter cultural, construido a través de los estereotipos femeninos, y al mismo tiempo es un alegato en favor del reconocimiento del derecho de las mujeres. Graciela representa, por tanto, muchas cosas en una sola persona, pues fue filósofa, feminista, madre, abuela, fundadora de una generación de mujeres hispanoamericanas, fuente indiscutible en el estudio de la autorepresentación de las mujeres y escritoras de la historia, sobre todo de mujeres feministas mexicanas del siglo XX y XXI.

Virginia Woolf es otra más de esas mujeres que se posicionan a favor de los derechos de la mujer, llegando a escribir que "sobre el amplio continente de la vida de una mujer se proyecta siempre la sombra de una espada" (2008, s/p). Según ella una de las caras representaría las convenciones, las tradiciones y el orden donde "todo es correcto", y en la otra cara estaría representado el desorden, la confusión, todo aquello que no sigue un curso normal. Además a la pregunta ¿qué necesitan las mujeres para escribir buenas novelas? Ella responde rotundamente: "independencia económica y personal, es decir, una habitación propia" (2008, s/p.). Esta afirmación se relaciona con el espacio propio y diferenciado del hombre del que ya hablamos.

Son varias las biografías y autobiografías que muestran perfectamente la incursión de las mujeres en el mundo político, cultural, científico, artístico y social, dirigiendo su propio destino y mostrando sus experiencias particulares a través de sus voces. Algunas otras biografías y autobiografías, basadas fundamentalmente en la sociedad mexicana, son: *La Biografía de Juana Belén Gutiérrez de Mendoza*, escrita por la historiadora Alicia Villaneda (1993-1994);

1500 mujeres en nuestra conciencia colectiva. Catálogo biográfico de mujeres en México de Aurora Tovar Ramírez (1995-1996); *Margarita Chorné y Salazar. La primera mujer titulada en América Latina*, escrita por la historiadora Marta Díaz de Kuri (1997-1998); *El sumo de la amapola* de Ana Emilia Villa Issa (1997-1998); *Libertad en la palabra*, una antología que recopila varios testimonios (1998); etc.

Con la intención de valorar el papel que todas las mujeres han tenido a lo largo de la historia, ya sean indígenas o no, quiero demostrar que son muchas las mujeres que a lo largo de la historia han desempeñado un papel imprescindible y en ocasiones casi heroico. Como ya he señalado más arriba, para Clorinda Matto las mujeres son “verdaderas heroínas que luchan día a día, hora tras hora, para producir el libro, el folleto, el periódico, encarnados en el ideal del progreso femenino” (1895, s/p). El consolidado patriarcado en muchos países hispanoamericanos relegaba a la mujer e imponía sus condiciones. Muchas son consideradas indefensas, donde la ley no les ampara lo más mínimo, sufridoras en silencio, heroínas caídas o víctimas condenadas simplemente por haber nacido mujer. También es cierto que la mayor parte de los protagonistas a lo largo de la historia de la literatura son hombres, la mujer se ha limitado a ejercer el papel de buena ama de casa, pero hay que señalar que cuando la heroína de una historia ha resultado ser una mujer, esta con su fuerza e ímpetu ha llegado a superar con creces a cualquiera de los grandes héroes precedentes, pues normalmente esa capacidad para desprender fortaleza, convicción e impetuosidad sólo lo pueden demostrar aquellos que históricamente e injustamente han sido relegados a un segundo y casi invisible segundo plano, teniendo que luchar incansablemente por la defensa de sus derechos.

Domitila Barrios hace una reflexión muy coherente sobre el problema de la injusticia social padecido en Bolivia:

[...] es hermosa la vida y es hermosa la libertad, pero también tiene que haber justicia, tiene que haber un mundo de justicia. Un mundo de justicia donde no se explote más a nuestro pueblo, donde no se saqueen más nuestras riquezas. Cuando hayamos logrado los pueblos ser conductores de nuestro propio destino, sí, esa vez va a haber paz y va a haber la verdadera democracia (1984, pp. 60-63).

Por otro lado, Domitila Barrios también habla de la discriminación que sufre la mujer, afirma que el problema de esta discriminación llega a América con la entrada de los europeos españoles y su respectiva cultura, pues anterior a la colonización de los españoles los habitantes de Bolivia estaban integrados por personas que convivían con la pasada cultura incaica, donde no había tanta discriminación. Referente a esto señala:

Y, perdonen, yo respeto a todos los que creen en algo, yo también creo, pero se dice que fue Eva la que hizo pecar a Adán y por eso es la discriminación hacia la mujer. He leído también muchos documentos de religión y uno de estos de la religión dice: `Señor te doy gracias por qué no me hiciste mujer´ (1984, pp. 60-63).

Otra aportación fundamental dentro de la política a las letras hispanoamericanas es el testimonio de Eugenia, testimonio que no es indígena pero merece la pena mencionar porque la forma en que murió es de auténtica heroicidad. Su verdadero nombre fue Ana María Castillo Rivas y nació en San Salvador en 1950, era la hija mayor de una familia de siete hermanos. Sus padres pertenecieron a una familia nicaragüense, acomodada y católica, que se asentaron en el Salvador por motivos políticos. Cuando Eugenia tenía dos años concluyó el programa de Osorio de “liberación social”, de manera que al día siguiente fueron capturados un centenar de políticos, intelectuales y líderes de partidos opositores. Eugenia va por primera vez al colegio de La Asunción en 1957, y más adelante entra a formar parte de la Juventud de Estudiantes Cristianos (JEC) donde tiene la oportunidad de conocer el sufrimiento y la miseria de las clases más desfavorecidas. En 1969 decide irse a Guatemala como misionera y estuvo trabajando con los indígenas. Fue con el régimen llevado a cabo por Molina cuando Eugenia decide involucrarse en el mundo

político, pues resultó decisivo para ella el cierre de las universidades por parte del ejército en 1972. Por tanto, tras dejar la universidad se involucró en la creación de la Federación de Trabajadores del Campo (FTC) y se convirtió en un pilar fundamental para la incorporación de los campesinos a la revolución. Años más tarde, una movilización concentrada en la universidad en protesta por la masacre del desfile de Santa Ana, sufrió una emboscada por parte del ejército, cayendo en dicha emboscada un compañero suyo de la FPL, Carlos Fonseca. El número total de muertos no se llegó a contabilizar. En 1978 su esposo es capturado por las fuerzas represivas, siendo liberado cuatro meses después gracias a las masivas movilizaciones populares. El 17 de Enero de 1981, pocos días después de haberse iniciado la gran ofensiva general político militar llevada a cabo por el Frente Farabundo Martí para La Liberación Nacional (FMLN), Eugenia junto a tres compañeros más muere como una auténtica heroína a manos del ejército. Minutos antes de morir Eugenia alcanzó a gritar “¡Que no nos agarren vivos! Sobre el rugir del motor sonaron ráfagas de ametralladoras. Ella siempre decía ‘A mi no me agarran viva... no me importan las condiciones, a mi no me agarran viva’, y no la agarraron viva” (1983). Este es precisamente el título de su biografía cuya responsable es Claribel Alegría, quien abandona la cuasi-autobiografía, forma que cultiva inicialmente en obras como *Cenizas de Izalco* (1966), para reconstruir el testimonio de vida de esta militante salvadoreña.

Cuando se trata de una mujer indígena tiende a haber por parte de la cultura dominante y su establecido sistema patriarcal, un ocultamiento o silencio de su testimonio. Por ejemplo en la historia del Caribe los españoles ocultaron los nombres y la identidad de las mujeres que lideraron los ejércitos indígenas o cimarrones por una cuestión de orgullo varonil, pues era muy deshonoroso para el hombre occidental tener que enfrentarse a una mujer y ser

derrotado por esta. Sin embargo en Jamaica un grupo de mujeres recuperaron la historia de una mujer, jefa del ejército de negros y negras cimarrones que lucharon contra el ejército francés. Por tanto para evitar este silencio impuesto por el sistema patriarcal, es necesario que la mujer indígena luche por recuperar la autoría de su historia de vida, bien a través de su voz o bien a través de la escritura. Deben quitarse o deshacerse de las gafas del opresor y para ello es necesario que recuperen su vida y su historia, enfrentándose a este sistema de dominio en defensa de una perspectiva más integral y holística, donde exista una mayor presencia de mujeres indígenas en la historia de América Latina. Esto es precisamente lo que ya comienzan a hacer algunas mujeres indígenas como las que analizo en este trabajo, y ayuda a que su autoestima aumente, a erradicar al opresor que llevan en su interior, y a recuperar y establecer el orgullo étnico-cultural:

La cultura es el camino de la realización personal y colectiva. La cultura es aquello que nos ayuda a llevar las necesidades humanas esenciales. Lo que llamamos cultura occidental es anticultura pues no nos ayuda a llenar esas necesidades básicas. Dejemos de admirar la anticultura, promovamos y construyamos una cultura dinámica y dejemos entrar las diversidades que nos beneficien²³ (2004, s/p).

Otro concepto muy interiorizado entre la mujer indígena y presente en el testimonio de Asunta Quispe Huamán, es el síndrome de víctima, síndrome que se vive de manera individual en el ámbito doméstico y de manera colectiva en el ámbito comunitario, ya que el opresor les hace creer que ellos y sus gobiernos hacen mucho por ellas, tal y como le ocurre a Domitila Barrios, mujer de ascendencia indígena, aunque en este caso ella no se resigna y lucha por sus derechos como mujer. Lo que ocurre es que si a un pueblo indígena lo reprimen durante quinientos años, este espera que la situación continúe, así que cuando el opresor deja de reprimirlo se siente agradecido y en deuda, considerando que ha sido un gran avance para sus vidas. Este síndrome se

²³ Grupo de mujeres Mayas Kaqla. 2004.

manifiesta de manera individual en el testimonio de Asunta Quispe Huamán, ya que es golpeada y maltratada por sus dos parejas, y aun así lo asume con resignación, llegando a culparse así misma por no cumplir con sus obligaciones de mujer. En realidad lo que está haciendo es asumiendo su condición de víctima para que su marido no la abandone, pero lo más grave es que le parezca normal vivir en una sociedad contaminada por vicios impuestos por el opresor como son el alcoholismo de los hombres y la violencia intrafamiliar.

Existen historias profundas cargadas de memoria y dignidad, muchas veces silenciadas, pero otras veces emerge de su propio dolor como víctimas una fuerza interior y profunda que denuncia la injusticia, la ilegalidad, la ilegitimidad de estos poderes “sacrosantos”. Esta es la fuerza ética que conecta con una memoria colectiva de resistencia, de respeto a la madre tierra, de construcción y producción de comunidades a partir del cuidado de cada persona, comunidad o pueblo. De manera que el impacto de la globalización capitalista neoliberal en la vida de millones de personas de América Latina ha tenido como respuesta algunos de estos testimonios femeninos, enunciados desde la indignación y desde la organización de mujeres campesinas indígenas o de ascendencia indígena.

Para la mujer indígena la identidad y la cosmovisión son elementos fundamentales y forma parte de la identidad algunos aspectos como son el uso del lenguaje tradicional, el idioma y la memoria colectiva; mientras que la cosmovisión se relaciona con el modo de ver la vida y el universo, según el grupo de mujeres Kagla (2004). Esto quiere decir que si una mujer indígena cree en la justicia y lucha contra la opresión, debe ser coherente con lo que piensa y no puede educar a sus hijos bajo los patrones y valores impuestos por el opresor. En definitiva la cultura indígena tiene muchas cosas positivas pero

también tiene cosas opresivas que hay que cambiar para que sus hijos no repitan sus errores. Para ello es necesario repensar la cultura y si hace falta deconstruirla para volver a construirla. Es necesario hacer una autocrítica de algunos principios y valores culturales que han sido una carga y han excluido y marginado a las mujeres, tanto a nivel nacional como a nivel comunitario. Hay que potenciar unos principios y valores que les permita avanzar, que les ayude a desarrollarse y a construir la identidad de hombres y mujeres, contribuyendo a una paternidad compartida y responsable con su modo de entender y ver el universo. Por tanto, algunos de los elementos de la identidad ya señalados son el traje, el idioma, la memoria histórica, la espiritualidad, la cosmovisión y las costumbres; elementos que aunque no son dinámicos se encuentran en constante cambio. De este modo la diversidad de pensamiento es importante tenerla dentro de estos elementos que conforman la identidad, ya que construye unos procesos colectivos donde hay un proceso de reflexión de la historia y de la identidad en general.

El verdadero valor de las mujeres radica en que muchas veces los hombre no asumen la responsabilidad de ser los transmisores y depositarios de la cultura, dejando esa tarea en manos de las mujeres, quienes en muchas ocasiones, sobre todo si pertenecen a una familia o comunidad en el que la mujer está reprimida, esta va a ver limitada su capacidad creadora y testimonial y, por tanto, su proceso colectivo en busca de libertad. De manera que la identidad grupal limita la libertad de las mujeres, aunque si un ser humano se ve restringido en su libertad por el grupo al que pertenece, este debe transformar las relaciones del grupo al que pertenece. Actualmente muchas mujeres, algunas de ellas son las que dejan constancia de su testimonio en este trabajo, rompen con los patrones de identidad impuestos por el marido, la familia, la iglesia o la propia comunidad, y organizan a su

gente para luchar por sus derechos, viajan solas y salen de su zona de confort, es decir, de sus fronteras, para organizar asambleas y sentarse a dialogar con las autoridades pertinentes, etc. Por tanto en esa lucha que la mujer ha tenido a lo largo de la historia, sólo a través de un proceso de continua creación pueden realizarse como seres humanos para formar parte de la cultura, pues la incultura sería precisamente esa resignación al sufrimiento y a la no realización personal.

Hay que señalar también que desde la época griega fueron creados los mejores personajes femeninos que la historia ha dado, algunos de ellos son Electra, Antígona, Medea, etc., personajes que sirvieron de inspiración para otras grandes mujeres de la historia como Virginia Wolf o las hermanas Brontë. Esto resulta paradójico porque por todos es sabido que los griegos eran unos grandes machistas, la propia Graciela Hierro en su obra *Ética y feminismo* cita a Platón, quien dice: “no hay nada mejor que amar a un hombre porque son los seres más perfectos de la creación” (1998, s/p). Por tanto, no cabe duda de que existen grandes heroínas escondidas entre las páginas de los libros, y a las cuales no se les ha dado el papel protagónico que merecían. Siempre se ha dicho que la mujer no aportó nada interesante a la historia hasta estos últimos siglos, pero lo cierto es que desde los orígenes de la civilización la mujer ha contribuido con su conocimiento al desarrollo de la ciencia y a la evolución de la vida humana, así nos lo hace saber Solsona i Pairó:

Desde el origen de los Tiempos la "mujer recolectora" puede considerarse como la primera botánica; las mujeres desarrollaron el conocimiento de las plantas, su cultivo y recolección, las herramientas para cultivarlas, almacenarlas y convertirlas en alimentos, creando así la agricultura y los procesos de elaboración y conservación de los alimentos. Además, inventaron la alfarería (fabricaron utensilios y objetos de cerámica) y los tintes. Con el movimiento de rotación del huso, las mujeres convirtieron ciertas fibras naturales, como la lana, el lino y, más adelante, el algodón y la seda, en hilos, provocando diferentes ordenamientos de las moléculas y desarrollando las técnicas de elaboración de tejidos (1995, pp. 187-193).

También hubo destacadas filósofas, alquimistas o médicas, pese a que se quiso ocultar su presencia y esconder sus capacidades. Hoy en día se han podido identificar muchos de sus textos y reconocer en sus palabras la genialidad de auténticas heroínas y conocedoras de la sabiduría. Sin embargo de otras tantas mujeres aún resulta imposible encontrar restos de sus aportaciones, aunque cada vez más van emergiendo. Como ya he dicho, hubo destacadas mujeres en el terreno de la medicina y fueron las primeras en dedicarse a este campo. Para conocer acerca de la sabiduría médica de las mujeres hay que recordar que han sido siempre sanadoras, pues las primeras comadronas de la historia occidental fueron mujeres y se ocupaban de los partos, sabían provocar abortos y velaban por la salud de su familia y amigos. Además fueron las primeras farmacéuticas encargadas de hacer remedios naturales medicinales que sanaran ciertas enfermedades. Ejercían una medicina no adquirida a través de los libros pero sí a través de sus experiencias y de las transmisiones de generación en generación. Todas estas mujeres eran conocidas por la gente como “mujeres sabias” y durante siglos fueron la única aportación médica al alcance de personas pobres. Bajo la figura de mujer sabia, conocedora de remedios ancestrales, se puede identificar a la machi como responsable de las curaciones dentro de las comunidades Mapuches.

El artículo de Martín-Cano Abreu “Mujeres inventoras”, también habla sobre la importancia de las mujeres en la creación de la escritura, en la acuñación de monedas, en la educación, y en la implantación de justicia:

Y también serían las mujeres la más arcaicas Sacerdotisas supremas que actuaron de legisladoras, celebraron juicios, juzgaron, castigaron o perdonaron a los malhechores en juicios, presidiendo los tribunales y las asambleas federales bajo la advocación de Diosas Fatales y Legisladoras, ‘Que Establece Leyes’, guardianas de las leyes, juezas invocada al jurar, Diosas Profetisas que determinaban el destino humano. Al respecto leemos: ‘Ceres -versión romana de la madre tierra Deméter- también se denominaba Ceres Legífera, es decir, «la legisladora», y afirmaban que sus sacerdotisas habían creado el sistema legal romano’ (2009, s/p).

Otras tantas legendarias mujeres que han aportado sus conocimientos a la historia de la ciencia son: Merit Ptab (médica egipcia), Theano (matemática griega), Agnodice (médica griega), Elephantis (médica romana), María la Judía (alquimista hebrea), Hipatia (filósofa, matemática y astrónoma griega), etc.

Después de esta extensa recopilación de mujeres escritoras indígenas o no indígenas, sabias, filósofas, científicas, etc., es un gran error creer que las mujeres escritoras lo conforman un grupo con una mentalidad similar u homogénea, pues en lo único que pueden coincidir es en esa necesidad de apoyarse mutuamente para dar a conocer su situación marginal y subordinada. Además, la crítica feminista plantea acercarse a la cinematografía de los años setenta para rescatar a todas esas figuras femeninas olvidadas o injustamente silenciadas por el hecho de dotar a la historia de la humanidad de sus capacidades cognitivas. Sólo cuando esos nombres de mujeres ocupen el lugar que se merecen en la historia, se verá recompensado el sacrificio y el sufrimiento de tantas mujeres.

CAPÍTULO III

TESTIMONIOS DE TRES MUJERES INDÍGENAS: ANÁLISIS COMPARATIVO.

III. 1. RIGOBERTA MENCHÚ: *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia.*

Para conocer bien la historia de Rigoberta Menchú debemos comenzar por contextualizar su historia en un escenario concreto, es decir, donde nació y sufrió, y este escenario es su país de origen, Guatemala.

Guatemala es la primera economía en términos de producto bruto anual de Centroamérica, pero al mismo tiempo es uno de los países del mundo, según la medición de desarrollo humano hecha por Naciones Unidas, donde más se acentúa la diferencia entre ricos y pobres. La mitad de la población está por debajo de la línea de pobreza, con ingresos de un dólar diario y un 35% de analfabetismo, mientras que las veinte familias con mayor poder económico tienen unos ingresos mensuales de unos 21.000 dólares, según datos recogidos por la ONU (PNUD, 2014).

Guatemala ha sido históricamente y sigue siendo el país de toda Hispanoamérica con mayor porcentaje de población indígena, alrededor de un 65%, esto es, unos trece millones de indios. Son los pueblos mayas los que

pueblan toda la zona mesoamericana desde hace diez mil años, y en Guatemala están divididos en unos veintidós grupos etnolingüísticos, siendo la etnia Quiché la más numerosa, etnia a la que pertenece Menchú.

Los pueblos mayas después de su época de esplendor (grandes matemáticos, inventores del cero, geniales arquitectos, estilizados artistas) entraron en declive con la llegada de la corona española. La división que presentaba el pueblo maya fue lo que facilitó una conquista brutal y sanguinaria. A pesar de ello resistieron durante cinco siglos y nunca se doblegaron más allá de su situación de sojuzgamiento económico. Un buen ejemplo de esto último es el testimonio de Menchú, una clara expresión de resistencia.

Es precisamente en Guatemala donde la Agencia Central de Inteligencia de Estados Unidos, más conocida como la CIA, hizo su debut en suelo hispanoamericano preparando el terreno para llevar a cabo el Golpe de Estado perpetrado en 1954, y que derrocaría al presidente Jacobo Arbenz (un nacionalista que venía impulsando una serie de mejoras sociales, incluida una importante reforma agraria). Guatemala ha sido como la república de toda América Latina, donde la represión de las fuerzas armadas fue la más sanguinaria de las últimas décadas, intentando silenciar todo tipo de protesta popular e incluso al segundo movimiento guerrillero más antiguo del continente, la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG). Bajo este escenario tan represivo podemos entender un poco más la significación de la lucha y resistencia de Menchú.

A partir del Golpe de Estado se declara la guerra civil en el país, momento en que nacen los primeros movimientos armados revolucionarios en toda la zona oriental, en torno a los años sesenta. Aunque esta guerrilla fue derrotada en un primer momento por los militares, se organizaron y rearticulaban nuevamente en la década siguiente desplazándose al altiplano,

región de origen predominantemente maya. No puede decirse que la guerrilla guatemalteca haya sido específicamente indígena, sin embargo tuvo mucho que ver con los pueblos mayas, ya que buena parte de los campesinos combatientes provenía de allí.

Durante los trágicos años de guerra en el interior de Guatemala se calcula que hubo unos doscientos mil muertos, más de seiscientas aldeas arrasadas, un millón de personas desplazadas (dentro del propio país y hacia México, como le ocurriera a Menchú). De todos estas víctimas y afectados, según datos recogidos por las Naciones Unidas, más de un 80% fueron mayas.

A la fuerte represión política se le unió un acusado racismo histórico que define la dinámica sociocultural de Guatemala. Tal es el grado de discriminación y racismo hacia los pueblos mayas que con frecuencia se hace eco la población no maya de la siguiente expresión: “seré pobre, pero no indio”. Muchos de estos datos sobre la historia de Guatemala, los he recogido del artículo de Leída Jara “Guatemala: a 50 años del golpe de estado a Jacobo Arbenz” (2004).

Sumida en este cruel y terrible panorama nació y creció Rigoberta Menchú. Su voz se hace eco de los padecimientos de todo un pueblo para gritar y clamar al mundo entero por una justicia que durante algo más de quinientos años ha sido silenciada, reprimida y desprestigiada. Su lucha representa la dignidad y un clamor al respeto de las diferencias y de la diversidad. Esta lucha incansable por la defensa de los derechos humanos en general y de los derechos indígenas en particular, le van a permitir alzarse con el Premio Nobel de la Paz en 1992 y el reconocimiento de la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) como Embajadora de Buena Voluntad, además de la exaltación de su figura como icono indiscutible de la búsqueda de la tolerancia, la paz con dignidad y la justicia.

Haciendo un breve recorrido cronológico por la vida de Rigoberta Menchú, merece la pena destacar algunos acontecimientos relevantes a lo largo de su vida:

- A los diez años participó como maya y como catequista católica en actividades de tipo religioso dentro de su comunidad.
- A los diecinueve años, concretamente en 1979, comenzó a militar en el CUC (Comité de Unidad Campesina).
- En 1981 pasó a formar parte de la Representación Internacional de la Organización y en 1986 ingresó a la Comisión Nacional de Coordinación del CUC.
- En 1982 participó en la fundación de la Representación Unitaria de la Oposición Guatemalteca, y formó parte de su dirección hasta 1992.
- A los veintiún años salió del país y se refugió en México, donde es acogida por el obispo Samuel Ruiz García. Un año más tarde volvió a Guatemala, pero se ve obligada a huir de nuevo a Nicaragua y a México. Desde este último país inicia una serie de viajes con destino a Ginebra, donde participa en el grupo de trabajo de la ONU sobre poblaciones indígenas.
- En 1988 regresa de nuevo a Guatemala pero fue detenida inmediatamente, lo que la obligó a partir de nuevo al exilio.
- En 1992, año en que se cumplen quinientos años del inicio de la invasión de los países hispanoamericanos, se le otorga el Premio Nobel de la Paz, y desde entonces no para de dedicarse a actividades en favor de los derechos humanos, especialmente en la defensa de los pueblos indígenas.

En definitiva Menchú se ha convertido en la década de los noventa en un icono mundial en la lucha por la dignidad de los pueblos, y su figura ha crecido enormemente a nivel internacional. Su lucha por la paz como sinónimo de equidad, de respeto mutuo y de tolerancia, es la lucha de todos aquellos que siguen confiando en otro mundo posible, un mundo de igualdad y solidaridad. Este mundo del que habla Menchú es un mundo en el que pueden convivir en paz todas las culturas del mundo, pues la diversidad cultural es entendida como un enorme potencial de riqueza para las sociedades. De momento solo podemos soñar con esa utopía intercultural de la que nos habla Menchú, pues aún queda mucho camino por andar.

Menchú es una india de la etnia quiché, comunidad localizada al noroeste de Guatemala. Ofrece su testimonio de vida cuando tiene veintitrés años y cuando ya lleva tres años hablando el español. Pertenece a una familia étnicamente compleja, así lo afirma en una entrevista hecha al escritor vasco Bernardo Atxaga:

Mi abuelo era de un pueblo que se llama Santa María Chiquimula y de allí son, digamos, los gitanos de Guatemala, (...) pero mi abuela era quiché de Nemoa, era cotoja y los cotoja eran los que escarbaban el agua hasta el fondo del pozo cuando hay sequía. (...) Y como se casaron mis abuelos fueron errantes (1992, s/p).

Menchú dice sentirse enormemente identificada con la figura de su padre, pues Vicente Menchú también se queda huérfano cuando a los siete años su padre muere y su madre lo regala. Su familia queda así fragmentada y su trayectoria de vida es la de una persona itinerante al servicio de varios amos y repleta de sufrimientos. Algunos autores, como señalo más adelante en el testimonio de Asunta Quispe Huamán, ven cierta afinidad entre el testimonio y la novela picaresca, sobre todo por su intención moralizadora, su carácter de narración urgente en primera persona, y vida itinerante al servicio de varios

amos. Su padre también desempeña varios trabajos o labores a lo largo de su corta vida: “de militar, de guardián de la iglesia, de lo que sea” (1992, s/p).

Además su padre fue el “elegido” del pueblo, es decir, el representante, consejero, rezandero y depositario de la cultura de los antepasados, como bien explica su hija: “el que abre la brecha, el que pasa primero por allí, el que limpia la maleza, el que va a la cabeza, son varios sentidos, (es) decir un dirigente, pero no un dirigente estructurado sino natural” (1992, s/p). La madre de Rigoberta Menchú también fue la “elegida” y participaba activamente en la vida de la comunidad como partera, rezandera y luchadora social. El haber sido los elegidos por su comunidad les costará la vida más adelante, primero al padre, al morir atrapado en un incendio provocado por el ejercito al lanzar bombas al edificio de la embajada de España. Ese mismo año también le arrebatan la vida a su madre, quien es violada y torturada a manos de los militares. Su muerte es descrita de manera muy cruel y sanguinaria, e incluso durante cuatro meses los militares custodiaron sus restos hasta que ya no quedó nada de sus huesos. Así describe Menchú su muerte a mano de los desalmados militares:

Cuando se murió mi madre, los militares todavía se pasaron encima de ella, se orinaron en la boca de mi madre cuando ya estaba muerta. Después dejaron allí tropa permanente para cuidar su cadáver y para que nadie recogiera parte del cuerpo, ni siquiera sus restos. (...) Durante cuatro meses, hasta que vieron que no había ninguna parte de los restos de mi madre, ni sus huesos, abandonaron el lugar (1993, p. 225).

Otro de los muchos abusos que la familia Menchú tiene que soportar tiene que ver con las tierras, pues cuando ya está instalada toda la familia en Chimel comienzan a trabajar la tierra, y después de nueve años de intenso y duro trabajo, cuando estas ya están cultivadas, los terratenientes tratan de quitárselas a la fuerza. Se inicia aquí una lucha constante por el derecho a la propiedad de la tierra, viéndose estos obligados a trabajar en las fincas

cafetaleras y algodoneras situadas en la costa del país para sobrevivir. Las labores realizadas en las fincas eran de carácter temporal, sólo iban durante la época de cosecha o de limpieza. De esta manera la comunidad de Chimel, al igual que otras muchas, vivía en un desplazamiento constante del altiplano a las costas. Así pues, sobre la apropiación de sus tierras y de su trabajo el Estado guatemalteco sentaba su economía y forma de organizarse, y así lo exponen los propios campesinos:

Esto quiere decir que en Guatemala toda la organización del Estado y su aparato represivo –desde el ejército hasta el último matón a sueldo– gira en torno a la movilización de nuestro trabajo para satisfacer las demandas de la economía del café y de unos cuantos productos más de exportación: el algodón, la caña de azúcar y el cardamomo. Quiere decir también que los campesinos somos la fuente más importante de riqueza nacional. A costa de nuestro trabajo comen y muy bien la gran mayoría de los adinerados del país, además de policías, empleados y funcionarios del gobierno (1992, p. 19).

Podemos afirmar que Guatemala es uno de los pueblos de Hispanoamérica más sometidos a la fragmentación cultural, al racismo, a la represión política y a la desigualdad social y económica. Los indígenas están sometidos tanto a un colonialismo externo como interno, y Rigoberta Menchú por su larga tradición familiar y personal de resistencia y lucha, resulta una garantía a la hora de ofrecer un testimonio creíble, aunque existan muchas discusiones al respecto por parte de la crítica. De manera que para Burgos, Menchú es una fuente que garantiza la veracidad del relato y así lo hace saber en el prólogo e introducción, al presentarla a los lectores con sus antecedentes, características físicas, rasgos sociolingüísticos predominantes, vestimenta, etc.:

Lo que me sorprendió a primera vista fue su sonrisa franca y casi infantil. Su cara redonda tenía forma de luna llena. Su mirada franca era la de un niño, con labios siempre dispuestos a sonreír. Desprendía una asombrosa juventud. Más tarde pude darme cuenta de que aquel aire de juventud se empañaba de repente, cuando le tocaba hablar de los acontecimientos dramáticos acaecidos a su familia. En aquel momento, un sufrimiento profundo afloraba del fondo de sus ojos: perdían el brillo

de la juventud para convertirse en los de una mujer madura que ya ha conocido el dolor (1993, p. 13).

Menchú reorganiza todas sus vivencias y las proyecta como experiencias formativas, siempre desde su papel como dirigente, dejando de lado el discurso de mujer india ingenua, insegura y dependiente. Esto conlleva que su discurso cuente con una fuerte carga ideológica, de modo que una lectura detenida del texto nos muestra que incluso las referencias a su infancia las hace desde su situación de liderazgo político:

Yo empecé a analizar mi niñez y llegaba a una conclusión: que yo no tuve niñez, no tuve infancia, no tuve escuela, no tuve suficiente comida para crecer, no tuve nada (1993, p. 144).

Por tanto comprobamos que el testimonio de Menchú más que la historia de una vida es la de una toma de conciencia, como bien dice el título de su libro *Y así me nació la conciencia*. Digamos que su concienciación se inicia cuando solo tenía ocho años y acompañaba a su madre a trabajar en las fincas:

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 mi me nació la conciencia, pues. Aunque a mi madre no le gustaba mucho de que yo empezara a trabajar, a ganar mi dinero pero yo lo hacía y lo pedía más que todo para ayudarla a ella. Tanto económicamente, tanto en fuerza (1993, p. 55).

Más tarde su propia toma de conciencia se torna en la de todo un pueblo: “Por eso es que yo he pasado por muchos lugares donde he tenido oportunidad de contar algo sobre mi pueblo” (1993, p. 270). Esto significa que la principal intención, tanto de la narradora como de la autora, es mostrar un sujeto colectivo que englobe a toda una comunidad. Para ello el sujeto se obliga a constituirse como un sujeto fuerte y estable que persigue un fin último de liberación social, considerado este fin por una buena parte de la crítica como una utopía.

Lo que sí parece evidente es que el testimonio de Menchú, junto al resto de testimonios analizados aquí, pertenece a un género muy mezclado

donde la hibridez y la heterogeneidad están presentes a lo largo de todo el texto. Esto permite una pluralidad de lecturas y de procesamientos, aunque para ello debe existir buena armonía entre narrador y autor. Según Beverley, esto se entiende como un pacto entre formas populares e intelectuales “progresiva”, cuyo resultado en la práctica sea el reconocimiento a la legitimidad de la resistencia humana y política de todos los pueblos indígenas de Hispanoamérica, y a los testimonios de honestidad, lucha, exilio y muerte.

Como hemos señalado más arriba, la historia de Menchú es la historia secreta de casi cuarenta años de violencia rural en Guatemala, que se inicia cuando un ejército de oficiales fieles a las empresas bananeras norteamericanas, es decir, un ejército colocado y adiestrado por EE.UU, irrumpe en el gobierno derrocando al izquierdista Arbenz, e instaura un régimen militar represivo, transparente en momentos y disfrazado de democracia en otros. Durante esos años de represión el ejército se adjudicó alrededor de ciento cincuenta mil víctimas, la mayoría campesinos.

Rigoberta Menchú nació en Chimel, un pequeño pueblo maya-quiché del interior de San Miguel de Uspantán, en 1959. Hija de un campesino, fue testigo no presencial de la muerte de un hermano por efectos de pesticidas; de otro hermano por desnutrición; y de un tercer hermano de dieciséis años que cayó víctima a manos de los terratenientes cafeteros que quisieron despojar a los indígenas de sus tierras. Su madre también fue violada y torturada por los soldados hasta morir. Todos estos hechos, junto con la actuación social de su padre, Vicente Menchú, provoca en Menchú el primer motivo de concienciación social.

En 1980 su padre murió carbonizado en la Embajada de España en Guatemala, durante un asalto policial perpetrado contra esa sede diplomática. Ese mismo año Menchú dirigió a unos ochenta mil manifestantes y estuvo a punto de morir en una huelga de hambre llevada a cabo por ella. Fue tras la

muerte de su padre cuando esta se comprometió de lleno con la lucha, denuncia y reivindicación de los derechos humanos de la población guatemalteca, y en especial de los pueblos indígenas, postura que le costó el exilio a México un año más tarde, en 1981.

En 1982 se convierte en la primera indígena en participar en la ONU, y en 1983 publica su libro autobiográfico. En 1992, año en que se recordó los quinientos años de presencia española en América Latina, le fue concedido el premio Nobel de la Paz por su labor en defensa de los derechos humanos y la reconciliación entre los diferentes grupos étnicos de Guatemala. Acto seguido crea una fundación en México para apoyar a los pueblos indígenas del continente, y en 1993 retorna a su país donde un año más tarde se firma la paz entre el Gobierno y los rebeldes, paz que aún hoy en día acarrea ciertas diferencias.

Al comienzo de su testimonio Menchú aclara que no está contando al lector todo lo que ha sido su vida, ya que esconde ciertos acontecimientos que sólo ella conoce. Este es un hecho fundamental para demostrar que en su trasfondo testimonial el relato de Menchú difícilmente se podría comparar con otras versiones por esos secretos que esconde, los cuales no llega a desvelar pero resultan más que evidentes. Algunos de estos secretos son: el haber recibido una educación escolar, la trágica muerte de su familia, etc. El hecho de que Menchú niegue esa educación no significa que su historia sea falsa, sino que la memoria es selectiva y al cabo del tiempo se queda únicamente con aquellas experiencias que le han marcado, tratando de obviar otras que no resultaron tan interesantes. Lo que resulta extraño es que haya olvidado o le resulte poco interesante explicar su estancia durante varios años en un internado, experiencia que por lo general suele dejar huella. Podría haber varias razones de peso para que Menchú eludiera o negara todo lo que fue su etapa escolar, una de las razones podría ser proteger a las monjas que la

sacaron del internado llevándola a un lugar seguro. Esta fue quizás una manera de agradecer a las monjas durante la época en que ella formaba parte del movimiento revolucionario, puesto que revelar públicamente lo que aquellas monjas hicieron por ella y por otras muchas estudiantes, podía ocasionar serias represalias por parte del gobierno e impedir que otras personas fueran ayudadas. Por tanto, la ocultación de su educación puede estar justificada por estos hechos, y de ahí su insistencia en que era una campesina monolingüe y analfabeta.

Esa insistencia de Menchú por declararse abiertamente analfabeta está estrechamente relacionado con su posicionamiento posmodernista, y más concretamente con el rechazo contundente al sistema educativo estatal guatemalteco y al alfabetismo como formas de penetración cultural o aculturación de la sociedad indígena, que la alejarían cada vez más de su pueblo. La propia Menchú en varias partes de su testimonio dice:

Ya sea por las religiones, ya sea por las reparticiones de tierra, ya sea por las escuelas, ya sea por medio de libros, ya sea por medio de rodeos, nos han querido meter otras cosas y quitar lo nuestro (1983, p. 273).

No sólo critica la cultura del libro sino al propio sujeto individual interpelado por ella:

Me llamo Rigoberta Menchú. Tengo veintitrés años. 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 (1983, p. 30).

Sigo ocultando lo que yo considero que nadie lo sabe, ni siquiera un antropólogo, ni un intelectual, por más que tenga muchos libros, no saben distinguir nuestros secretos (1983, p. 377).

También puede ser que la omisión de su estancia en el internado se deba a que Menchú pretendía darle a su testimonio una visión histórica del movimiento revolucionario, de manera que si hubiera confirmado este hecho de su vida no hubiera podido decir que fue testigo directo del movimiento

revolucionario, pues desde una posición privilegiada como la que ella tenía, la de estudiante, era muy difícil mostrar las duras experiencias que su pueblo tuvo que vivir con la explotación de las fincas y consiguiente opresión. Recluida en un internado como ella se encontraba hubiera sido complicado ofrecer un testimonio creíble y cercano a lo que su pueblo y familia estaba padeciendo, y sobre todo cómo las circunstancias los convirtieron en campesinos revolucionarios.

Quizás para explicar la omisión de su educación habría que recurrir a una latente discriminación racial, pues lo que sí es evidente es que su padre valoraba suficientemente la educación como para ofrecérsela a su hija si estaba dentro de sus posibilidades. Además, el EGP tampoco veía el analfabetismo como un requisito indispensable de su organización, al contrario, ya que sometía a muchos de sus dirigentes a campañas de alfabetización. Por tanto, como ya he dicho, el origen de esta omisión puede encontrarse en una discriminación palpable a lo largo de los años, pues se consideraba poco auténtico o real un indígena que conociera o supiera hablar castellano. Es evidente que esa imagen analfabeta, marginal y tradicional ocasiona un sentimiento más receptivo por parte del gran público, que tiende a darle más valor a su testimonio. Esta es una manera premeditada de ofrecerle al público lo que espera, es decir, la autenticidad de un testimonio creíble y sincero. Esto ocurre con todo, generalmente, porque siempre resultan más conmovedoras y creíbles aquellas historias que provienen de personas que se encuentran en una situación de desventaja. Menchú dista mucho de ser la primera indígena que recibió educación y que se fue a la ciudad, pero fue una mujer precursora en muchos aspectos.

De la misma manera que obvia información también aporta información que resulta falsa, por ejemplo cuando explica que es testigo de la muerte de su hermano o se inventa hechos concretos como fue la

organización de autodefensa en Chimel, en una época de su vida en la que su padre se encontraba trabajando con el Cuerpo de Paz. Este acto de falsear la verdad puede explicarse por el hecho de que ella habla en nombre de su pueblo, lo que se viene a llamar memoria colectiva o testimonio colectivo. No resulta importante que las experiencias las haya vivido ella en primera persona porque sabe con certeza que su pueblo si las ha vivido, si las ha padecido, pues aunque ella no haya visto morir a sus hermanos, otros niños mayas si lo han hecho, de manera que esas experiencias colectivas se divulgan y terminan siendo testigos de ese tipo de experiencias todo un pueblo. Los campesinos mayas están acostumbrados a diferenciar entre lo que saben con seguridad y lo que sólo han oído que es cierto, a través de aclaraciones del tipo “no me consta”, “lo que se dice”, etc. Lo cierto es que Menchú ha tenido que vivir unas circunstancias familiares bastante crueles como fue la pérdida de su familia y, aunque no vivió personalmente sus muertes, se las imaginó de la peor manera posible, quizás porque desaparecieron un buen día sin dejar rastro. De modo que Menchú utilizó los escasos datos que le habían facilitado para reclamarlos a través de una muerte visionada o soñada de la manera más cruel y espantosa. Por tanto, lo interesante sería saber que partes del testimonio no son colectivas sino individual, es decir, cuáles son las experiencias que ella vive por si misma y ajena a las de su pueblo, un aspecto importante e interesante para desarrollar en futuras investigaciones.

Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia (1983) es el relato de una joven construido, según el académico John Beverley, en torno al complejo de Electra, pues se observa en Menchú un rechazo inicial por la figura materna a favor de una identificación cada vez mayor con su padre, Vicente Menchú, un organizador campesino. Aunque cuando muera su padre comenzará la identificación con su madre que también muere a manos del

ejército, para finalmente terminar identificándose consigo misma como una organizadora y líder política.

Tal parece que la huida a México y el refugio en esa nueva comunidad, lejos de lo que fue su Chimel natal, la convirtió en una persona más segura de sí misma y con voz propia. Su nuevo hogar en México está vinculado a Monseñor Ruiz y a la diócesis católica de Chiapas donde recibe numerosas charlas de introspección sobre sí misma y concienciación. Aunque se trata de un contexto católico, frente al internado en Guatemala, este le permite expresarse abiertamente sobre política, concretamente sobre la política que destrozó y destruyó a su familia, relatando su vida como una historia de opresión, educación y concienciación.

La idea de posicionarse ideológicamente a favor o en contra del ejército y del gobierno pudo estar motivada por varios motivos: el oportunismo, la coerción o simplemente la desesperación. El testimonio de la mayoría de los supervivientes de Guatemala está motivado principalmente por el miedo al ejército, pues aunque algunos campesinos se muestran atraídos por la visión revolucionaria, su posicionamiento hacia este bando tiene lugar después de la brutal represión. Por tanto, el hecho de que muchos campesinos no se sumaran a la guerrilla y otros que si lo hicieron se arrepintieran pronto, se debe a la escasa ideología revolucionaria, a las posibles represalias o a un oportunismo palpable según las circunstancias.

Menchú sí que toma verdadera conciencia revolucionaria durante esos años que vive exiliada, pues quizás el hecho de ver las cosas desde fuera y en la distancia, como ocurre en la mayoría de estos casos, la ayudaron a comprobar que ese Chimel de donde procedía ya no tenía nada que ver con ella, pues fuera había logrado la seguridad que allí nunca tuvo y sobre todo la libertad. El problema surge cuando tiene que contar la historia de su vida en Chimel, pues ya no encaja con la mentalidad de su pueblo y se ve obligada a

reinterpretar en gran parte la historia de su pueblo. Por tanto, hay que tener en cuenta que la historia de Menchú es una historia reivindicativa, contada desde la idea que se ha formado en la distancia y a lo largo de los años, y a través del movimiento revolucionario del que formó parte.

Se acentúa más la ideología revolucionaria por parte de Menchú, precisamente por alistarse a un movimiento en el que sí cree y al que defiende a ultranza, aunque también es cierto que si en lugar de haber huido a México se hubiera quedado en Guatemala, su ideología no hubiese sido tan firme porque probablemente estuviera motivada o coaccionada por las circunstancias, esto es, por el miedo a represalias o simplemente por la necesidad de sobrevivir en un mundo inhóspito. Por tanto, probablemente, su relato sea más ideológico que objetivo, puesto que los compañeros del movimiento de Menchú le recomendaron que ampliara su historia y la ajustara más a unas circunstancias catastróficas donde se reflejara a los campesinos como una clase social profundamente oprimida, pues eso era lo más adecuado para el Ejército Guerrillero de los Pobres. En cierto modo su conciencia ideológica está profundamente influida por este grupo que la alienta a omitir o añadir experiencias, de manera que tampoco está actuando con plena independencia y total libertad.

Según la sociolingüista Charlotte Linde, todo el que se enfrenta a la tarea de contar una historia de vida tiene que luchar para poder mantener los principios de coherencia, de causalidad y de continuidad. Esto quiere decir que los narradores de una historia de vida tienden a minimizar o a simplificar al máximo las incoherencias, discontinuidades y dudas que caracterizan la experiencia real vivida, ya que tratan de mostrar o dirigir la historia por el lugar o el sitio que los demás quieren escuchar. Esto es algo que ocurre muy habitualmente a cualquier persona, que ante una audiencia siempre trata de moldear la historia en la dirección que esa audiencia quiere oír, alejándose

quizás de la auténtica y verdadera experiencia vivida. En el caso de Menchú su historia alcanzó coherencia para el mundo entero al omitir aspectos de su vida que contradecían la ideología de su nueva organización, sustituyéndolas después por las consignas revolucionarias apropiadas. No significa esto que la organización no intentara solucionar los problemas con los que se encontraba su país, e incluso ofreciera soluciones a la crisis fuertemente marcada, pero siempre resultaba más interesante mostrar un relato donde la opresión y la injusticia prevalecía, que una insignificante experiencia de vida carente de una carga ideológica y política.

Sería contraproducente mostrar una visión de los campesinos enfrentándose a sus verdaderos enemigos de clase, por lo que era más productivo o apropiado para el EGP atribuir todos los problemas a los ladinos propietarios de las tierras. Respecto a los ladinos, el historiador guatemalteco Martínez Peláez, señala que fueron haciéndose con unas cuantas villas, entre cien y doscientas, valiéndose de la apropiación a través de la usurpación, el alquiler o la compra privada. Además se asentaron como trabajadores en las haciendas situadas en las regiones menos pobladas por comunidades indígenas, es decir, en el Oriente y Sur de Guatemala. Este aumento de trabajadores ladinos pobres en el campo permitió el desarrollo de las haciendas sin que cambiara la servidumbre de los indígenas del altiplano guatemalteco. Sin embargo en los pueblos indios del altiplano el número de ladinos era menor, pero aun así seguía existiendo el tradicional conflicto entre ladinos e indígenas por las tierras de estos últimos hasta el punto que, tanto en las villas de ladinos como en los pueblos de indios, era cada vez mayor el número de agricultores ladinos. Por tanto resultaba más apropiado atribuir los problemas de tierras colindantes a los finqueros ladinos, pues aunque en Chimal no fueran los culpables, en otros lugares sí lo habían sido.

Por otro lado el Ejército Guerrillero de los Pobres pensaba que los voluntarios del Cuerpo de Paz suponían un problema para sus planes, pues creían que formaban parte de un entramado estadounidense para evitar la protesta rural, ya que en Chimel los americanos trabajaban en varios proyectos de desarrollo. Así pues, la EGP rechazaba cualquier acción que pretendiera desviar la atención del problema central, que era el de la acusada opresión. Si Menchú hubiera hablado del Cuerpo de Paz en su historia, habría tenido que ratificar que su padre colaboraba en proyectos de desarrollo, al igual que lo hizo su hermano. Por tanto no le resultaba nada cómodo hablar mal de las personas con las que su padre y su hermano colaboraban, por lo que decidió no mencionarlos en su historia. Este es otro de los hechos ocultos en la historia de Menchú. De esta manera cambió los proyectos de desarrollo agrícola en los que su padre y hermano habían colaborado, por los planes insurreccionales del EGP. El gran problema del EGP eran ellos mismos, pues su manera de actuar no fue siempre la más idónea debido a que en un determinado momento incitaron al gobierno a un conflicto abierto y devastador para todos, en el que se derramó mucha sangre. Según Menchú, testigo presencial de los hechos, la venganza revolucionaria estaría justificada por el asedio de las tierras al que su pueblo estaba sometido. Esta autojustificación de Menchú no parece lógica, pues se aprecia claramente que es la justificación de una persona ideológicamente convencida y por consiguiente poco objetiva.

Resulta necesario analizar detenidamente los motivos por los que Menchú se muestra a sí misma a través de una visión tan dramática de los hechos, este puede ser un buen tema a investigar. Quizás el motivo principal sea la influencia que el movimiento revolucionario ejerce sobre ella, llegando a determinar y posicionar su forma de pensar. Probablemente el EGP necesitaba que la historia de Chimel fuera reinventada por alguien que viviera

esos acontecimientos en primera persona, con la intención de que esa nueva visión se ajustara a las necesidades ideológicas del movimiento. Para que la historia se ajustara a las necesidades del movimiento revolucionario, los ladinos tenían que ser los culpables de desencadenar la violencia local, pues era la única manera de que el movimiento revolucionario quedara libre de culpas.

Menchú a la hora de narrar su historia, aparte de por el movimiento revolucionario, está influenciada claramente por las experiencias vividas por su padre, quien dos años antes había recurrido a la misma estrategia narrativa. Vicente Menchú justo antes de morir (cap. 8) omitió el asesinato de dos vecinos suyos y señaló como únicos responsables de la expropiación de Chimel a los ladinos. De esta manera los únicos responsables de establecer la violencia en el pueblo eran los finqueros o ladinos y el ejército, pues era muy habitual entre los indígenas culpar de todos sus problemas a los ladinos, y a la inversa. No se puede afirmar con seguridad si Menchú estaba censurando información perjudicial para el movimiento revolucionario o simplemente no estaba lo suficientemente informada. Lo que si es cierto es que conocía en profundidad la lucha vivida y padecida por su familia. Además, probablemente, tenía constancia de la ejecución de Honorio García y Eliu Martínez por parte del EGP, personas con las que su padre mantenía una relación amistosa. Henrik Hovland dice respecto a Menchú: “En el fondo del testimonio de Rigoberta subyace la ideología del EGP y su versión de la historia reciente de Guatemala. Cuando la vida de Rigoberta y el ascenso social de los Menchú no encajan con la imagen «correcta» de lo que es ser un indígena en Guatemala, Rigoberta se encarga de rectificar su propia vida (...). El terreno se ajusta continuamente para que encaje en el mapa [...]” (1995, p. 9).

Cuando Menchú narra la historia de su vida a Elisabeth Burgos en enero de 1982, el movimiento revolucionario aún se mantiene. Hasta ese momento tanto el EGP como otras organizaciones habían funcionado por separado y con unas ideas particulares, pero a finales de 1981 se decidió reunir al EGP, la organización del Pueblo en Armas (ORPA), las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) y al Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT) en un solo grupo llamado Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG).

Por otro lado, el Frente Popular decidió fusionarse con el EGP, bajo el nombre de Frente Democrático contra la represión (FDCR), y juntos formaron una nueva coalición llamado el Comité Guatemalteco para la Unión Patriótica (CGUP). Un activista explicó que “la URNG puede captar mejor el apoyo de las masas guatemaltecas que en determinado momento se mueven por motivaciones propias del sector social al que pertenecen más que por razones revolucionarias. Mediante este puente también se puede encontrar mayor solidaridad fuera de Guatemala [...]” (s/f, s/p). Entre las personas a las que la URNG invitó a unirse al CGUP en febrero de 1982, estaba Menchú. Así pues, en Mayo de 1982, Menchú marcha a los Estados Unidos por primera vez para hablar al público sobre su experiencia vital, pero el público sobre el que capta su atención no es el gran público, sino audiencias más reducidas que se interesan por los problemas sociales y políticos de Guatemala. Un antropólogo y misionero protestante escribe sobre la impresión que le causa Menchú y dice: “Recuerdo que me impresionó su presencia personal y su descripción precisa de lo que significa ser una mujer maya en Guatemala (...). En trece años nunca había oído hablar así a alguien en Guatemala. Hablaba más como un profeta que como una víctima, más como testigo presencial que como ideóloga” (s/f, s/p).

Durante los siguientes años todas las organizaciones en las que había participado Menchú fueron silenciadas o suprimidas como por ejemplo la

organización que llevaba el nombre de su padre, los Cristianos Revolucionarios Vicente Menchú. La única organización en la que Menchú participaba y que sobrevivió sólo en el exilio fue el Comité de Unidad Campesina. La mayoría de sus líderes terminaron por abandonar la organización y sólo Menchú permaneció como una de las líderes más populares o conocidas. Además, Menchú tuvo mucho que ver con la supervivencia del EGP, pues con su capacidad para captar audiencias, su historia de vida particular y por ser hija de uno de los manifestantes muertos en la embajada de España, esta tuvo mucha influencia sobre la comunidad campesina y la utilizó para mantener viva la esperanza de su pueblo. Estaba claro que bajo la figura de Menchú existían unos valores sociales y morales que los líderes de la guerrilla necesitaban para demostrar que la muerte de miles de hombres no había sido en vano, y para restablecer la relación interrumpida con los campesinos mayas. Su historia podía servir para borrar de un plumazo las diferencias entre un líder revolucionario exiliado y los campesinos que luchaban por sobrevivir junto a sus familias en las aldeas oprimidas y devoradas por el ejército.

Como ya dijera con anterioridad, Menchú acabó por convertirse en la líder de un movimiento guerrillero que miraba o luchaba por los intereses de los indígenas, aunque para ello tuviera que reinventar parte de su vida. Lo que Menchú hizo fue manipular aspectos de su vida con la intención de asemejarlos lo más posible a la ideología del EGP. Muchos ven en esta postura a una joven manipulada por ideólogos marxistas. Sin embargo a Menchú no le quedaba más alternativa que vengar a su familia desde la posición que ocupaba en este movimiento revolucionario, movimiento que la apoyó y le abrió las puertas desde el principio, pues no podía volver a Guatemala a hacer justicia por sí sola debido al comportamiento devastador del ejército. Se puede considerar una decisión lícita y acorde a las

circunstancias, pero creo que Menchú debió haber luchado más por los intereses de su pueblo, ajena a cualquier tipo de ideología política.

Entre las personas que se cuestionan el por qué Menchú narró la historia tal y como lo hizo se encuentra Elizabeth Burgos, quien recientemente ha editado un segundo testimonio oral proveniente de un superviviente del último movimiento guerrillero del Che Guevara. Haciendo referencia a las vivencias o experiencias de Menchú, dice:

[...] La persona se siente llevada por su voz, su memoria, y sobre todo, por la capacidad de improvisar, entonces la memoria, no solo memoriza, sino que pone en juego el imaginario: imagina, pero imagina de manera verosímil, imagina a partir de hechos que han sucedido, que hace que lo imaginado posea una dimensión real. En ambos, he podido percibir que relatan como vivencias propias, experiencias y hechos, de los cuales ni siquiera han sido testigos directos (...) pero han sucedido en la cercanía de su historia propia (...). No se trata de que actúen de mala fe, ni de que mientan; actúan movidos por un sentimiento de pertenencia (...). El sentimiento de pertenencia, de identidad de los pueblos, surge cuando estos se sienten dueños de la capacidad de elaborar su propia versión de su historia (...). No es lo mismo reflexionar sirviéndose de la escritura. La acción de recordar requiere recrear lo acaecido mediante imágenes, requiere una puesta en escena mental, como lo haría un director de teatro, y requiere como en el teatro: demostrar. El propósito de Rigoberta con su testimonio, era el de demostrar, golpear al máximo la opinión pública, para obtener su simpatía, y lo ha logrado (1984, pp. 116, 181, 188).

Es cierto que Menchú pudo haber ofrecido un testimonio distinto, narrado de otra manera o de miles de maneras, pero creó que eligió el más embaucador como buena dirigente que es. Una buena manera de convencer al público es conmoviendo con su historia y a la vez aportando una experiencia que guarde similitud con la experiencia de todo un pueblo. Otra manera de convencer es siendo testigo ocular y presencial de los hechos expuestos, y, aunque en muchos pasajes de su testimonio no lo fue, actúa como si lo hubiese sido, ya que se le concede mayor credibilidad a una persona que haya vivido personalmente una experiencia que a otra que no lo haya hecho. Quizás su testimonio esté motivado únicamente por el estado personal que vivía como exiliada desprotegida que necesitaba ayuda. Esto unido a la imprevisible necesidad de responder a múltiples preguntas, de impresionar a los

benefactores y captar la atención de la gente, pudo haber llevado a Menchú a dramatizar su historia particular hasta esos límites sin necesidad de coacción o interferencia.

En sus entrevistas con Elisabeth Burgos, Menchú termina reconociendo el hecho de incorporar en el relato vivencias de otras personas como si fueran suyas. En numerosas ocasiones se refiere a experiencias de sus compatriotas que empiezan con un “ellos”, dándonos a entender que ella no participa en esas experiencias, sin embargo más tarde cambia de postura y empieza a utilizar el “nosotros”, debido a la afinidad que tenía con el pueblo y a la necesidad de identificarse con sus problemas. Se trata del “nosotros” de una líder popular que quiere que su gente se identifique con ella y la vean como a una más que comparte una historia común de opresión. Parece evidente que el resultado de esta postura es la imagen de una indígena representativa.

Como ya he dicho, muchos son los que critican la postura adoptada por Menchú al considerarla poco objetivo o real, pues es cierto que no es del todo objetiva o no es un testimonio auténtico al hacerse partícipe de historias que había oído por boca de compañeros o compatriotas. En su defensa señalo que seguramente sintió la necesidad y la responsabilidad de llegar al mayor número de personas posibles, motivada por una ideología política, y esto sólo resulta posible potenciando el aspecto autobiográfico frente al literario. Es una manera de autorepresentarse a sí misma y de adquirir un rol determinado en su propia producción literaria, con la intención de que el texto cobre mayor trascendencia. Respecto a esto, los lectores mayas la han criticado duramente al señalar que, del mismo modo que se hace eco de las experiencias de todo un pueblo, debería compartir el premio nobel con todo su pueblo, pues finalmente las vivencias no le pertenecen a ella sino que forman parte de la auténtica voz del pueblo. Así lo expone David Stoll cuando dice:

Hay muchas cosas que tomó como personales que le pasó al pueblo. Lo que sucedió al pueblo ella lo escribió como personal, como que le ocurrió a ella. Habla de la realidad. Habla de cosas reales, de las matanzas, de las torturas. Supongo si le dan el premio, no lo tomará para ella personalmente, como si fuera la gran reina, sino para su pueblo (2002, p 9).

Parte de lo dicho hasta ahora se desmonta un poco ya que, según declaraciones de la propia Elisabeth Burgos, el libro surge de manera no premeditada durante una entrevista para su revista. Esto quiere decir que no hay una previa planificación por parte de la organización como se había hecho creer. Por tanto, el resultado de la entrevista simplemente vislumbra el encuentro entre una joven de ideología revolucionaria que decide contar el sufrimiento y la opresión de su pueblo, y una antropóloga decidida a escuchar.

III. 2. ASUNTA QUISPE HUAMÁN: *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía.*

En 1968 el antropólogo Ricardo Valderrama conoce a Gregorio Condori Mamani, un cargador de los mercados del Cusco de origen campesino. En los años siguientes, junto a otra antropóloga llamada Carmen Escalante, decidió entrevistar a Gregorio Condori Mamani y a su mujer, Asunta Quispe Huamán. Su testimonio de vida expresa de manera clara y cruda una realidad que las ciudades y el Perú oficial evitan recordar. Tanto Asunta Quispe como su marido muestran una mirada mítica y a la vez que poética del mundo que nos rodea. Además, murieron ya hace algunos años, pero en el Perú de hoy siguen presentes sus vidas, y la gente sigue afrontando las tragedias que les tocó vivir desde niños y siguen manteniendo una mirada profunda, resignada y repleta de preguntas.

Desde que los españoles llegaron a la región andina se dieron procesos de traducción entre el castellano y las lenguas indígenas, particularmente el quechua y aimara. Esta traducción no es únicamente una experiencia

lingüística más, sino también un proceso de transformación cultural y conceptual, pues las nuevas condiciones de vida de cada grupo provocaron ciertos cambios en la manera de pensar la identidad. Esto quiere decir que hay una nueva necesidad de redefinirse a sí mismo por referencia a un “otro” cultural y lingüísticamente ajeno.

El texto de Quispe tiene su origen en la oralidad y fue grabado magnéticamente, transcrito, editado y traducido al castellano por los antropólogos bilingües en quechua y castellano, mencionados más arriba. Esta nunca aprendió a hablar castellano y nunca supo escribir, así que cuando interviene en la entrevista dirigida a su marido se encuentra viviendo en los alrededores del Cusco donde trabaja de cocinera. Tenemos constancia, gracias al traductor de la versión inglesa, Paul Gelles (1996), que murió en 1983 aquejada de una grave enfermedad.

Es precisamente esta traducción interlingüística que hace Valderrama, la que nos permite observar en este testimonio un proceso de transferencia, al esforzarse los traductores por efectuar un traslado entre ambos mundo. A su vez esto desencadena en un proceso de transculturación que caracteriza la zona fronteriza entre el original y la versión traducida.

Como ya he dicho, este es un testimonio de vida llegado desde la región andina de Perú, que tiene que ver con el relato de una indígena de origen quechua, Asunta Quispe Huamán, quien deja constancia de su testimonio en el libro que lleva por título *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* (1977). Este es un testimonio que hasta ahora no se le había prestado la atención merecida por la tendencia que sigue existiendo de relegar a las mujeres indígenas hispanoamericanas a un casi invisible segundo plano. Este testimonio va más allá del aspecto puramente individualizado de su experiencia vital para integrarse y sumarse a todo un colectivo social, como puede observarse en el párrafo en el que hace referencia a la marginalidad y a la explotación de los

mineros en la sierra peruana: “La vida en la mina, para todos, es sufrimiento. Se trabajaba y no había plata (...). Todo el tiempo que estuve en la mina, nos pasamos comiendo carne de llama, que no faltaba” (1977, p. 106). Esta denuncia sobre la situación de los mineros, pero de los de Bolivia, también la hace Domitila Barrios en su testimonio: “No veían el sufrimiento de mi pueblo (...) no veían como nuestros compañeros están arrojando sus pulmones trozo más trozo, en charcos de sangre...” (1980, p. 226).

Además, el testimonio de Quispe adquiere en mi opinión un mayor valor documental al ofrecernos un caso más de la tradicional sumisión y sometimiento de la mujer al marido, quedando esto demostrado cuando declara: “Aunque Gregorio -dice- nos ha pegado muchas veces, a mí y a mi hija, botándonos de la cama en fustanes bajo la lluvia, noches enteras: pero con él estamos bien” (1977, p. 111). Frente a esta postura sumisa y resignada tenemos los testimonios reivindicativos de Menchú y Reuque, e incluso de Domitila Barrios, una mujer de ascendencia indígena pero de mentalidad liberal, avanzada y progresista, quien afirma: “hay que desechar para siempre la idea burguesa de que la mujer debe quedarse en el hogar, y no meterse en otras cosas, en asuntos sindicales y políticos, por ejemplo” (1980, p. 36).

El testimonio de Asunta Quispe comienza cuando su madre, su hermana y ella van a trabajar a la hacienda de un convento. Una vez allí, Justina, hermana mayor de esta, entró a trabajar de cocinera; mientras que Asunta Quispe y su madre fueron a hacer condición, esto es, a servir a los padres del convento. La misma Quispe confirma que es precisamente en este momento cuando comienza el sufrimiento y el calvario de su vida: “Mi mamá y nosotras tuvimos que ir a la hacienda, y así empezamos a arrastrar nuestro sufrimiento” (1977, p. 94). Además, comienza a recibir en este momento de su vida los primeros maltratos por parte de su madre:

Mi mamá, al ver la leche en el suelo, me dio un golpe con el balde. Esto me dolió un poco (...) Yo no sé por qué, desde chiquita cuando me hago algún corte me sale sangre sin parar. Así cuando seguía gritando vino mi mamá, ardiendo en cólera, y tumbándome al suelo, me rellenó la boca con excremento de vaca.

-¡Grita más! -diciendo.

Con las justas me escapé. Pero pobre mi madre; cuando volteé, seguía ordeñando, llora –llorando. Que Dios me perdone, ese fue el día que abandoné a mi madre en este sufrimiento, escapándome al Cusco (1977, p. 95).

Tantos maltratos motivan la marcha de Quispe al Cusco en busca de mejor vida. Obsérvese aquí cierta similitud con la novela picaresca. Esto es todo un acontecimiento porque hasta ahora la figura del pícaro era exclusivamente masculina, sin embargo Quispe al igual que el pícaro muestra una vida itinerante repleta de maltratos y sufrimientos, siempre encausada a buscar mejores condiciones de vida. Además, su relato está narrado en primera persona, por lo que se trata de un relato autobiográfico aunque formalmente esté biografiado. La única diferencia que yo veo con respecto a la novela picaresca es que, el que traslada a la escritura el relato oral autobiográfico son los antropólogos Escalante y Valderrama. Otros rasgos del testimonio de Quispe que guardan relación con la novela picaresca son: el relato retrospectivo que cuenta la historia desde el presente evocando al pasado; su estructura abierta; su carácter itinerante en el que su protagonista desde muy joven se ve obligado a abandonar su casa en busca de mejor vida, y en su camino vive de diversos tipos de trabajos; su carácter satírico, por la variedad de situaciones vividas y personajes variados; su intención moralizadora, justificando en todo momento la vida que le ha tocado vivir. En *Biografía de un Totzil* (1952) se observa el mismo esquema en cuanto a testimonio de vida, ya que Juan Pérez Jolote también sale de su casa desde muy pequeño motivado por los continuos maltratos que su padre le propina, y pasa a llevar una vida itinerante al servicio de varios amos.

Después de la Hacienda, Quispe llega a la casa de una maestra que también la maltrata hasta que, cansada de tanta injusticia, coge sus cosas de nuevo y se va con María Pérez:

[...] Entonces como si hubiera estado borracho, al escuchar a esa señora, volví a mi juicio. Como la señora maestra era malvada y me maltrataba pegándome y no me pagaba; además de que su esposo también era un diablo que había querido violarme ya tres veces, mientras no estaba la señora; ese mismo rato, fideos y todo me fui a la casa de la otra señora (1977, p. 96).

En esta casa, recién empezó la vida para mí. Esta señora llamada María Pérez, era realmente muy buena. Vivía en San Blas, en el tercer patio de la casa de un cura. Todas las cosas que yo tenía que hacer me ordenaba con estimación, pues nunca me gritó, ni me insultó (1977, p. 96).

En casa de María Pérez, Quispe se queda embarazada de Eusebio, un comerciante. Nos cuenta que al principio la convivencia fue muy bien hasta que murió prematuramente su primer hijo, con tan solo un año de edad, debido a una fuerte tos:

Cuando ya iba por los cinco años de empleada en esta casa conocí en la Octava de Corpus de San Cristóbal, a mi marido Eusebio Coruhuamací con quien viví catorce años y tuve siete hijos: tres varones y cuatro mujeres, de los cuales sólo vive mi hija Catalina que es sietemesina (1977, p. 98).

[...] llegó ya después de una semana del entierro de nuestro hijo. A partir de entonces el cambió totalmente, empujado por las mujeres que conocía en los pueblos a los que viajaba. Empezó a emborracharse y a pegarme, diciendo que yo había matado al angelito. Desde esa vez nuestra vida ya no era igual (1977, p. 100).

Como vemos, al contrario que en los testimonios de Reuque o Menchú, Quispe acusa un marcado machismo en su forma de pensar, pues justifica la agresividad que Eusebio tiene con ella atribuyendo la culpa a las mujeres de los pueblos a los que él iba. Justifica a su marido y arremete contra las mujeres como las causantes de sus acciones. Además, ofrece un testimonio en el que asume la vida que le ha tocado vivir y la acepta con resignación:

[...] En esta chichería empezaron a llegarme más cuentos, de que él su amigo eran unos mujeriegos, y en cada pueblo que llegaban se emborrachaban. Por eso cada

vez que llegaba de sus viajes me celaba y me pegaba como a su peor enemiga (1977, p. 101).

María Pérez, una de las amas que Quispe tuvo a lo largo de su itinerante vida, también peca de esas mismas connotaciones machistas ocultas bajo los dictámenes de sus creencias religiosas, pues así lo demuestra cuando le aconseja: “Si te has metido con este hombre, como mujer cristiana al lado de él tienes que morir o vivir” (1977, p. 101). De nuevo está presente la resignación de la que hablaba anteriormente, amparada en la religión cristiana como máximo exponente y de la que Quispe se declara abiertamente practicante:

Cuando dejamos esta vida, nuestra alma se presenta ante el Señor; aquí el destina donde debe ir nuestra alma, hasta el juicio. Si un alma en esta vida se ha ensuciado haciendo el pecado que ofende a Nuestro Señor es destinado a regresar a esta vida, de condenado [...] (1977, p. 104).

En el fragmento anterior está presente también el tema del pecado, muy importante dentro de las primeras enseñanzas del cristianismo, por lo que intuimos que Quispe se encuentra en una primera fase de educación en la moral cristiana. Esto queda demostrado cuando habla en una parte de su testimonio sobre uno de los pecados capitales, la envidia, hecho que demuestra que se está adoctrinando en la religión cristiana:

Pero, como no falta la envidia desde que los cristianos aparecieron sobre la tierra, y crece de día y de noche en todas partes, aún sobre la cara de nuestro Dios; a mis amistades, al ver que yo tenía mis caseros fijos todos los días para la comida que cargaba al mercado, empezó a crecerles la envidia y comenzaron a aburrirse conmigo, por lo que iba al lado de ellas, y ya no querían prestarme platos ni cucharas, cuando me faltaba (1977, p. 113).

Esto quiere decir que su visión como indígena se ha visto contagiada por la práctica religiosa dominante, el cristianismo, impuesta a través de un proceso de aculturación que sólo afecta al ámbito religioso de Quispe: “Para qué, sería hacer renegar a nuestro Dios, si hablo en falso. No, eso no se puede hacer” (1977, p. 111). Su adoctrinamiento en la religión cristiana es tal que

siente la necesidad de instruir a su hija en el mandamiento del bautismo: “Nuestra hija Martinacha también ya estaba grandecita, y no se acordaba tampoco de ella, que siempre estaba sin ropa, toda harapienta, como chiquita sin padre y sin bautismo” (1977, p 107). Es evidente que están muy interiorizados en el testimonio de Quispe los valores de la cultura dominante y su religión católica, sobre todo en la idea de que la mujer debe cargar una o varias cruces en consonancia con lo del valle de lágrimas o el yo pecador. De manera que es la propia religión católica la que impone el sistema patriarcal y el carácter sumiso, al aplicar a hombres y mujeres a lo largo de sus vidas estos valores, por ejemplo, cuando la mujer tradicional dice a sus hijos y nietos: “No llores, usted es hombre (...). No tiene que ser sensible, tiene que ser valiente” (2004, s/p). Además existen motivos para pensar que Quispe sí está bautizada, ya que consume otro de los mandamientos de la religión dominante, el casamiento, para el cual es preciso estar bautizado:

La vez que conseguimos nuestros padrinos, fijamos una fecha para el día del casamiento, pero se postergó por mí, tres o cuatro meses, porque no podían entrar los rezos a mi cabeza y eso que me enseñaban todos los días (1977, p 115).

También queda constancia del casamiento con Gregorio Condori en otro fragmento de su testimonio en el que esta fue a pedirle la partida de matrimonio a los padres, pues sólo con este documento podía sacarse la licencia para vender comidas: “[...] así hasta acabar con la paciencia de los padres, iba a preguntar día tras día, cerca de dos meses, y al último, los padres aburridos, como cansados de verme todos los días, me dieron mi papel de matrimonio” (1977, p. 115). Este es el primer documento que identifica a Quispe, el cual se saca para poder tener el carnet de sanidad que le acredite para la venta de comidas, pues antes de estar casada no podía vender comidas. Esta es otra noción claramente patriarcal que sitúa a la mujer muy por debajo del hombre y sin posibilidades de trabajar fuera de la casa, sólo en el ámbito

doméstico: “Cuando todo estaba bien con el negocio de las comidas, un día fueron los empleados del Concejo, todos uniformados como guardias, y empezaron a pedir licencia municipal” (1977, p. 115). Detrás de la licencia de comidas se esconde un mero trámite burocrático más, para llenar las arcas del ambicioso Estado a costa de la clase más desfavorecida y oprimida: “Por lo que vendo todos los días en el mercado, tengo que pagar sisa al Concejo, dos soles cincuenta centavos, diario” (1977, p. 115).

Por otro lado, a diferencia de otras mujeres indígenas que se acogen a la religión cristiana plenamente, Quispe como mujer que asume su identidad indígena continúa practicando ciertas costumbres de su cultura, como las que tienen que ver con el enterramiento de los muertos:

Por eso, cuando las familias del alma saben de su suciedad, antes de enterrarlo, le repelen sus cejas y sus pestañas, le arrancan, desde la nariz, las uñas de los pies y con *inchhu* le tuestan los pies y las manos. Así lo entierran de bruces, de espalda al Padre Sol, poniéndole sobre la espalda una pesada roca. Así, impiden que el condenado regresando a su tumba se lleve su cuerpo (1977, p. 106).

Las prácticas tradicionales y propias de la cultura de Quispe siempre están en consonancia con las prácticas de la doctrina cristiana en la que se está iniciando, y así lo expresa:

Pero nuestra alma, que es nuestro espíritu, no desaparece. Así también el alma de los antiguos *ñawpas*, como también de nuestros familiares y conocidos no han desaparecido, están viviendo en la otra vida, en el *ukhupacha* o el *hanqpacha*. Allí se descansa de los sufrimientos de esta vida de llanto y no pasa nada (1977, p. 104).

Esta doble práctica religiosa demuestra que el discurso de Quispe se encuentra transculturado, pues ya no cuenta con su única y exclusiva esencia cultural sino que ha asimilado aspectos de la otra cultura. Además, desde el punto de vista lexicográfico, está el hecho de que sólo habla el quechua y tiene que ser traducida, aun así el hablante/autor busca su propia autotraducción para llagar más cerca del interlocutor, y para ello emplea constantemente un vocabulario propio del idioma del “otro”, capaz de traducir aquellos términos

autóctonos indescifrables por el “otro”. Queda demostrado que el discurso en quechua no puede efectuarse independientemente del discurso de los de afuera, de modo que el texto de Gregorio Condori Mamani no quedará como una forma de autorepresentación autónoma sino que será también un reflejo de lo “otro”, como dice Howard-Malverde:

El lenguaje del testimonio de Gregorio Condori Mamani expresa la identidad sociocultural a un nivel subjetivo, desde el punto de vista de quien lo vive. No es simplemente que Gregorio `trate el tema´ de la identidad al hablar de su vida, sino que al hablar él va reconstruyendo ese sentido de identidad desde adentro (1997, p. 82).

La vida que Quispe lleva junto a su marido la obliga a cambiar constantemente de residencia hasta que llega a Arequipa donde nace su hija Martina. De este lugar dice que no conoció ni sus calles. De ahí marcha a Juliaca, donde comienza a trabajar en una mina y habla de lo duro que es la vida en la mina:

La vida en esta mina, para todos, era sufrimiento. Se trabajaba y no había plata (...). Así era la vida en la mina (...). La vida que pasé en esta mina fue un engaño, pues una trabajaba mes tras mes, pero nunca llegaba el pago completo (...). El pago a los peones era de tres soles veinte centavos por día, sin dominical; el de las mujeres era de un sol cincuenta centavos también por día, sin dominical (1977, p. 106).

Además de la diferencia de género que se aprecia por el pago que recibían las mujeres en la mina, el cual era mucho menor que el del hombre, Quispe también ofrece una visión muy detallada de la peligrosidad, mala remuneración y precariedad del trabajo del minero, pues conoce bastante sobre este tema porque su marido fue minero:

Cada mañana deben ellos entrar hasta un lugar muy malsano donde hay falta de aire, mucho gas y fetidez producida por la copajira. Y en ahí tienen que quedarse durante ocho horas, sacando el mineral (...) pero viven una situación terrible de explotación, porque los veneritas les pagan unos 10 pesos diarios, o sea la mitad de un dólar [...] (1980, pp. 19, 20-21).

Más adelante Quispe habla del resto de sus hijos. De su segunda hija dice que muere prematuramente y de su tercer hijo dice que lo perdió debido a una de las muchas palizas que su marido le propinó: “Me pegó hasta que esté totalmente cansado. Por las patadas que me dio aborté nuestro tercer hijo [...]” (1977, p. 101). Durante su estancia de tres años en Juliaca, donde vivió junto a Eusebio en una choza que les asignó la empresa que extrae los recursos naturales de la mina, esta dice que perdió también prematuramente a su cuarto hijo, Ubaldito, y que su sexto hijo nació muerto.

Agotada de tanto maltrato doméstico y a pesar de sus fuertes convicciones religiosas, decide poner fin a su relación con Eusebio y se va al Cusco:

¿Cómo puede ser la vida para no separarme del lado de un hombre, si tengo manos, pies, boca para hablar y ojos que miran? ¿Acaso soy una inválida? ¡Si estas manos hacen la cocina! Pensando así, me vine de su lado, abandonando la mina y mi marido (1977, p. 107).

En este último fragmento observamos por primera vez un “yo” fuerte, emprender e independiente; frente al anterior “yo” sumiso y dependiente presente en todo el relato de Quispe.

En Cusco, Quispe se emplea como cocinera y nace su séptima hija, Catalina; mientras que a su hija Martina se la termina llevando su padre y muere en un hospital enferma de anemia y viruela. Una vez más se demuestra el claro dominio del hombre frente a la mujer, incluso con los hijos. Lo último que llega a saber de Eusebio es que termina muriendo solo y en la calle. Esto demuestra la fortaleza de Quispe y su lucha por recomponer su vida, aunque siempre lo hará a la sombra de un hombre, pues cuando está trabajando en una chichería de Puerto Rosario conoce a Gregorio Condori, un indio perteneciente a su cultura que tuvo dos mujeres anteriores con las que no contrajo matrimonio. Con la única que se casa es con Quispe y más bien

movido por cuestiones de negocio para que a esta le facilitaran un carnet sanitario que le permitiera vender su comida en la calle. Aquí se aprecia una clara intención paternalista y de acogida encubierta de la cultura dominante sobre Asunta Quispe y Gregorio Condori, como una estrategia para proporcionarles las herramientas necesarias y a su vez beneficiarse de ello. De Gregorio sabemos que también maltrata a su mujer, aunque esta lo escusa en infinidad de ocasiones y dice sentirse feliz junto a él: “Para qué, aunque Gregorio nos ha pegado muchas veces, a mí y a mi hija, hasta botarnos de la cama en fustanes bajo la lluvia, noches enteras: pero con él estamos bien, aunque peleándonos e insultándonos” (1977, p. 111). Brota de nuevo en Quispe un “yo” sumiso que parecía haber desterrado a la misma vez que abandonó a su primera pareja, Eusebio.

Otro concepto muy interiorizado en el testimonio de Quispe es el de “síndrome de víctima”, síndrome que vive de manera individual con su marido o familia, y de manera colectiva con los opresores. El testimonio de esta es un testimonio paternalista, con muchas ideas, nociones y un legado o historia oficial construido sobre Hispanoamérica, que impone la cultura occidental. Esa historia construida es una historia de machos dominantes que imponen sus valores y creencias a lo largo de más de quinientos años, y que son asimilados por los hombres de las comunidades indígenas para imponer su dominio en el interior de su frontera como cabeza de familia. Es sabido que anterior a la conquista de España en las comunidades indígenas no existía este paternalismo, sino que existía una forma complementaria de organizarse donde la mujer representaba unos roles y el hombre otros. También es cierto que cada comunidad indígena, e incluso, una misma comunidad pasa por distintos momentos en su historia, situaciones que les ha hecho evolucionar de una u otra manera, aunque en sus comienzos estaba presente el concepto de complementariedad dentro de las comunidades. Este enfoque paternalista

queda bien reflejado cuando Quispe habla de su marido y el rol que desempeña dentro de la casa:

[...] mi marido tuvo todavía cara para ir hasta San Jerónimo, a decirle a mi mamá:

-Siquiera por la Catalina que vive, quisiera amistarme con la Asunta, mamá suegra.

Como la habrá convencido, haciéndole tomar trago, pues mi mamá vino hasta el Cuzco, a decirme que debía seguir viviendo al lado de mi marido, para no estar sufriendo sola [...] (1977, p. 109).

Respecto a la educación de Quispe hay que mencionar que no sabe leer, ni escribir. Lo mismo le ocurre a su marido Gregorio Condori, pues normalmente las comunidades campesinas presentan un alto nivel de analfabetismo debido a su grado de aislamiento respecto a la cultura dominante, y en esto tiene mucho que ver las políticas aplicadas desde el gobierno del país. A pesar de que Quispe no escriba y no entienda lo que lee porque es monolingüe, dice que aprende a deletrear las letras en castellano gracias a una de las hijas de María Pérez:

[...] La mayor de las nueve niñas era preceptora en San Sebastián. Gracias a esta niña aprendí a conocer las letras; ella me enseñaba en las noches cuando iba a acompañarla a dormir a San Sebastián, donde vivía. Ahora mismo, lo que ven mis ojos puedo todavía deletrear, aunque nunca he entendido las letras que leo (1977, p. 98).

Sin embargo Menchú y Reuque rebasan su propia frontera y asimilan la cultura de afuera, teniendo así el privilegio o no, de saber leer y escribir en castellano. Estas han podido desarrollarse al salir de sus fronteras para así conocer otros modos de vida y pensamientos distintos a los suyos, pero sin olvidar lo que son, aunque creo que irremediablemente olvidan y se posicionan en otro nivel distinta al del indígena, ya que lo puramente indígena ya no les afecta en su día a día y por tanto ya no forma parte de sus vidas cotidianas. Esto último lo demuestra el hecho de que Reuque haya olvidado su lengua materna y adquiriera el castellano como si fuera su primera lengua, de

manera que su propia comunidad ya no la reconoce como tal, y lo mismo ocurre con Menchú, a quien su comunidad ya no la identifica como a uno más de los suyos. El hecho de que Reuque no hable su lengua materna y Quispe si lo haga se debe a un contexto político muy distinto, pues es sabido que en los últimos años el gobierno de Chile ha apostado por unas políticas asistencialistas donde la alfabetización ocupa un lugar importante, para así proporcionar a las comunidades mapuches las herramientas necesarias para desarrollarse e integrarse en el mundo occidental, aunque desde distintos movimientos sociales indígenas y no indígenas se está luchando por la autodeterminación y recuperación de la cultura olvidada.

III. 3. ROSA ISOLDE REUQUE PAILLALEF: *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche.*

Otro testimonio de mujer indígena en el que profundizo es el de Rosa Isolde Reuque Paillalef, *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche*, testimonio proveniente de una activista indígena y feminista que ha estudiado y asimilado plenamente la cultura dominante. Como ya he dicho, el relato vital de Reuque traspasa su propia cultura, y, desde las posibilidades que le ofrece la nueva cultura de acogida, participa como dirigente en múltiples movimientos Mapuches y feministas de Chile. Es la única vía que tiene para reivindicar sus señas de identidad y así lo demuestra a lo largo de todo su testimonio: “A mi pueblo Mapuche, esperando que reconozca en estas líneas su propia diversidad, como parte de nuestra autodeterminación por el nuevo siglo” (2002, p. 7). Las consecuencias de esta transculturación son el sentimiento de rechazo que la propia Reuque siente por parte de su propia comunidad: “Yo sentía –dice- una fuerte discriminación cuando me decían que yo era ahuincada, achirruñada (...), como decir que no era indígena, que pensaba y

escribía como no indígena” (2002, p. 281). Por tanto, tiene razón Reuque cuando afirma que su “testimonio es el de una mujer indígena que ha cruzado las fronteras de su propia comunidad” (2002, s/p), pero al mismo tiempo es la única posibilidad que tiene para ser “la dirigente mapuche mujer que ha tenido que imponerse a los hombres para competir con ellos” (2002, p. 311). Lo que hace particular el testimonio de Reuque es precisamente ese marcado activismo femenino que no se aprecia en Menchú, quien descarta totalmente una organización exclusiva para la mujer, y, en Asunta, que presenta un marcado machismo al ocupar un silencioso y resignado segundo plano a la sombra de los hombres de su vida.

El testimonio de Reuque es en definitiva un testimonio de fuera hacia dentro, es decir, un testimonio transculturado que ha cruzado la frontera política, social, económica y religiosa. Además, resulta atípico porque su testimonio reconstruye una cultura absorbida plenamente por la dominante, y busca en la autodeterminación sus señas de identidad y en la revitalización la recuperación de su legado. La propia Elvira, hermana de Reuque, en uno de los numerosos encuentros que tiene con Florencia Mallón en Temuco, califica a esta de “bisagra cultural” para referirse a la persona que conecta dos culturas completamente distintas. Este mismo concepto lo adopta Reuque para describirse:

A Isolde le encantó el concepto, no tanto para describirme a mi -aunque advirtió que yo también era una bisagra entre mundos y culturas- sino más bien describirse a sí misma, puesto que ya se consideraba una bisagra que hacía conexión entre la cultura mapuche y la sociedad chilena. En vez de ser la mediadora que descubre y saca a relucir una voz `auténtica`, por tanto, he sido la secretaria que transcribe la mediación de Isolde entre los dos mundos que habita (2002, p. 29).

Esa visión que presenta Reuque desde fuera hacia dentro como mujer que ha cruzado la frontera de su comunidad, la va a dotar de un carácter fuerte e independiente que la convierte en una mujer dirigente que tiene que

igualarse a los hombres para poder competir con ellos, al igual que tiene que dotarse de una actitud perseverante si quiere cumplir el objetivo de que el pueblo mantenga su cultura única. Toda esta fuerza e independencia que reúne queda demostrado al convertirse en madre soltera, acontecimiento que la dota de una especial sensibilidad a la hora de comprender mejor los problemas cotidianos de la mujer Mapuche. Es después de la transición al régimen democrático y de la promulgación de la Ley indígena que Reuque puede dedicarse por completo a la primera organización feminista Mapuche. Como mujer transculturada, Reuque se siente un ser extraño en su propia cultura y siente la necesidad de encontrarse con ella, pues así lo expresa en múltiples ocasiones:

Como miembro de la directiva fundadora de los Centros Culturales Mapuche de Chile, en septiembre de 1978, era la más joven y la única mujer; también era la única que no sabía hablar el mapunzugun. Al crecer sin hablar el idioma mapuche ni practicar los rituales claves de la cultura, en una comunidad ya dividida y en proceso de asimilación, se sentía extranjera en su propia tierra (2002, pp. 19-21).

Parte de esta diferencia pasaba por lo cultural, como lo demuestran sus descripciones, en distintos momentos de su testimonio, de los eventos auspiciados por los Centros Culturales en Lumaco y Cholchol. Lo recuerda casi como un viaje a otro país, de sentir los sonidos, las imágenes, los olores, como si fuera extranjera. Al mismo tiempo, era una extraña que miraba hacia adentro y que por tanto se sentía motivada a aprender, a ser educada en su propia cultura por la gente de las comunidades que ayudaba a organizar (2002, pp. 21-22).

Isolde, además, y como ya he sugerido, narra su vida alrededor de una serie de temas que representan la separación, la marginalidad y la diferencia. Más de una vez, cuando describe su participación en algún aspecto de la cultura Mapuche, se ha construido como la extraña, casi la antropóloga: 'la curiosa', como varias veces se ha descrito a sí mismo, entre risas (2002, p. 28).

Florencia Mallón duda en un primer momento de la falta de experiencia y aclimatación rural de Reuque, pues no quería desviar su investigación de la zona rural Mapuche como espacio de autodeterminación de la propia identidad Mapuche. Pronto se da cuenta que este testimonio le ofrece una visión distinta al que aportan otros trabajos antropológicos o al que ofrece

Menchú o Asunta Quispe. Así pues, lejos de testificar en nombre de las miserias que padece todo un pueblo, ofrece por primera vez un testimonio feminista e intelectual que reflexiona sobre aspectos culturales y políticos del pueblo Mapuche: “Acompañada de su hermana Elvira, Isolde se tornó más reflexiva e íntima” (2002, p. 19). Es precisamente su defensa de los derechos humanos y su activismo en pro de la religión católica (visión occidentalizada) lo que le lleva a comprometerse con la revitalización de la cultura Mapuche, hasta el punto de recuperar aspectos culturales que ella misma había perdido y resucitar costumbres olvidadas por las propias comunidades, llevando a cabo una revitalización de la identidad y cultura Mapuche. Para ello, trata de recuperar figuras como la machi, rituales como el guillatún, autoridades como el lonko, etc., a través de la comparación directa con la religión católica y la cultura dominante en general. Así lo expone en un fragmento de su testimonio:

F: Y además la machi no puede existir si la comunidad no la apoya, mientras que el sacerdote existe con o sin apoyo. El sacerdote viene de otra parte.

Liliana: Es que con vocación o sin vocación igual es sacerdote.

Lionel: En lo Mapuche también hay una jerarquía: el cacicaco, después vienen los logkos, los sacerdotes, y dentro de ahí está la machi. Dentro de lo que es la ceremonia hay cuatro personas que se llaman los gullatufes, las personas encargadas de las oraciones. Ellos son los que dirigen todo lo que es ritual de la oración. Hay semejanzas (2002, p. 102).

Y empezamos a preguntarnos cuando había sido el último gillatum, quienes hablan en Mapuche; por qué no se habla en Mapuche; por qué no sabemos palín; hay machi o no hay machi dentro de la comunidad; quién es el logko de la comunidad..... Mi comunidad fue de las que a mí más me costó organizar, más fácil fue organizar al grupito que estaba ligado a la comunidad cristiana, pero muy difícil organizarla con la temática Mapuche, porque hay católicos, hay evangélicos, hay mucha gente que ha tenido la oportunidad de salir a estudiar; generalmente estudios medios, poca gente con estudios superiores, pero la hay, y desgraciadamente con la mente muy colonizada (2002, p. 75).

La machi es una autoridad religiosa encargada de organizar y presidir cualquier tipo de ceremonia que tenga que ver con el poder curativo. Estos actos ceremoniales de curación se llamaban machitún. Algunas de las

características de esta práctica son: invocación de los antepasados llevada a cabo en la misma ruca del enfermo; elevación de la machi al subir los siete escalones del rehue; ritual con hojas de canelo, árbol sagrado Mapuche; ascensión a un estado de trance gracias a los sonidos del cultrún; y comunicación de la machi con su püllü o espíritus. Existían otras autoridades tradicionales, especie de sacerdotes llamados Ngenpin. Esta autoridad se dedicaba a presidir los actos ceremoniales en los que la comunidad Mapuche se comunicaba con el mundo espiritual. Estos actos se llamaban Guillatún y sólo en el caso de que el Ngenpin no pudiera presidirlos, serían presididos por la machi. Otra autoridad es el lonko, jefe de la comunidad, ante el cual la machi tiene la función de actuar como concejera.

En definitiva, la función de la machi dentro de la comunidad en el terreno espiritual es importante, pues se le otorga poderes adivinatorios como predecir hechos futuros o revelar cosas ocultas. Para ello, tiene el poder de los espíritus y los sueños que resultan ser de gran importancia a la hora de tomar decisiones relevantes, aunque previamente estos sueños han de ser analizados e interpretados. Su función cotidiana básica es la de curar, aunque también tiene los conocimientos necesarios que le permiten descubrir al calcu, personas que suelen pretender el mal de otras valiéndose de poderes sobrenaturales. Tiene el “don” de sanar las enfermedades del pueblo Mapuche e incluso las enfermedades winkas o huinchas (extranjero o blanco). El papel de la machi en el mundo de la medicina es tan importante como el espiritual, por tratarse del personaje principal de la medicina Mapuche. Además es una persona de gran sabiduría, con un conocimiento exacto del valor medicinal de cada planta que le permite utilizar las hierbas necesarias para cada momento, situación y enfermedad. Para llegar a la condición de machi es necesario estar provisto de un carácter especial y de una gran fortaleza y voluntad, ya que la iniciación en este mundo es larga y complicada. Este carácter es el que

identifica a Reuque, el cual le va a permitir no ejercer como machi, ya que está desvinculada totalmente de este tipo de prácticas tradicionales, pero si como dirigente política fuera de sus fronteras. Además, la captación de una machi se remonta a sus primeros años de vida, es decir, a su infancia, y pueden ser captadas de diversa forma: por transmisión hereditaria, por revelaciones sobrenaturales, por influencia familiar, por la capacidad de curar enfermedades, por iniciativa propia o a través de sueños premonitorios. Existe cierta semejanza entre la figura de la Machi y Reuque, ya que ambas son mujeres fuertes, luchadoras, combativas e independientes.

Hay ciertos elementos de los que fue precursor Borges como son el tema del sueño y la visión del “otro”, también utilizados aquí por Reuque. A lo largo de su testimonio esta hace referencia en muchas ocasiones al “otro”, por ejemplo, cuando dice: “Como muchos mapuches son bautizados, son católicos por una cuestión social, o porque hay que hacerlo, hay que respetar al otro y para estar bien con el otro” (2002, p. 63). En este caso el concepto de “otro” sirve para referirse a la cultura dominante, y frente a ese “otro” dominante Todorov habla del sujeto subalterno, del indígena identificado como el “otro”, llegando a afirmar que “las poblaciones americanas eran más desconcertantes de lo que podían imaginar los conquistadores. Eran, por tanto, los otros por antonomasia” (1983, s/p). La propia Sonia Montecino en *Sueño con menguante. Biografía de una machi* (1999) jugó a ser “otro yo” bajo el que se esconde el personaje de la narradora testigo: “como un espejo de la noche y tú te reflejabas” (1999, s/p), al mismo tiempo que intentó entrar en el mundo de lo “otro”, de lo “desconocido”, a través de este pasaje: “Refuerza la fantasía que tiene de si misma de ser pasiva, de no tener historia, de esperar que la otra le de plenitud, quedar transfigurada, convertida ella misma también en la otra” (1999, s/p). La iniciación de la joven narradora e identificación con lo “desconocido”, es decir, con lo “otro”, le va a resultar imposible por

motivos culturales, pues al final cada una sigue su camino: “se han agotado nuestras fuerzas para estar juntas” (1999, s/p). Sin embargo esta le aporta una visión diferente de entender el mundo, y lo más importante es que le ha ofrecido una historia hasta ahora desconocida.

Las circunstancias encaminan a Reuque a asimilar la cultura dominante, más que por convicción personal por imposición socio-política, y decide que nunca es tarde para luchar por el movimiento Mapuche. En este momento toda su existencia gira en torno a su activismo como dirigente Mapuche y a su posicionamiento claramente feminista, frente al marcado machismo que empaña generalmente a estas comunidades, pues la historia oficial construida sobre América Latina es una historia de machos, de blancos y de militares:

No es una cuestión de orgullo Mapuche, sino que es orgullo de mujer: yo siempre he pensado que no debe ser florero la mujer en general. Las mujeres pensamos, actuamos y generalmente trabajamos más que el hombre, y la sociedad en su conjunto debe reconocer los hitos que la mujer ha marcado. No podemos estar todavía pensando que la mujer es inferior al hombre. Yo creo que la mujer Mapuche ha mostrado su claridad y su fuerza en los momentos más difíciles: de parto, de guerra, usurpación de tierras, accidentes, muertes. Es el pilar fundamental de la educación de la familia, entre los indígenas de generación en generación, manejando el conocimiento de la naturaleza en general, y especialmente de los poderes de curación que tienen cada una de las yerbas y plantas naturales. Hay que reconocerle los valores a toda mujer, pero especialmente a las mujeres indígenas por la enseñanza de las tradiciones, de la identidad, de la cultura que ellas tienen. Una líder Mapuche no puede estar solamente de adorno, porque así como llevan su cultura puesta, la llevan también en su interior. Son las grandes personas que tienen una ligazón espiritual, intelectual con su medio (2002, p. 292).

Según Reuque aún queda mucho trabajo que hacer con las mujeres, empezando por concientizarse ellas mismas de que es necesario formar un gran colectivo de mujeres que luchen por sus interés en el movimiento Mapuche y en el movimiento de mujeres en general, ya que la Ley Indígena 19.253 no recoge en ninguno de sus artículos el camino que estas deban seguir. Al igual que Reuque, Domitila Barrios (una mujer de la mina, revolucionaria y activista) también realiza sus primeras incursiones en organizaciones femeninas hasta convertirse en una verdadera líder en defensa

de los derechos de la mujer: “Ella estaba recorriendo la América Latina, buscando líderes femeninas (...). Le gustó mi charla y me dijo que era necesario que todo lo que yo sabía lo participara al resto del mundo” (1980, p. 216). Por tanto, Reuque dice que nunca habrá un verdadero desarrollo sino existe la verdadera participación de la mujer, ya que las comunidades la conforman en más de su mitad, mujeres. Reuque se encarga así de promover los valores y el rol de la mujer más allá de sus fronteras personales, familiares y comunitarias, donde queda clara la carga que la mujer sufre permanentemente frente al hombre. A través del testimonio de Domitila Barrios, una mujer minera de ascendencia indígena, también tenemos constancia de la situación de la mujer frente al hombre:

Pero a las mujeres como a nosotras, amas de casa, que nos organizamos para alzar a nuestros pueblos, nos apalean, nos persiguen (...) no sabían, como nosotras, lo que es levantarse a las 4 de la mañana y acostarse a las 11 ó 12 de la noche, solamente para dar cuenta del quehacer doméstico, debido a las falta de condiciones que tenemos nosotras (1980, p. 226).

Por tanto, Reuque trata de ampliar la perspectiva de una sociedad convencionalmente patriarcal cuando se posiciona al frente de su familia como madre soltera, siendo ella la mayor y dejando a su marido en un discreto segundo plano: “[...] y que después llegó Juan y también se metió en la conversación, ¿ah? Aunque él, muy resbaloso, no quería complicarse y aparecer demasiado” (2002, p. 310). También hace alusión a esto, cuando dice:

Pero hemos sido discriminados en nuestra vida afectiva de pareja, porque él es menor que yo, porque yo soy mayor que él, porque fui madre soltera en mi época de estudiante, también por tener el rol de mujer dirigente, con una movilidad bastante clara a nivel de comunidad, de región, de país, con algunos marcados viajes internacionales. Muchas veces son circunstancias difíciles, vistas desde el punto de vista de las relaciones históricas en el pueblo, porque hay un marcado machismo expreso hacia afuera (...) El casarse con una mujer dirigente no es fácil, no ha sido fácil vivir en pareja. Como lo he dicho en otras oportunidades, somos como la oveja negra, hicimos algo que no estaba en la estructura de las mentalidades de la sociedad nacional o sociopolíticas en que nos desenvolvemos los dos, ni está en la estructura mental ni las costumbres de la propia comunidad Mapuche” (2002, pp. 299-301).

Florencia Mallón desde el comienzo siente que su proyecto resulta muy ambicioso porque es prácticamente imposible aglutinar la cultura Mapuche en una única verdad, cuando existe tanta diversidad cultural e histórica entre los Mapuches asentados en una y otra zona: “formas de vida condenadas a la extinción, meras supervivencias de un mundo que alguna vez fue multicultural, pero que ahora marcha hacia la homogeneización” (2007, p. 12). Reuque reconoce su desencanto por la disgregación de la organización, pero al mismo tiempo reconoce la necesidad de creer en la diversidad de esta gente. Un Artículo Constitucional recogido por la República Federal de Argentina²⁴ dice respecto a la diversidad de los pueblos Mapuches argentinos que debe reconocerse su existencia y fomentar su convivencia, a la vez que se respeten sus derechos:

Reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos, al respeto de su identidad y el derecho a la propiedad comunitaria de la tierra que tradicionalmente ocupan; a la educación intercultural bilingüe; a la personería jurídica de sus comunidades y a la participación referida a la gestión de sus recursos naturales y demás intereses que los afecten (1994, s/p.).

Reuque se ve obligada a acotar considerablemente el proyecto inicial para hacerlo viable, limitando su estudio exclusivamente a cuatro comunidades Mapuches, con todas las diferencias internas que entre ellas pueda existir. Estas comunidades son: región Pewenche (cercano a la frontera con Argentina), comunidad de Juan Catrilaf (al sur de Temuco), comunidad Lafkenche o de Nicolás Ailío (oeste de Temuco), y Chanco (más al sur de Temuco). Esta última es la comunidad de Reuque, donde su padre ejerce de lonko. Esto quiere decir que en toda comunidad Mapuche juega un papel fundamental la ubicación de esta en el terreno, pues no es lo mismo una

²⁴ Artículo 65, Inciso 17.

comunidad cercana a la carretera, a la cordillera o al mar, al igual que también es importante la calidad de la tierra, la orografía, las condiciones climatológicas, etc., así que cada comunidad va a poseer unas particularidades propias que las identifica.

Como en todo testimonio oral existen diferentes opiniones sobre la manipulación del texto oral al ser transcrito. En este caso Florencia Mallón dice que toda conversación oral siempre va a sufrir modificaciones al ser reproducida por escrito, pues no se tienen en cuenta otras muchas connotaciones que sólo pueden vislumbrarse en el texto oral y que tienen que ver con las expresiones de la cara, los tonos de voz, elementos gestuales y sonoros que pueden cambiar totalmente el significado de la frase en la reproducción escritural. Florencia Mallón prefiere hablar de obra dramática para referirse al testimonio, pues dice que es “un texto escrito para ser representado o grabado sobre un escenario, en vez de ser una narrativa textual” (2002, p. 25). Además, llega a admitir que cambia de lugar ciertas partes del texto para darle mayor coherencia cronológica narrativa al texto, e incluso temática. De modo que introduce ciertas preguntas en el texto original para darle mayor continuidad y flujo a los temas tratados. Esto significa que la postura adoptada por Florencia Mallón ante el testimonio de Reuque es más intervencionista de lo que resultan las intervenciones de otros investigadores como Escalante y Valderrama o Elisabeth Burgos.

En contraposición a esto tenemos el testimonio *Sueño con menguante. Biografía de una machí* (1999), donde Sonia Montecino si tiene libertad para hacer del testimonio algo personal: “No quería que fuera como el típico testimonio o historia de vida, donde está el puro relato del otro y no queda nada de quien lo escribió [...]” (1999, s/p). Sonia Montecino adopta esa postura intervencionista de la que hablamos y pretende introducir en su biografía una vertiente antropológica y otra literaria. El aspecto antropológico

es muy fácil de identificar porque cuenta con el discurso etnográfico del antropólogo Georges Devereux, el glosario mapudungun, etc.; mientras que el toque literario lo confecciona al introducir dentro de la novela testimonial a un narrador testigo conocido con el apodo de Colilonko, la cual resulta ser ella misma. La intervención de Montecino en esta Biografía es de tal magnitud, que se oculta bajo la figura de un personaje para reproducir el testimonio de vida de la Mapuche Carmela Romero Antiviril:

Y yo tomo extrañas notas y hago dibujos en el cuaderno de terreno que me regaló Pedro porque no se puede transcribir el acento con que Carmela dice rüfü, külle, pilmaiken y tampoco guardar sus gestos (1999, p. 159).

Secreto que, por lo demás sería inútil trasladarlos a otro idioma que no sea el que se aprende desde que se nace (1999, p. 164).

En mi bolso de mano llevo el cuaderno de contabilidad que me regaló Pedro hace tantos años, y en el que Carmela Romero vive a pesar de nuestros mutuos silencios (1999, p. 203).

Por tanto, resulta complicado hablar únicamente de biografía en el libro de Sonia Montecino, ya que se fusiona a la misma vez biografía y autobiografía, pues es autobiográfico el hecho de que Colilonko narre en primera persona todas las experiencias vividas con el pueblo Mapuche, pero también es biográfico el modo en que narra la vida que acontece a Carmela Romero Antiviril. Por tanto, Sonia Montecino desempeña el papel de biógrafa de Carmela Romero, aunque en ciertos momentos de la novela se reproduzcan testimonios autobiográficos documentados en primera persona por la propia Carmela Romero Antiviril: “Anota, colilonko, lo decía, porque ustedes no tienen memoria más que esas páginas que escribes para que mis pensamientos no se pierdan [...]” (1999, p 164).

Susan Foote considera que narradora y autora en este libro se fusionan en una sola persona. Además, dice que este libro ve la luz gracias a la insistencia de la propia Carmela Romero: “Yo soy el papel en que ella escribe

lo que quiere, lo que piensa que es posible trazar y borrar, lo que desea inscribir como mensaje y que yo transcribo ya sin preguntar” (1999, p. 160). Además, hay constancia de que Sonia Montecino y Carmela Romero se conocen desde hace años:

La génesis de este libro está en mi relación con Carmela, a quien conozco desde hace muchos años, pero nunca me atreví a pedirle que fuera informante (...) Pasaron muchos años hasta que un día ella me dice: (te he visto en los diarios (...) ¿y cuándo me vas a escribir un libro?²⁵ (1999, s/p).

Este hecho aclara el por qué las palabras que salen por boca de la joven narradora antropóloga son las de la propia Sonia Montecino, pues al final del libro Carmela concluye diciendo: “¿Dónde está mi libro (...) el libro en que te dije que escribieras mis sueños?” (1999, p. 211). Si la anónima narradora testigo realmente fuera la persona que recopilara los textos orales de Carmela Romero Antiviril, tendría que ser coautora del libro de Montecino tal y como otros antropólogos o investigadores han hecho con sus informantes, sin embargo no lo es.

Algunos ejemplos de investigadores encargados de incluir en sus libros a sus informantes como pieza crucial e indiscutible en la recopilación de textos orales son los escritores Carmen Escalante y Ricardo Valderrama. Estos sí consideran autores de su obra a Gregorio Condori Mamani y Asunta Quispe Huamán por tratarse de personas que cuentan su historia en su lengua originaria, el Quechua, aunque requiera la traducción correspondiente, momento en que los editores pueden hacer suyo el texto y por tanto sufrir ciertas alteraciones. Otro escritor que considera como autor de su obra al que recopiló los textos en mapudungun es José Ancán Jara, quien se encarga de reeditar el texto original de Tomás Guevara, *Las últimas familias y costumbres araucanas* (1912), para agregar como segundo autor a Manuel Manquilef. Esto

²⁵ Sonia Montecino, Entrevistada por Faride Zerán en Rocinante, julio, 1999.

quiere decir que, tanto el testimonio de Reuque como otros muchos testimonios que he mencionado en este trabajo, tienen en común el esfuerzo de sus editores por contar lo de adentro, es decir, el testimonio originario sobre las ficciones e intervenciones literarias de sus recopiladores:

[...] más útil sería una reflexión de lo difícil que es escribir y editar este tipo de texto donde uno está jugando con las palabras de otro que no tiene derecho a réplica. Mientras se reconozca una sola voz autorial, suprimiendo a la otra, no puede existir una voluntad real de diálogo, de encuentro, de hacer justicia.

En resumen, hay dos maneras de situar este libro, por un lado se puede ubicar en la serie de novelas chilenas que nos presenta una visión ficción alisada del mundo mapuche desde *afuera*, desde el lado chileno y donde se destaca la visión chilena. Por otro lado, se puede ubicar dentro de la serie de libros de testimonios orales que han sido transcritos y publicados por autores chilenos o extranjeros con algún esfuerzo para privilegiar el punto de vista de un pueblo originario y que incluyen textos como Pascual Coña, Tomás Guevara-Manuel Manquilef, Rosa Isolde Reuque y Condori-Quispe. Estos libros resaltan el testimonio oral, lo contado desde *adentro* por sobre las ficciones de sus recopiladores. De alguna manera *Sueño con menguante* sirve de bisagra o gozne entre estas dos series²⁶.

Borges utiliza una máxima muy acertada que sirve de ejemplo para poder entender el verdadero valor biográfico de la obra de Sonia Montecino, cuando dice: “Que un individuo quiera despertar en otro individuo recuerdos que no pertenecieron más que a un tercero, es una paradoja evidente. Ejecutar con despreocupación esa paradoja, es la inocente voluntad de toda biografía”.

Volviendo a la obra de Florencia Mallón, resulta evidente que el concepto de transculturación también servirá para definir a la editora del testimonio como vínculo necesario que da a conocer la cultura Mapuche al mundo occidental, ejerciendo una función más que mediadora, reveladora, ya que da a conocer al mundo occidental una voz hasta ahora silenciada. Sin embargo el papel desempeñado por Reuque encaja más con el concepto más arriba mencionado de “bisagra cultural”, e incluso yo diría que con el de mediadora, ya que es una de las pocas voces femeninas que reproduce su testimonio desde fuera hacia adentro, contaminada plenamente por la cultura

²⁶ El testimonio mapuche y la literatura chilena. CEME. Archivo-Chile. pág. 7

dominante. Esto significa que conecta ambos mundos al mismo tiempo que trata de asimilar el suyo para llevarlo a su vida cotidiana. Por otro lado estarían los que defienden una plena cooperación entre entrevistador y entrevistado en la construcción del texto narrativo, este es el caso de Alessandro Portelli. No debe confundirse esto último con colocar al entrevistador y entrevistado al mismo nivel o en igualdad de condiciones porque siempre van a existir unas diferencias históricas, culturales y sociales que los separan.

La columna vertebral de la comunidad Mapuche es la tierra, la cultura y la familia, y en torno a eso giran todas las inquietudes del pueblo Mapuche, pues sus dos grandes herencias son la tierra que es donde se puede desarrollar la cultura, los ritos, la religiosidad, el idioma y la familia como tal; y la educación, que es la que puede dar participación, desarrollo e integración a la cultura en sí. Así pues, para Reuque la familia va a ser importantísima y lo demuestra el hecho de que hable extensamente sobre este tema con su mediadora Florencia Mallón. Al parecer su familia materna proviene de una familia de caciques famosos, los Paillalef, quienes adoptaron una estrategia de mestizaje o asimilación de la cultura dominante, ya que se integran plenamente en la cultura Chilena, aunque manteniendo su origen y orgullo por la cultura Mapuche. Sin embargo, dice que su familia paterna, los Reuque, descienden del trabajador de un cacique, esto es, son personas humildes y trabajadoras. Por tanto, las relaciones humanas entre sus dos familias no fueron buenas por las diferencias sociales, y la que más lo sufrió fue su madre, pues sufre los celos de un hombre que siente que tiene una mujer que para el resto es superior a él. Esto quiere decir que está presente la diferencia de clase dentro de la cultura Mapuche, al igual que están plenamente asumidos ciertos valores patriarcales impuestos por la cultura dominante hace más de V siglos, cuando los colonos llegaron a estas tierras e impusieron sus valores a unas sociedades tribales agrupadas en comunidades. Sin embargo, las comunidades más puras

o que menos contacto han tenido con la cultura dominante presentan valores como la complementariedad entre hombres y mujeres, es decir, cada uno estaba dedicado a desempeñar un rol concreto y específico dentro de su comunidad. En definitiva, Reuque dice que de su madre hereda su labor multifacética pero sobre todo aprende a cocer; y de su padre aprende la fortaleza que tiene para superar cualquier tipo de obstáculo. De manera que logra combinar a la perfección dentro de su personalidad, la fortaleza de su padre con la capacidad polifacética de su madre.

A parte de su familia, Reuque habla de la importancia que tuvo en su vida el padre Francisco, pues le inculca unos valores que luego van a tener cierta repercusión en su posicionamiento feminista:

[...] me enfatizó siempre lo que yo podía ser. El día que él se vaya, me dijo también, si esa es su decisión, usted nació sola y sola ha podido vivir y sola tiene que seguir viviendo. Uno nunca sabe cuándo es el principio y cuando es el final, pero usted es capaz de sobrevivir en este mundo y tiene que asumir su realidad (2002, p. 277).

El padre Francisco también le inculca a Reuque el valor de unidad y de cooperación conjunta:

Nosotros como jóvenes logramos formar un grupo que fue originalmente de lucha por los Derechos Humanos, y nos escudamos bajo el nombre de la Defensa Civil. Participamos en muchas actividades, aprendimos a hacer trabajo voluntario. Yo le tomé el sabor al trabajo voluntario con la pala, con el azadón, en casa de otras personas. Salimos como grupo a hacer curaciones, a visitar gente, a llevar comida, a llevar ropa [...] (2002, p. 277).

Yo creo que Dios es el único que puede juzgar, pero yo lo vi más bien en el trabajo social, solidario, de crecimiento, de desarrollo. Yo trabajé con él en las comunidades cristianas de trabajo comunitario, construyendo casas, reparando caminos, en sanidad animal viendo cómo podían en la propia comunidad aprender a detectar fiebre, sarna, piojos; poner inyecciones; hacer curaciones [...] (2002, p. 278).

El único valor que Reuque dice no se le ha inculcado es el valor por su propia cultura, pues como no sabía hablar el Mapuche ni tenía conocimiento sobre su expresión cultural, no lo comienzo a valorar hasta que ingresa en el movimiento Mapuche en el año setenta y ocho. Es en este momento cuando

aparece en ella otra mirada distinta sobre la realidad Mapuche, ya no es la mirada que mira desde fuera los problemas de los Mapuches, sino que ahora quiere verlos desde dentro, aunque los mapuches nunca la vieron como a un miembro más de su comunidad:

Ese olor penetrante de gente que había caminado desde las cuatro de la mañana; ese bullicio donde todos hablan en Mapuche, un mapunzungun distinto al que uno pudiese escuchar acá; el ropaje característicos de hombres y mujeres que hacen de cintas, de rebosos, de vestidos coloridos; no sé, las mantas con el laboreado, el diseño distinto al de Cautín. Fue mi primer encuentro de nostalgia, entre desmayo, entre no saber si estaba adentro o afuera del pueblo. Fue como visitar otro país, otro mundo; eso fue uno de los grandes hitos de mi historia personal en el encuentro con mi pueblo (2002, p. 281).

Entonces a mí me pareció que yo encajaba pero no calaba, que era yo un poco la cara pública, pero que este proceso interno de los mapuches ellos lo vivían de la otra forma. Entendí con mayor claridad por qué de vez en cuando me decían cosas como esas, entendí con mayor claridad que ser Mapuche había que vivirlo y había que sentirlo, no tan sólo llevar apellidos, no tan solo ponerse ropa, ni tan solo decir, oye, yo soy dirigente Mapuche. Fue un terrible desafío para mí. Me acuerdo que en esa oportunidad me vine pensando que todo había llegado hasta ahí; pero, hasta aquí llegué, ¿o tengo que conocer mucho más? (2002, p. 282).

Reuque comienza su labor como dirigente en la Democracia Cristiana, formando a comunidades cristianas del campo, es decir, comunidades transculturada. Luego pasa a dirigir una organización Mapuche, la Nehuen-Mapu, que agrupa a una serie de comunidades Mapuches. De esta manera deja de ser vista como una persona individual que lidera una serie de comunidades y pasa a convertirse en un todo colectivo bajo el término Nahuel-Mapu. Cuando forma parte de la Ad-Mapu todo fue muy bien, hasta que abandonó el concejo y comenzaron a conocerse casos de corrupción con el dinero de las becas destinadas a los estudiantes, es decir, altos cargos dentro del concejo de la comunidad se estaban apropiando indebidamente de ese dinero. Por tanto, la organización madre compuesta por los Centros Culturales Mapuches de Chile, después de convertirse en la Ad-Mapu, será sustituida por distintas organizaciones en los años 1985 y 1986. Esto genera que una única

organización con diversidades internas se fragmente debido a la afluencia de distintas formas de pensar, surgiendo así organizaciones conservadoras, progresistas, sindicatos, oenegés, etc. A su vez cada uno de estos sindicatos u oenegés defienden unos intereses particulares y bien distintos, que hace que se pierda un todo colectivo que respete la diversidad de los pueblos mapuches. A pesar de esto, la dirigencia en distintas organizaciones por parte de Reuque hace que aprenda cosas valiosas como, por ejemplo: “el primer derecho humano es que al respetar al otro hay que respetarlo en su integridad. El que quiera ser un dirigente capaz tiene que partir por eso; o lo segundo que yo he aprendido es que no todo lo que uno escuche es la verdad absoluta” (2002, p. 283).

Además Reuque no se ve en la necesidad de aprender el español, idioma que ya habla y muy bien por la fuerte influencia que la cultura dominante ha ejercido sobre ella, sino de aprender la propia lengua de sus antepasados para comunicarse con su propia cultura y así ejercer su labor como activista: “Yo no sabía hablar Mapuche, me costaba, mi familia no había hablado en Mapuche” (2002, p. 108). Esto demuestra el alto grado de transculturación y asimilación de la cultura dominante por parte de Reuque, hasta el punto de que su pueblo la considere sin identidad Mapuche y la vea como a una más del mundo occidental. De modo que Reuque llega a sentirse perdida entre dos mundos o fronteras culturales: “[...] habitar, dolorosa y contradictoriamente la frontera entre distintos mundos sociales y culturales” (2002, p. 29). La propia editora de la obra, Florencia Mallón, dice también padecer las secuelas de este concepto al reconocer que pese a ser chilena y haber pasado casi veinte años fuera de Chile bajo la influencia de otras culturas, ya no pertenece a ninguna parte y ha perdido su identidad. Otra particularidad transcultural de Reuque es la asimilación plena de la religión católica, pues lleva a cabo toda su acción activista en Chile al amparo de la

Iglesia Católica. Este hecho lo cuestiona duramente su pueblo Mapuche, quienes cada vez más se identifican menos con ella: “Son también las contradicciones de la vida, que algunos dicen, que tú no puedes ser cristiana y Mapuche. Eres de mente dominada –y agrega- Yo diría que no, que es algo que le da fuerza a uno” (2002, p. 204).

La Ley indígena 19.253 es la primera que vela por los intereses propiamente indígenas, aunque no ha sido respetada por el cuerpo legal que rige el Estado chileno, pues el nuevo sistema económica capitalista neoliberal globalizado donde el poder absoluto recae sobre “Don Dinero” se encuentra por encima de este cuerpo legal y atenta contra los Derechos Humanos y los Derechos de los Indígenas en particular. Esto quiere decir que la corrupción se esconde detrás de ese nuevo sistema que llamaremos neoliberal. Así pues, el gobierno no reconoce la cultura Mapuche como un todo único y trata de asimilarla, aunque esta asimilación no convenga ni a los indígenas ni a la cultura dominante, ya que se pierde la riqueza cultural que los indígenas tienen. En definitiva, con esta globalización que estamos viviendo los pueblos indígenas pierden aún más su identidad. Además, esta Ley no cuenta con ningún artículo que defienda los derechos de la mujer, sino que la emplaza a coordinarse con otras entidades para tratar este tema, y no es considerada del todo un instrumento legal que responda a los intereses exclusivamente indígenas. El pueblo indígena ve en esta Ley una Ley del Estado y no del pueblo en sí, empezando porque no contempla en ninguno de sus artículos el derecho al suelo y al subsuelo. Por tanto, a pesar de esta Ley sigue habiendo desplazamientos indígenas, un caso particular es el de los pewenches, quienes se ven obligados por la empresa transnacional a desplazarse a cordilleras con más de medio metro de nieve en invierno, y a sobrevivir en condiciones infrahumanas. Esta empresa sólo busca explotar los recursos naturales del Alto Bío-Bío, y así queda demostrado en el siguiente fragmento:

A través de la Ley Indígena se están recuperando tierras indígenas, pero por otras leyes el mismo Estado le está quitando tierras a los indígenas en carreteras, en centrales hidroeléctricas, en explotaciones mineras, en todo lo que el Estado quiere. Si con una mano lo da y con la otra lo quita, ¿cómo puede creer el indígena en un estado democrático, si esta es la respuesta hacia ellos? Una de las excusas que se han dado sobre el caso Ralco, es que los pewenches no reclaman sus formas culturales. Los indígenas no tienen nada que escribir en ningún papel sobre su cultura; los indígenas viven la cultura, no tienen para que escribirla (...). Para la visión no indígena, la tierra no es más que un bien, es la tierra no más. Para los indígenas es mucho más que tierra, es la vida misma, va con el aire, el viento, el agua, los animales, los pajaritos, con los vivos y los muertos de la comunidad, sean hombres, sean mujeres, sean animales, sea lo que sea. (2002, p. 286).

III. 4. Diferencias y semejanzas entre los testimonios analizados.

El 40% de la población indígena en América Latina carece de acceso a los servicios de Salud. Un estudio comparativo en cinco países hispanoamericanos realizado por el Banco Mundial desvela que en la última década la situación de los indígenas sigue igual salvo en el campo de la Educación, ya que diecisiete países hispanoamericanos reconocen ya oficialmente el derecho de los pueblos indígenas a una educación intercultural y bilingüe. Sin embargo, los resultados educativos en las escuelas indígenas no son lo deseados debido básicamente a que esta educación intercultural no ha recibido los apoyos institucionales, técnicos, académicos y financieros necesarios, pues la capacitación de las maestras no es la adecuada y el currículo escolar no se ajusta a las necesidades y contexto cultural de los pueblos indígenas.

Las mujeres indígenas siguen siendo víctimas de discriminación y marginación en muchas partes de Hispanoamérica. La triple discriminación a la que están sometidas por ser mujeres, indígenas y pobres, resulta mayor en comparación con la del hombre indígena, pues este tiene mayores oportunidades económicas y políticas en materia de empleo, educación, servicios sociales, acceso a la justicia, acceso a las tierras y a otros recursos

productivos. Esto quiere decir que la mujer indígena sigue teniendo una amplia presencia en las migraciones de los jornaleros agrícolas y en el servicio doméstico, así como en otros servicios personales mal remunerados y poco protegidos. Además, son ya muchas las que están traspasando las fronteras y se están incorporando paulatinamente a la migración internacional, como es el caso de Rigoberta Menchú.

Son muchas las mujeres indígenas que denuncian prácticas discriminatorias hacia ellas en sus propias comunidades, tal es el caso de los testimonios analizados aquí. Algunas de estas prácticas son: los matrimonios forzados, la violencia doméstica, la violencia de niñas, la práctica de regalar las niñas a otras familias, el despojo de sus propiedades, el acceso limitado de la mujer a la propiedad de la tierra y otras formas de discriminación, supremacía masculina y patriarcalismo.

La mujer tiene pocas oportunidades de denunciar todos estos abusos ante la ley, y, cuando por fin lo hacen sufren el rechazo de su entorno familiar y comunitario. Sin embargo cada vez son más las que se han organizado para enfrentar esta situación de discriminación y violencia de género, adoptando un enfoque legal basado en los derechos humanos.

La Declaración Universal de la UNESCO (2001) afirma en su artículo 4 que la protección y defensa de la diversidad cultural es “un imperativo ético, inseparable del resto de la dignidad de la persona humana”, y el fomento de la diversidad cultural supone “el compromiso de respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos indígenas” (2001, s/p).

La temática de los derechos humanos de los pueblos indígenas es una preocupación relativamente reciente que se fue abriendo camino paulatinamente en el sistema internacional. En los años cincuenta del siglo pasado la Organización Internacional del Trabajo publicó un extenso estudio sobre la situación de los pueblos indígenas, y en 1957 su Conferencia General

adoptó el Convenio 107 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Treinta años después la OIT adoptó una revisión de este convenio, de manera que en 1989 propuso el Convenio 169 con el mismo título, considerado hasta ahora el único instrumento jurídico internacional vinculante sobre los derechos de los pueblos indígenas.

Durante los años setenta, la Subcomisión de Protección de las Minorías y la Prevención de la Discriminación de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU realizaron otro estudio sobre la situación de los pueblos indígenas, que dio lugar a la creación de un Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (GTPI) a principios de los ochenta. Lo novedoso de este grupo fue que invitó a las organizaciones indígenas del mundo a estar presentes en las sesiones anuales y a aportar sus propios puntos de vista. Esta presencia indígena en la ONU contribuyó a crear mayor conciencia entre los Estados miembros de la Comisión de Derechos Humanos sobre la situación de los derechos de los pueblos indígenas. Es así como a petición de la GTPI se propuso elaborar una declaración sobre los derechos de los pueblos indígena, declaración que tardaría casi veinte años en negociar todos y cada uno de sus puntos. Finalmente, esta Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas fue adoptada por la Asamblea General de la ONU en septiembre de 2007, al ganar por una amplia mayoría de 143 Estados miembros a favor.

Esta Declaración recoge por primera vez las aspiraciones de los pueblos indígenas del mundo y marca las medidas establecidas de ahora en adelante para la protección de los derechos humanos de las personas y las comunidades indígenas. Son un total de 46 artículos que cubre todos los aspectos relacionados con derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, ya incluidos en otros instrumentos internacionales de derechos humanos y trasladados al contexto específico de los pueblos indígenas.

Los derechos por los que han luchado durante tanto tiempo los pueblos indígenas emanan de las circunstancias históricas, sociales, políticas y culturales en las que estos derechos les fueron sustraídos y negados. En principio fueron circunstancias históricas como La Conquista y Colonización, pues primero con los descubrimientos llevados a cabo por los distintos imperios europeos, y luego con la colonización de tierras lejanas, se acabaría por destruir los pueblos indígenas. Esta destrucción de los pueblos originarios viene marcada por el despojo de sus riquezas y recursos, sometimiento de sus poblaciones a la explotación económica, desmantelamiento de sus formas de gobierno y subordinación a las del conquistador. Estos procesos discriminatorios y opresivos continuaron en muchas partes a pesar de la disolución de los imperios coloniales y la construcción de los Estados Nacionales. También sufrieron la prohibición de hablar sus lenguas originarias, quedando estas relegadas al ámbito familiar exclusivamente. El despojo de sus culturas y formas de vida aceleraron su asimilación por medio de políticas educativas, lingüísticas y culturales. Hay que decir que estas prácticas continúan en la actualidad con el despojo de sus tierras y recursos, como apreciamos en los hechos denunciados por Rigoberta Menchú y Rosa Isolde Reuque Paillalef.

Por tanto, la lista de atropellos y agravios a los que han sido sometidos los pueblos indígenas por parte de los imperios coloniales primero, los Estados Nacionales y los evangelizadores religiosos después, y más recientemente las grandes empresas transnacionales, es larga y devastadora. Frente a esta terrible historia de opresión, los pueblos indígenas se han ido organizando y desde sus respectivos países e incluso desde el ámbito internacional, como les ocurriera a Rigoberta Menchú y Rosa Isolde Reuque Paillalef, han luchado incansablemente por el reconocimiento de sus derechos y el respeto a su dignidad individual y colectiva. Sin embargo no siempre lo

han conseguido y han sido víctimas de todo tipo de discriminaciones, sobre todo la mujer y los niños indígenas.

Es por todas estas razones que La Declaración adoptada por La ONU adquiere relevancia para la protección internacional de los derechos humanos de los pueblos indígenas. Su efectiva implementación requiere no solo que los Estados miembros adopten nuevas leyes sino que modifiquen otras para garantizar las políticas, programas sociales y económicos en el desarrollo de los derechos humanos individuales y colectivos de los pueblos indígenas. Los derechos humanos tienen que ser atribuidos a toda persona, sin distinción de edad, sexo, raza, nacionalidad o clase social. Sin embargo hay una gran brecha entre lo que dice la norma y lo que se hace. Las reglas del ordenamiento social responden a patrones socioculturales, de manera que la concepción y aplicación de los derechos humanos es concebida desde sus inicios en clave masculina, colocando al hombre como centro del pensamiento humano, del desarrollo histórico y como único protagonista de la historia de la humanidad.

Este enfoque paternalista hace que los derechos de la mujer fueran pensados como algo específico e inherente a una minoría sobre el poder de la amplia mayoría. Esto provocó la exclusión histórica de las mujeres y la invisibilización de las diferencias, diversidades, especificidades y necesidades de esta población. La discriminación que ha sufrido la mujer ha formado parte de la historia de la humanidad, como ya anunciamos en el capítulo II de este trabajo, y utilizar la perspectiva de género permite entender por qué la declaración de los derechos humanos contempla ampliaciones conceptuales y reconocimientos explícitos de los derechos de las mujeres. Es por todo esto que venimos hablando que la declaración y el plan de acción de La Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos, adoptado en Viena, en 1993, señala que “los derechos humanos de la mujer y la niña, son parte inalienable e indivisible de los derechos humanos universales”, del mismo modo que se

debe garantizar la plena participación de la mujer en condiciones de igualdad (en la vida política, económica, social y cultural), y la erradicación de todas las formas de discriminación basadas en el sexo por parte de la comunidad internacional.

La aplicación de una perspectiva de género ha permitido el reconocimiento internacional sobre la discriminación que sufre la mayoría de las mujeres en el mundo, y particularmente las mujeres indígenas o pertenecientes a ámbitos rurales. Es por ello que existen instrumentos internacionales de derechos humanos que toman como punto de partida esa desigualdad histórica entre hombres y mujeres, reconociendo específicamente los derechos de las mujeres. Por tanto, esta aplicación de la perspectiva de género enriquece la manera de mirar la realidad y de actuar sobre ella, pues en materia de derechos humanos permite detectar mejor la especificidad en la protección que precisan quienes sufren desigualdad o discriminación.

La Comisión Económica para América Latina en el año 2003 saca un Anuario Estadístico donde censa la población hispanoamericana en 549.999.000 personas, de las cuales 281.183.000 son mujeres. Esto quiere decir que más de la mitad de la población regional la conforman mujeres, un total del 51%, a su vez la mitad de esas mujeres se encuentran en situación de pobreza. Recientemente, La CEPAL ha expresado que “en el 2002, alrededor de la mitad de las mujeres mayores de 15 años de edad no tenían ingresos propios, mientras que solo cerca del 20% de los hombres se encontraban en tal situación” (2004, s/p). Esto ilustra con claridad como la pobreza afecta a las mujeres particularmente, y en este contexto concreto observamos un impacto de las migraciones femeninas transfronterizas en toda la región hispanoamericana. De manera que la nueva migración de tipo económico se sitúa bajo un marco de nuevos patrones migratorios donde hay una reciente y creciente presencia de mujeres en esos desplazamientos.

Respecto a la educación hay una mayor presencia de mujeres que acceden a un sistema educativo, tal y como lo señala La CEPAL:

Es necesario contrastar este logro con la persistencia de discriminaciones en el mundo del trabajo y en la vida familiar, factores que explican por qué, pese a la existencia de una fuerza laboral femenina cada vez más educada, las mujeres siguen mostrando mayores tasas de desempleo y percibiendo menores ingresos que los hombres. Incluso en aquellos grupos de mujeres que acceden a empleos de alta calificación existen brechas salariales que sólo pueden atribuirse a los efectos de la discriminación (2004, s/p).

Esto quiere decir que el absentismo escolar es menor entre las niñas que entre los niños, motivado por una situación de desventaja en el mundo social y laboral. Además progresan favorablemente, excepto en las zonas rurales donde las mujeres tienden a abandonar la escuela más temprano.

En lo que a salud se refiere, La CEPAL añade:

Las cifras sobre mortalidad materna son ciertamente el mejor indicador de la desigualdad que impera en la región. La persistencia de este mal en un número importante de países exige tener presente la imperativa necesidad de que el reconocimiento de los derechos reproductivos de las personas y, particularmente, el impacto de estos derechos sobre la autonomía de las mujeres, sean considerados en la agenda regional. La corresponsabilidad masculina en lo que toca a las altas tasas de fecundidad femenina, el embarazo adolescente, la transmisión de enfermedades sexuales y el SIDA obligan a abordar este debate desde una perspectiva integral e integradora (2004, s/p).

Si hablamos de política debemos decir que la participación de la mujer en este campo ha aumentado en los últimos años, aunque todavía se sitúa por debajo del 30% según estadísticas de La CEPAL.

En definitiva el balance que hace La CEPAL (2004) en materia de equidad de género para los países hispanoamericanos, reconoce grandes logros pero al mismo tiempo señala que hay que superar grandes desafíos. Algunos de esos logros y desafíos son:

- Conseguir importantes cambios institucionales, pero a la vez hacer cumplir la ley. Es necesario fortalecer los mecanismos que se requieren para el cumplimiento de la ley y para la construcción de

una cultura institucional que propicie el objetivo de eliminar la discriminación y la desigualdad.

- Desarrollar una legislación específica en materia electoral, que permita una mínima participación política de las mujeres.
- Construir organismos e instituciones que defiendan los derechos de la mujer, aunque existen aún recursos insuficientes para un desempeño eficaz.
- Conseguir una mayor institucionalización de las políticas públicas e instrumentos de transversalización de la perspectiva de género, así como el aumento de la participación de organizaciones de mujeres en el quehacer público. Sin embargo sigue siendo necesario que las políticas que promueven la igualdad y no discriminación tengan carácter de política de Estado e involucren a todas las instituciones públicas.

Ante todo este panorama, el número de testimonios de mujeres indígenas es cada vez mayor, y en los últimos años ha existido un aumento de estos testimonios, sobre todo a partir de la década de los setenta. La función de la mujer hispanoamericana se reduce básicamente al ámbito doméstico, pero insatisfecha con el papel que le ha tocado cumplir en la sociedad, lucha por sus derechos y en su lucha se convierte en testigo de numerosas experiencias que necesita compartir con el mundo entero. Así, es como van apareciendo numerosos testimonios de mujeres indígenas y de ascendencia indígena de todos los rincones de Hispanoamérica, centrándonos principalmente en los testimonios indígenas de Rigoberta Menchú con *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983); Asunta Quispe Huamán, incluida en el libro que lleva por título *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* (1977); y Rosa Isolde Reuque Paillalef con su autobiografía *Una flor que renace:*

autobiografía de una dirigente mapuche (2002). Además, merece ser mencionado el testimonio no indígena de Domitila Barrios '*Si me permiten hablar*'. *Testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia* (1980), por su carácter femenino, independiente, fuerte, luchador y denunciante que tanta relación guarda con los testimonios de Menchú y Reuque.

Todos estos testimonios aportan las vivencias de mujeres fuertes que luchan por sus derechos. En el caso de Domitila Barrios desde el Comité de Amas de Casas de S. XXI, Rigoberta Menchú desde el Comité de Unidad Campesina, Asunta Quispe Huamán desde un casi invisible segundo plano y a la sombra del hombre, e Isolde Reuque Paillalef desde la dirigencia de movimientos mapuches y feministas en Chile. Como he dicho, el testimonio de Domitila Barrios se relaciona con otros testimonios autobiográficos de mujeres indígenas, principalmente con el de la guatemalteca Rigoberta Menchú, quien muestra una visión muy particular del conflictivo ámbito guatemalteco de los años setenta y ochenta, pues su experiencia de vida, al igual que la de Domitila Barrios, es asimilada por una comunidad marginada y oprimida por el poder. Menchú va más allá y dice hablar no sólo en nombre de su pueblo sino de todos los indios de América desde que América fuera descubierta hace cinco siglos.

Resulta paradójica la localización de Rigoberta Menchú e Isolde Reuque Paillalef durante sus respectivas entrevistas, pues Menchú se encuentra a varios miles de kilómetros de su tierra natal cuando se entrevista con Elisabeth Burgos, y sin embargo la visión que ofrece es la de un testimonio desde adentro hacia afuera; mientras que Reuque se encuentra en Temuco, Chile, y muchas de las entrevista llevadas a cabo con Florencia Mallón tienen lugar en su propia comunidad, y pese a esto ofrece una visión desde fuera hacia adentro. La visión que muestra Asunta Quispe es desde y para dentro de su propia comunidad porque nunca antes ha salido fuera, y habla desde un

punto de vista puramente local, sin ninguna pretensión de hacerse oír a otro nivel que no sea el regional.

En el caso de Menchú su experiencia de vida esta integrada dentro de una comunidad marginada y siempre oprimida por el poder, tal y como lo plantea al comienzo del relato:

Me llamo Rigoberta Menchú. Tengo veintitrés años. Quisiera dar este testimonio vivo que no he aprendido en libros y que tampoco he aprendido sola ya que todo lo he aprendido con mi pueblo (...). Mi situación personal engloba toda la realidad de mi pueblo (1992 [1983], p. 21).

No cabe duda de que el testimonio autobiográfico de Rigoberta Menchú se afiance en un “ethos” comunitario, pero en esta ocasión la voz testimonial no es la de una indígena monolingüe que restringe su testimonio al ámbito local como ocurre con Quispe. Al contrario, Rigoberta Menchú proyecta su relato desde el nivel local al ámbito nacional e internacional con la finalidad de universalizar su testimonio. Su voz mediadora será en primera instancia denuncia de los males que afectan a su comunidad, con la que dice identificarse, para convertirse en voz rebelde frente a la represión genocida guatemalteca que se cobró la vida de casi doscientas mil personas, la mayoría indígenas mayas. En este contexto, la pérdida de sus parientes más cercanos se presenta como una experiencia común, casi cotidiana en el holocausto de la guerra civil de Guatemala, particularmente intensa en la década de los ochenta.

Una similitud que encontramos entre Menchú y Reuque es que ambos testimonios ocultan cosas o se callan cierta información que no llega al interlocutor, por ejemplo, así lo hace saber Florencia Mallón en la siguiente puntualización:

Mientras escribo me acuerdo del comentario de Isolde, hecho entre risas en Junio de 1997, cuando me recordó públicamente que mucho de lo que aprendió en relación a mis visitas a su comunidad fue en las conversaciones que se dieron una vez que yo ya me había ido (2002, p. 30).

En el caso de Menchú, Doris Sommer (1991) habla de lo que calla en un artículo que tituló “Rigoberta’s Secrets”. Aquí habla por primera vez sobre el concepto de secreto para referirse a lo que Menchú decidió callar. El antropólogo norteamericano David Stoll (2002) va más allá y no sólo habla de lo que Menchú calla sino de cierta información que altera a su conveniencia, teniendo en cuenta su ideología claramente revolucionaria. Esto repercutirá en la autenticidad del testimonio, que se ve empañado por una serie de afirmaciones falsas:

Según el reciente libro del antropólogo norteamericano David Stoll, no solamente calló, sino que mintió; sobre su falta de educación formal (habría sido becada hasta el octavo grado en un colegio de monjas); sobre su experiencia trabajando en las fincas de café (no podría haber ido en los años en que estuvo becada); sobre las luchas de su padre (los conflictos de tierra habrían sido entre familiares indígenas, y no con terratenientes ladinos, y Vicente Menchú no habría sido fundador del Comité de Unidad Campesina o CUC); sobre las operaciones del ejército y de la guerrilla en su región (el ejército solamente habría entrado una vez que la guerrilla asesinó a dos terratenientes locales (2002, pp. 31-32).

Esta alteración de los hechos abre un debate sobre la objetividad del género testimonial, que cada vez se reconoce más como un texto literario alejado de cualquier método científico riguroso y objetivo. Este distanciamiento da lugar a una nueva corriente denominada posmodernismo o posestructuralismo. Habría que delimitar entonces lo que es el testimonio como género literario y el testimonio como resultado de un trabajo etnográfico o estudio de terreno. Esto es lo complicado porque hasta ahora todo testimonio como género literario se reconocía como etnográfico, es decir, texto oral de denuncia social, política e ideológica que desde una perspectiva colectiva expone las vivencias de toda una comunidad a través de la voz de un sujeto subalterno. Solo el componente indígena podría diferenciar un testimonio de otro, puesto que la mayor parte de los testimonios de vida etnográficos son relatados por sujetos subalternos indígenas. Cabe decir que a pesar de las múltiples alteraciones en el testimonio

de Menchú, el propio Stoll lo reconoce como la verdad de toda la comunidad indígena guatemalteca reprimida por una dictadura militar. Así pues, estamos ante un nuevo tipo de testimonio de denuncia más moderno y que podría llamarse testimonio etnográfico postmoderno, aunque a simple vista el testimonio como género literario parezca un término irreconciliable con el de etnografía. En este punto podemos encontrar ciertas diferencias entre el testimonio de Reuque y Menchú, pues el de Reuque es un trabajo antropológico a largo plazo, mientras que el de Menchú parece más apresurado:

Isolde Reuque dictó su testimonio en su país y región de origen, frente a un movimiento indígena en retirada. Fui testigo y secretaria mientras ella ordenaba sus experiencias durante veinticinco años de activismo político, primero en el movimiento de derechos humanos y en las comunidades cristianas, luego como miembro fundador del movimiento Mapuche de los años '70s y '80s. Fue capaz, en un momento histórico distinto, de ser honesta y crítica frente a las divisiones y los problemas internos, y frente a las dificultades de organizar un movimiento feminista al interior del movimiento y del pueblo Mapuche. En este sentido, su testimonio es crítico y reflexivo, mientras que el de Menchú era denuncia políticamente urgente (2002, p. 39).

Es más que evidente en el análisis de uno y otro testimonio que Reuque innova al ir un poco más allá de la simple denuncia social y de la que considera su única verdad, para comprometerse sinceramente con una cultura sobre la que reflexiona profundamente desde afuera, aunque en muchas ocasiones se encuentre adentro de la comunidad donde se entrevista con Florencia Mallón. Sin embargo Menchú denuncia desde adentro como una más de la comunidad, a pesar de que su entrevista con la editora tienen lugar a varios miles de kilómetros de Guatemala, en París. Pese a las diferencias de localización, Menchú y Reuque tienen en común que han participado en la misma caminata indígena por Europa, en 1992, y ambos testimonios se encuadran en un contexto político complicado y de transición. Sobre esto, Florencia Mallón le comenta a Reuque: “Cuando se traduzca tu libro al inglés

-le dijo- en Estados Unidos te van a llamar La Rigoberta Menchú Chilena. Es importante que empieces a reflexionar sobre lo que podría significar esta comparación” (2002, p. 31).

Por norma general la autenticidad del testimonio o el grado de objetividad se relaciona más con los testimonios de mujeres, porque hablan desde la experiencia de todo un pueblo, por lo que su voz se torna más espiritual y cultural; frente a las historias de vida de los hombres que tienden a recrear una historia más personal desde una posición privilegiada. En este sentido hay más testimonios de mujeres contruidos desde un enfoque subjetivo y poco auténtico, como son los casos de Reuque y Menchú, personalidades destacadas y grandes dirigentes políticas dentro de sus respectivas comunidades. Pienso que la única que aporta un testimonio auténtico y liberado de cualquier tipo de ideología es Asunta Quispe, ya que habla un sujeto totalmente subalterno, ubicado en todo momento en un discreto segundo plano y a la sombra de las decisiones y acciones del hombre. En definitiva, esta objetividad de la que vengo hablando y que necesariamente se debe asociar más al testimonio femenino porque trata aspectos cotidianos comunitarios, también se puede aplicar a la biografía novelada de Sonia Montecino, aunque en este caso la mediadora escogida para transmitir la cultura no es Mapuche. Reuque rechaza rotundamente este tipo de mediación para dar a conocer una cultura porque cree que la cultura en sí sólo la puede expresar una indígena, aún en el caso de que esta se encuentre transculturada. Sin embargo también es cierto que toda objetividad se ve necesariamente empañada por el mayor o menor grado de contacto con la cultura dominante:

Como mujer y como Mapuche transculturada que tuvo que encontrar el camino de regreso a su propia cultura, Isolde comparte una perspectiva compleja sobre la belleza y la jerarquía de las prácticas políticas y culturales Mapuche (2002, p. 40).

Otras diferencias que encontramos entre el testimonio de Asunta Quispe e Isolde Reuque, es que Asunta habla desde una posición de sometimiento y sumisión respecto a la figura del hombre, valores inculcados por la propia sociedad que la rodea, y más concretamente por su madre: “[...] Pues mi mama vino hasta el Cuzco, a decirme que debía seguir viviendo al lado de mi marido, para no estar sufriendo sola [...]” (1977, p. 109). También una de las mujeres a las que sirve, María Pérez, dice al respecto: “Si te has metido con este hombre, como mujer cristiana al lado de él tienes que morir o vivir” (1977, p. 101). Sin embargo los valores que le inculcan a Reuque son justamente los contrarios, es decir, le inculcan la fortaleza para valerse por sí sola sin necesidad de depender de nadie “[...] usted nació sola y sola ha podido vivir y sola tiene que seguir viviendo” (2002, p. 277).

Otra diferencia respecto al testimonio de Quispe es que su testimonio no está contagiado por la lengua dominante, pues se ve incapaz e imposibilitada a aprender la lengua española, por lo que su relato oral proviene de su propio mundo indígena en convivencia con la cultura dominante. Sin embargo Menchú aprende la lengua española desde hace tres años y a su vez se contagia de esa cultura para ofrecer su testimonio, pues considera que de esa manera llegará a un mayor número de audiencia. Menchú piensa que su voz y su palabra son la única arma para salir de la cárcel y del aislamiento lingüístico en el que los indios de América se encuentran de forma voluntaria, para preservar lo que queda de su cultura. Reuque también habla a la perfección la lengua española y se siente completamente integrada en la cultura dominante, desde la que trata de reinventarse para rescatar lo que fue y es su cultura.

Como ya he mencionado más arriba, Menchú y Domitila Barrios forman parte de organizaciones sindicales. Domitila Barrios del “Comité de Amas de Casa de S. XXI” y Rigoberta Menchú del “Comité de Unidad

Campesina”. Además ofrecen un testimonio ideológico y político heredado de sus respectivos padres (dirigentes políticos que participaron y formaron parte importante de sindicatos, asociaciones y manifestaciones, en defensa de los derechos humanos de sus respectivas comunidades). La diferencia, básicamente, entre el testimonio de Domitila Barrios y las tres indígenas tratados más ampliamente en este trabajo, radica en que esta no es indígena sino de ascendencia indígena.

Todos los textos orales de mujeres indígenas o no indígenas que he mencionado en este trabajo no son propiamente autobiografías porque detrás está la figura de antropólogos, traductores y entrevistadores que trasladan estos textos al papel, por ejemplo: el relato oral de Rigoberta Menchú es mediatizado por la antropóloga Elizabeth Burgos Debray, el de Domitila Barrios Chungara por Moema Viezzer, el de Asunta Quispe Huamán por Ricardo Valderrama y Carmen Escalante, y el de Reuque Paillalef por Florencia E. Mallón. A pesar de que existen estos mediadores en el discurso, creo que se deberían considerar autobiografías propiamente dichas porque la función que ejercen estos antropólogos o traductores es la de simples vehículos receptores de información autobiográfica trasladada al papel, digamos que son un mero instrumento de impresión. Está también la visión de quienes consideran que son algo más que un simple instrumento de impresión, puesto que el paso de la oralidad a la escritura implica utilizar un determinado código propio de la cultura dominante frente a la enunciación verbal de la cultura de origen, pues en un momento dado en el texto pueden interactuar dos sujetos distintos situados en uno y otro lado de la frontera cultural, ámbito fronterizo que Galván ha definido como “un espacio cultural donde se llevan a cabo múltiples expresiones que se caracterizan por la hibridez y la multiculturalidad” (2002, p. 22). Para defender el aspecto autobiográfico me remito a las palabras de Domitila Barrios, cuando dice en

una parte de su testimonio: “Así como está el libro es mi verdadero pensamiento actual y la expresión que yo quiero darle [...]” (1980, p. 5).

Hay una clara relación entre todas las mujeres que en este trabajo ofrecen su testimonio de vida, y que tiene que ver con su identidad. Una identidad que está marcada por lo que han vivido en sus respectivas comunidades desde niñas, cuando la propia comunidad y sus madres por ser mujeres, e incluso ellas mismas, proyectan un mundo interno marcado en general por la baja autoestima, inseguridades, enojos, tristezas, violencia, historias de guerra y patriarcado, el cual ha sido tan fuerte que algunas creen que esa es su única realidad. Desde este enfoque hay que visionar como cada una de las testimoniadas ofrecen uno u otro estado del “Yo”, según las circunstancias políticas, sociales, ideológicas, etc.

Teniendo en cuenta esto último, Menchú y Barrios ofrecen en su testimonio un estado del “Yo” marcado por la rabia ante la injusticia, y reaccionan con resentimiento y rivalidad ante esa sociedad vertical excluyente que hace que aflore también un estado del “Yo” represor. Además, como ya hemos señalado en el epígrafe dedicado a Menchú, hay datos para creer que en el testimonio de esta existe una manipulación de la realidad porque le conviene, y esta manipulación surge desde su “Yo” adulto mentiroso. Por otra parte, Reuque Paillalef muestra un estado del “Yo” autosuficiente y comunicativo desde una perspectiva analítica de la situación político-social, e incluso ofrece un “Yo” sincero desde un punto de vista racional, sensible, creativo, perceptivo y dinámico. Sin embargo, Asunta Quispe aporta un testimonio completamente distinto y marcado por un estado del “Yo” machista, sacrificado, conservador, sumiso, inseguro, obediente, miedoso y dependiente. En definitiva, ofrece un testimonio contagiado de los valores patriarcales.

A pesar de la amplia tradición testimonial en Hispanoamérica, a la hora de teorizar sobre este género sirvieron únicamente de ejemplos dos textos de la novela testimonial: *Biografía de un Cimarrón* (1966) y *Me llamó Rigoberta Menchú* (1983). El primero de estos textos sirvió para conectar “las luchas heroicas de los esclavos y las guerras de La Independencia con la rebeldía de los barbudos de la sierra Maestra” (2006, p. 318). Además contaba con el respaldo de los trabajos teóricos de Miguel Barnet sobre la novela testimonial, y con la institucionalización del género por Casa de las Américas, la cual lo llamó a concurso en la categoría de “testimonio” en el año 1970.

Sin embargo, el segundo texto denuncia las violaciones a los derechos humanos de campesinos e indígenas de Guatemala, resultado de la guerra civil perpetrada en ese país por grupos paramilitares y guerrilleros. Además, la publicación del testimonio de Menchú coincidió con la época de las represiones militares de las diferentes dictaduras hispanoamericanas, motivo más que suficiente como para que lograra el éxito difusivo obtenido. Por tanto, el estudio del testimonio se concentró inicialmente en estas dos obras, canonizando así la variante de la novela testimonial desde la perspectiva ideológica de la lucha de clases.

Por norma general la literatura testimonial se desarrolla en países donde el mal ejercicio de la democracia se manifiesta, ya sea en violaciones a los derechos humanos que la clase más desfavorecida resiste, y en cuya resistencia se conforma la experiencia narrada, o bien en condiciones resaltantes del nuevo sistema capitalista que silencia a grupos culturales, sociales, genéricos o étnicos que, a partir de su subalternidad, construyen un discurso que busca deslegitimar o destruir la dominación ejercida. Esto ocurre con los testimonios de Menchú, Reuque, Barrios o Quispe, aunque donde mejor se aprecia la denuncia y concientización es en el testimonio de Menchú.

Los testimonios analizados en este trabajo operan como relatos de defensa de los derechos humanos para superar un estado de explotación, vejación o abandono de sociedades víctimas del capitalismo transnacional (piedra angular de la modernidad), aunque para Yúdice “su función más importante es servir de vínculo solidario entre diversas culturas” (1992, p. 226), mediante la denuncia y concientización. En dos de los tres testimonios analizados aquí se aprecia el mismo tipo de escritura de resistencia donde un testigo, víctima de la violencia oficial o subalternizado por los grupos dominantes, se alía a un intelectual con cierta sensibilidad social para que transcriba su relato de vida. El testimonio de Quispe es distinto porque su texto más que un discurso de resistencia parece un discurso de resignación y de aceptación, además de tratarse de una traducción. Así, los testimonios de Menchú, Barrios y Reuque, como formas de resistencia y lucha tratan de mostrar un camino conducente a la construcción de sociedades fundadas en sólidos pilares democráticos que eviten la repetición de violencia, horror y dolor.

Así pues, estos testimonios denuncian situaciones de subalternidad (cultural, étnica, social o genérica), esto quiere decir que la violencia ya no sólo está en lo físico sino también en lo simbólico, que se forja en un imaginario de relaciones que tienen lugar en un espacio/tiempo de la cotidianidad, y donde lo político se ocupa de dejar constancia de ello. De modo que la intención y el enfoque testimonial puede variar, pero conserva siempre un elemento común e inherente a este género, que es la denuncia de desigualdades que se manifiestan, ya sea como víctimas de violencia oficial o bien como alteridades excluidas y subalternizadas que han sido silenciadas y eliminadas de los discursos hegemónicos de la modernidad.

Por otro lado, en estos testimonios el informante pertenece a culturas populares y es afectado por relaciones de poder desfavorables como ya

señaláramos en el párrafo anterior. El informante habita un espacio geográfico colonizado en distintas dimensiones, y posee generalmente un grado de representatividad de su colectividad. De modo que para Beverley estos testimonios intentan “crear una imagen macrosocial partiendo de un caso individual” (1992, p. 44), donde el informante empatiza con un mediador o traductor que no es representativo del grupo hegemónico, es decir, presenta convicciones anticapitalistas que les hace empatizar rápidamente con el testigo de los hechos, promoviendo así las reivindicaciones de estos. Así pues, las luchas del subalterno se convierten también en sus luchas. Se trata por tanto de un intelectual ideológicamente solidario y de un testigo ideológicamente comprometido a ofrecerle su voz, y buscan compartir puntos en común.

Tal solidaridad ideologizada por ambas partes busca el reordenamiento de las relaciones sociales, y sobre esta premisa el testimonio ingresa a la institución literaria. La estética de la solidaridad se ha convertido en la “columna vertebral” del estudio del testimonio a partir de la variante textual canonizada. Sin embargo es necesario redefinirla desde su aplicabilidad a otros ámbitos o áreas, vinculándola a otras y nuevas circunstancias. Por ejemplo, pensemos en algunos testimonios indígenas hispanoamericanos divididos por área cultural. Así, para el área cultural quechua tenemos: *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* (Escalante y Valderrama, 1977), *Nosotros los humanos. Ñuqanchik Runakuna. Testimonios de los quechuas del siglo XX* (Escalante y Valderrama, 1992), y *Ciprian Phuturi Suni. Tanteo Puntun chaykuna valen. Las cosas valen cuando están en su punto de equilibrio...* (Espinoza, 1997); en el área cultural aimara tenemos: *Manuela Ari: an aymara woman's testimony of her life* (Briggs y Dedenbach-salazar, 1995), y *Toribio Bartolo. Testimonio de un aymara. Toribio Bartolo Qasmañapa* (Guzmán 2009); en el área cultural mapuche contamos con: *Lonko Pascual Coña ñi tuculpazugun. Testimonio de un cacique mapuche* (Coña, 2006) y *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche*. (Mallón, 2002); y en el

área cultural maya destacamos el tan mencionado y exaltado testimonio, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (Burgos, 1983).

Sin embargo los testimonios analizados aquí los hemos clasificado o dividido por zona geográfica: para la zona mesoamericana tenemos *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (Burgos, 1983); para la zona andina tenemos *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* (Valderrama y Escalante, 1977); y para la zona sureña tenemos *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche* (Mallón, 2002).

La estética de la solidaridad respondió a las necesidades de una época y fue instituida desde el concepto marxista de “lucha de clases”, estableciendo una única forma o perspectiva de lectura del género, que excluyó otros modelos de análisis, tales como son: la biculturalidad, la migración, la hibridez (Howard, 2005), la multiculturalidad (Rodríguez 2008), la “complicidad cultural” entre testigos y gestores (Gelles, 1996), “los usos y efectos del testimonio en las sociedades a las que pertenecen los entrevistados” (Zevallos, 1998), etc.

Algunos años más tarde John Beverley insinúa en varios pasajes de su libro *Subalternidad y representación* (2004), algunos de los orígenes de esta estética de la solidaridad:

Marc [Zimmerman] y yo estábamos comprometidos con el movimiento de solidaridad en Estados Unidos con Centroamérica, y como ambos éramos críticos literarios, encontramos sentido en tratar de combinar ese interés con las tareas del trabajo solidario (2004, p. 25).

En definitiva, lo que John Beverley hace es combinar los intereses teórico-literarios con las tareas del compromiso político con Centroamérica, mediante una solidaridad recargada ideológicamente. Este tipo de política de solidaridad es fácilmente identificable en el testimonio de Menchú, no tanto en los otros dos testimonios, y por ello Beverley afirma:

Literature and Politics fue el fruto de esta experiencia; intentaba ser una contribución teórica a la práctica de la revolución nicaragüense y a los movimientos revolucionarios de el Salvador y Guatemala, y así, desde la academia, trataba de ser una forma de política de solidaridad” (2004, pp. 25-26).

Cuando Beverley dice “pienso que los estudios subalternos son un lugar donde personas con diferentes urgencias y agendas, pero comprometidas con la causa de la emancipación y de la igualdad social, pueden trabajar juntas” (2004, p. 49), lo que está haciendo es colocar las bases de los venideros estudios subalternos hispanoamericanos, a los que Beverley también contribuiría. Por este motivo enfatiza la relación de los estudios subalternos con la política, para así fortalecer el proyecto de izquierda tan demandado entre esta clase social:

[...] Si es que los estudios subalternos no estuvieran conectados a la política, entonces correrían el riesgo de ser recapturados por las mismas formas de elitismo académico cultural que quieren cuestionar (...). Lo más urgente hoy día es una defensa y una rehabilitación del proyecto de izquierda (2004, p. 49).

Beverley también hace hincapié en las nuevas relaciones que se dan entre la academia y los sujetos objeto de estudio:

[...] los estudios subalternos implican no sólo una nueva forma de concebir o hablar sobre los subalternos, sino también la posibilidad de construir relaciones de solidaridad entre nosotros y los seres sociales que usamos como nuestro objeto de estudio (2004, p. 69).

De este modo su interés se centra en buscar flujos de comunicación entre sujetos subalternos y sujetos de la cultura hegemónica, donde el intelectual tome partido en la lucha de los subalternos, dejando de lado la figura de sujeto o agente pasivo que actúa como mero observador: “[se trata de] una alianza táctica entre los estratos de clase media profesional y los ‘pobres’ locales/globales” (2004, p. 125).

En un capítulo de *Subalternidad y representación* (2004) dedicado a Menchú, Beverley enfatiza la idea anterior y al mismo tiempo observa:

[El testimonio] simboliza y posibilita concretamente una relación de solidaridad activa entre nosotros –como miembros de las clases medias profesionales y practicantes de las ciencias humanas- y sujetos sociales subalternos. El testimonio implica mucho más que simplemente ser espectadores y reporteros de las luchas que los otros construyen en torno a las políticas de identidad y los puntos de contención a la globalización. Nosotros también tenemos intereses en estas luchas (2004, p. 125).

Donde mejor se aprecia esta alianza solidaria entre gestor y testigo de los hechos, es en el testimonio de Menchú:

Lo que compartimos con Rigoberta Menchú, más allá de las contradicciones que separan nuestros intereses y proyectos, es el deseo y la necesidad por un nuevo tipo de Estado junto con nuevos tipos de institucionalidad político-económica transnacional (2004, pp. 125-126).

Resumiendo, la estética de la solidaridad es un molde ideológico que se aprecia en testimonios como los de Menchú, Reuque o Barrios, pero no tanto en el de Quispe, donde pese a existir empatía entre el sujeto subalterno y sus traductores, no llega a la categoría de molde ideológico. Digamos que el texto de Quispe carece del carácter ideológico que hace del sujeto subalterno un dirigente y activista en pro de los derechos humanos, pues Quispe no es más que una voz que habla desde un discreto e irrelevante segundo plano, carente de cualquier tipo de protagonismo.

Los testimonios analizados aquí y objeto de mi estudio son de tipo etnográfico, ya que el mediador o traductor realiza una serie de preguntas al informante, y este testimonia acerca de unos acontecimiento que ha vivido o presenciado en primera persona. El mediador, transcriptor o traductor registra el discurso magnetofónico en los casos de Menchú, Reuque y Quispe, y, luego conforme a las exigencias editoriales e intenciones literarias es corregido y elaborado en diferentes niveles, donde el sujeto de la transcripción y el sujeto de la narración tienen que negociar categorías y modos de representación.

El transcriptor o traductor por norma general reordena estratégicamente la narración del testigo para acercarla más al lector, es decir,

tiene que adaptar el discurso a referentes conocidos por el gran público. Por tanto, transcriptor o traductor gestionan la migración de epistemologías y discursos, deviniendo así un diplomático intelectual, social y discursivo entre subalternizados y subalternizantes.

Esta relación diplomática con la “otredad” es peligrosa porque puede que el mediador del discurso no lo represente tal cual acontece, sino que lo represente conforme a las expectativas del lector occidental. También puede ocurrir que el mediador satisfaga una función más compleja de traducción, de manera que sus referentes culturales se vean empañados por las del “Otro”. Por ejemplo, el caso de Quispe al tratarse de una traducción sus traductores adaptarán el discurso al gran público para que llegue con más claridad, esto quiere decir que irremediablemente se va a ver contagiado por las necesidades del lector occidental.

En los testimonios de Menchú y Reuque habla toda una comunidad subalternizada por boca de un solo testigo, elemento imprescindible para que el relato no pierda la condición de testimonio, transformándose así en una mera autobiografía mediada. Por tanto, se trata de la representación de una subalternidad mediatizada por un intelectual, a favor de reivindicaciones de los sectores marginalizados por el capitalismo. Así, en estos testimonios el testigo se transforma en un mediador entre su comunidad y el letrado interesado en ella para mostrarla a la audiencia internacional, excepto en el caso de Quispe. De modo que Menchú o Reuque sin saberlo también poseen rasgos de un diplomático intercultural, social y discursivo entre subalternizados y subalternizantes. Parece evidente que entre personas de diferentes culturas tiene que existir un entendimiento, posicionándose cada uno en la cultura del otro y favoreciendo así un “intercambio cultural” o “intercultural” para que el discurso testimonial surja con éxito. Esto es lo que en párrafos anteriores

hemos llamado estética de la solidaridad. Aun así, existe un espacio fronterizo en los testimonios de Menchú y Reuque donde la identidad cultural se diluye.

De estos tres testimonios, sólo el testimonio de Menchú es puesto en tela de juicio, en 1999, por el antropólogo estadounidense David Stoll. Este tras investigar en archivos guatemaltecos y realizar entrevistas en la región donde vivió la familia de Menchú, concluyó que muchos de los acontecimientos relatados por Menchú en el libro eran imprecisos e incorrectos, a la vez que hizo muchas omisiones.

Lo que ocurre es que cuando los testigos se proponen narrar experiencias inenarrables o traumáticas, que debido a su extrema complejidad emocional llevan a los límites de la representación, transgreden el contrato verídico. Esto es lo que le ocurre a Menchú al comentar los dantescos episodios de tortura y asesinato de su madre y hermano a manos del ejército guatemalteco, considerados como falsos al intervenir en su discurso cierto grado de intensidad alucinatoria.

Lo mismo ocurriría con el testimonio *Biografía de un Cimarrón* (1966) de Miguel Barnet, ya que el historiador alemán Michael Zeuske, en 1997 cuestionó la heroicidad del Cimarrón. Así, después de hurgar en los archivos notariales de Cienfuegos y en la prensa de la época logró reconstruir la vida de Montejo a partir de 1904-1905, y encontró incoherencias ideológicas que contradecían el mito. Ante estas críticas Barnet reaccionó defendiendo el aura poética del Cimarrón en el texto.

Respecto a la continuidad del testimonio como género literario, Sklodowska señala:

Nosotros somos de la opinión de que el testimonio mediato no puede representar un ejercicio de la autoría genuina y espontáneo por parte del sujeto-pueblo. El testimonio sigue siendo un discurso de élites, si bien comprometidas con la causa de la democratización y su consagración y difusión dependen de todo un aparato institucional “letrado” que -el momento del testimonio se ha acabado- [nuestra traducción] a partir de la revolución cubana- es capaz de `acomodar` la voz del

‘otro subalterno’. La cuestión hasta qué punto este ‘otro’ puede funcionar como una especie de ‘caballo de Troya’ para erosionar este aparato desde dentro queda, a nuestro modo de ver, sin responder (1993, pp. 85-86).

Quizá de los testimonios analizados aquí, los que guardan mayor relación sean los de Menchú y Reuque, pues, como ya señalamos anteriormente, en el prólogo de su obra *Mallón* le dice a Reuque: “Cuando se traduzca tu libro al inglés (...) en Estados Unidos te van a llamar La Rigoberta Menchú Chilena. Es importante que empieces a reflexionar sobre lo que podría significar esta comparación” (2002, p. 31). Esta inquietante advertencia que le dirige la historiadora Florencia Mallón a su entrevistada va a dar mucho que hablar, pues no sabemos si Reuque reflexionó sobre la posibilidad de que su figura se viera equiparada a la de la dirigente maya quiché. Sin embargo parece evidente que Florencia Mallón sí consideró, y en varias ocasiones, la posibilidad de que su trabajo como entrevistadora y editora se asimilara al de la etnóloga Elizabeth Burgos Debray, quien realizó la entrevista y posterior edición del testimonio de Menchú casi veinte años antes. En los veinte años que median entre la publicación de uno y otro testimonio, la polémica sobre la asimilación que Mallón quiso hacer de su obra con respecto a la de Burgos, ha dado mucho juego y ha sido fuente de continuas discusiones.

Esto es interesante porque los debates y polémicas alrededor del texto, la entrevistadora y su entrevistada, convergieron en una deconstrucción colectiva que proporcionó gran cantidad de material teórico y argumentativo, material que Mallón reutiliza para acercar a su entrevistada a la figura de Menchú, alejar su propia figura de la de Burgos y cambiar así de estrategia, enfocando su producción testimonial en la perspectiva de la “solidaridad revolucionaria” que neutralizaría el “canibalismo cultural” propio del género, según la propuesta que hace Beverley (1992).

La primera referencia explícita al testimonio de Menchú aparece ligada al concepto de “secretos”, validado por la crítica, como ya hemos señalado

más arriba. Del mismo modo, en el prólogo de su obra Mallón dice que Reuque reconoce haber aprendido mucho de las conversaciones con su comunidad cuando ella no se encontraba presente, y Mallón señala que este hecho recuerda el concepto de “secretos” de Menchú, puesto que “toda narrativa tiene como punto de referencia no solo lo que se dice, sino también lo que se calla. Una capa de silencio está compuesta de lo que Isolde sabe, pero no me ha contado” (2002, p. 30).

Desde el punto de vista de lo conceptual, Reuque y Menchú son llamadas también a ser visualizadas por el lector en un mismo espacio geográfico, dado que ambas participaron “en la caminata indígena por Europa en 1992” (2002, p. 31); y en un mismo espacio ideológico, puesto que compartían “un mismo deseo y compromiso frente a los pueblos originarios de las Américas” (2002, p. 39).

Por otra parte Mallón propicia, antes que la reflexión de la entrevistada, la decodificación del lector como “Isolde/Rigoberta Menchú chilena”; a la misma vez que pone de manifiesto aquello de lo que carece el testimonio de la dirigente guatemalteca “a pesar de la gran fama internacional” (2002, p. 31), pues el testimonio de la dirigente mapuche cuenta con una crítica y una reflexión que Burgos no incluyó en su trabajo. Esto hace del texto de Reuque, un texto innovador, pues “es crítico y reflexivo, mientras que el de Menchú era denuncia políticamente urgente” (2002, p. 39). De esta manera el contexto de producción del primer testimonio de Menchú, esto es, las dictaduras hispanoamericanas, permitió la victimización heroica de su figura; mientras que el contexto de producción del testimonio de Reuque “en su país y región de origen, frente a un movimiento indígena en retirada”, unido a que se trata de un texto que “analiza las profundas y dolorosas contradicciones que existen al interior de los movimientos populares” (2002, p. 39), dio como resultado un texto que “nos habla de las imperfecciones humanas y de la falta de

heroísmos”(2002, p. 37), cuya repercusión internacional probablemente no sea semejante a la de Menchú. Con esta quijetización de Reuque concluye el prólogo de Florencia Mallón, quien nos ofrece una última imagen de su entrevistada como una superviviente “de variadas y a veces dolorosas luchas” (2002, p. 41).

La construcción de la figura de la entrevistadora aparece dotada de una enorme y creciente complejidad, ya que Mallón evita poner de manifiesto la posibilidad de haber utilizado prácticas similares a las de Burgos Debray; mientras que dialoga con la crítica que estuvo implicada, explícita o implícitamente, en el caso Menchú. Así pues, Mallón advierte que su deseo de entrevistar a un mapuche de tradición no urbana sino rural no obedecía a que “estaba buscando lo exótico” (2002, p 10), y con esto se pone a salvo de las críticas que realiza el orientalismo al eurocentrismo. Tampoco entendía “la ruralidad mapuche como origen y `esencia` de la cultura” (2002, p. 10), e incluso se excluye de un campo de diálogo, que es un modo de dialogar, explicando que no cree en la objetividad del etnógrafo, considerada por ella misma como “falsa objetividad” y “criticada desde comienzos de los 80” (2002, p 36).

Mallón explica que el resultado de su testimonio es un libro diferente porque no se trata de un texto monofónico sino polifónico, esto es, incluye “voces de otros” en él “se mezclan repetidamente las perspectivas de un grupo relativamente amplio de familiares” (2002, p. 24). Ahora bien, consciente de la manipulación discursiva que Burgos Debray opera en el texto de Menchú, Florencia Mallón expone sus objetivos al comienzo del prólogo, cuando manifiesta “explorar la posibilidad de colaborar con una mujer mapuche en la producción de un testimonio feminista”, esto es, “buscar una relación horizontal o igualitaria, en la posible” (2002, p 9). Acorde con esta estrategia discursiva, Mallón propone a Reuque al comienzo de la entrevista

“que ella sería la autora principal y su nombre aparecería primero en la portada del libro y que mi nombre aparecería más abajo, como Florencia Mallón” (2002, s/p). También le diría que recibiría las grabaciones de todas las conversaciones y tendría la última palabra en cuanto a la versión que se publicaría. Además le dijo a Reuque que se encargaría de las grabaciones y de organizar el texto con algún orden narrativo inicial, aunque ella después tendría el derecho de repasar y aprobar la última versión. Por último, le dijo que tendría las mismas oportunidades de escribir cada una de sus propias introducciones y conclusiones (2002, pp. 12-13). La propuesta aquí planteada por Mallón no se cumple, pues el único prólogo que existe es la presentación de Mallón y el único epílogo forma parte de la entrevista general, y es un diálogo en el que participan Reuque y la entrevistadora. Esto lleva a pensar que el título del libro, *Una flor que renace*, y el epígrafe del mismo extraído de las conversaciones con Reuque, fueron una idea de Florencia Mallón:

Donde más he podido disfrutar de ese encuentro con ese ser superior, ha sido en los lugares más apartados, en los lugares más contaminados, en los lugares donde alguien dice, ya no se puede hacer nada más. Ahí uno encuentra algo que te habla, que te dice. Una flor que renace entre tanta mugre, te dice que hay un momento de esperanza; y que el amor a la tierra, a la naturaleza, a la gente está cada día abierto al mundo, a las personas, a todos nosotros (2002, p 5).

Por tanto, la frase “una flor que renace” recontextualizada en el título mediante dos puntos, sugiere la equivalencia “flor”/”dirigente mapuche”, es decir “flor”/”Isolde Reuque”, esto nos coloca en la perspectiva de la tradición occidental que identifica la figura femenina con la flor. Además, la identifica con una “flor ausente”, es decir, apartada de su cultura.

Por otro lado, el hecho de que el libro se titule “autobiografía” es otra estrategia que señalaría inequívocamente a Reuque como autora, y en esto se alejaría del texto de Burgos Debray que se denomina “testimonio”, y donde la entrevistadora aparece como autora. Esto se desvirtúa cuando la propia

Mallón reconoce que “hemos llegado a la situación en que yo elabore un texto escrito basado en su testimonio y, aunque ella sea la autora y por tanto tenga los derechos de autor y derecho de revisión final, yo tengo los contactos de publicación, no solamente en Estados Unidos sino también en Chile” y, en consecuencia, “no puedo ni debo pretender una igualdad de condiciones entre nosotras” (2002, p. 28). Sin embargo la versión en inglés, *When a Flower is reborn*, lleva como autores a Isolde Reuque y a Florencia E. Mallón.

Finalmente la propuesta de Mallón de que Reuque sea la que realice la última revisión de los escritos surgidos a partir de la grabación, tampoco se cumple plenamente:

Al reorganizar las transcripciones de cintas para crear una narrativa cronológica y por temas, edité mínimamente para darle un flujo escrito a lo que es un texto oral. Mudé de una parte del texto a otra los materiales que, por razones de tema y línea narrativa, deberían pasar de un lugar a otro. Estoy consciente que aún esta intervención relativamente pequeña, al darle coherencia cronológica y temática a una serie de conversaciones descentralizadas, puede minimizar o incrementar el significado de los asuntos que se trataron. Adicionalmente, al quitar las repeticiones o concentrar en un solo lugar las referencias a una cuestión o evento, puedo incrementar la coherencia narrativa pero al mismo tiempo borrar evidencias de la importancia de ciertos hechos, o de su interrelación. También borré del texto escrito algunas preguntas mías, pero solamente cuando eran redundantes y la narración de Isolde seguía igual sin ellas (...) Muy ocasionalmente para mejorar el flujo del texto al mudar material de un lugar a otro, inserté una pregunta para articular mejor los temas, pero las preguntas insertas nunca fueron más que pedidos de información (2002, p. 26).

Si bien abundan diferentes estrategias discursivas para diferenciar a Florencia Mallón de Burgos Debray, lo cierto es que confluyen inequívocamente las figuras de ambas entrevistadoras. Burgos declara en su prólogo que la materia prima del libro fueron veinticinco horas de grabaciones transcritas con posterioridad en quinientas páginas mecanografiadas, como resultado de las preguntas que realizara a Rigoberta Menchú. Este material fue recortado en capítulos que se ordenaron cronológicamente, aun cuando, en la misma entrevista Menchú se resistió a la narración cronológica y la entrevistadora decidió dejar “libre curso a la palabra” (1983, p. 19), es decir, en

la versión escrita se adopta la ordenación cronológica fuertemente presente en la cultura occidental, pero ausente en el relato de la entrevistada. Por otra parte, cada capítulo lleva un epígrafe que la propia entrevistadora extrapola del relato de Menchú.

Por último, Burgos conserva las repeticiones propias del estilo de Menchú, pero corrige los errores de género porque conservarlos habría sido “hacer folclore en detrimento de Rigoberta” (1983, p. 21). Resumiendo, la entrevistadora no solamente pregunta sino que recorta, suprime, traduce, corrige, reestructura en capítulos temáticos, agregando epígrafes al discurso de su entrevistada con la que no comparte un universo cultural ni discursivo, en tanto en cuanto el conocimiento lingüístico de esta última se reduce a un incipiente manejo del código utilizado en la entrevista. Lo que quiero decir es que, tanto la etnóloga Burgos Debray como la historiadora Florencia Mallón, en función de entrevistadoras/productoras de un texto que se enmarca dentro del género testimonio, desempeñan acciones semejantes sobre el material obtenido, pues la propia historia del género encamina a las dos a cumplir con un antiguo rol colonial.

Concluyo este apartado aportando dos tablas recogidas en el anexo II. En la tabla I comparo los tres testimonios estudiados aquí, según su ámbito y dimensión; y en la tabla II comparo las aportaciones de varios autores sobre las historias de vida y sus características. Quizás de los doce enfoques ofrecidos en la tabla II, el que más se acerca a mi modelo de investigación sea el aportado por Marshall & Rossman, ya que en ningún momento pretendo dar a conocer un estudio objetivo porque la propia recopilación de historias de vida de terceras personas no lo permite, así que el enfoque es fundamentalmente cualitativo.

Historias de vida:
Tabla I

Autor, editor, traductor	Título	Ámbito	Dimensión	Preguntas
Elisabeth Burgos-Debray	<i>Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia</i>	Vida de una mujer indígena luchadora guatemalteca	Factores sociales, educación, eventos y periodos históricos	¿Cómo te condiciona la cultura y la familia en tu vida? ¿Has tenido acceso a la educación? ¿Y cómo lo recuerdas? ¿Cuáles son los hechos históricos que más te han marcada?
Carmen Escalante y Ricardo Valderrama	<i>Gregorio Condori Mamani: Autobiografía</i>	Vida de una mujer indígena	Nacimiento y familia de origen,	¿Qué recuerdos tienes de tu

		resignada peruana	escenario cultural tradicional, vida interior y espiritualidad	¿Qué celebraciones culturales, tradiciones y rituales son importantes en tu vida? ¿Cómo te ves a ti misma en la sociedad?
Florencia Mallón	<i>Una flor que renace: autobiografía de un dirigente mapuche</i>	Vida de una mujer indígena y feminista chilena	Factores sociales, educación y visión de futuro	¿Qué influencias culturales has tenido en tu vida? ¿A qué educación has tenido acceso? ¿Cómo ves el futuro?

				¿Y cómo crees que te ven los demás?
--	--	--	--	-------------------------------------

Tabla II

Autor	¿Qué es la historia de vida?	Características
Blumer (1939)	Relato de experiencias individuales.	Revela las acciones de un individuo como actor humano y participe en la vida social.
Simmon (1942)	Relato del comportamiento de un individuo en su entorno.	Revela y explica cómo y por qué ha ocurrido. Predice el comportamiento en situaciones similares.
Langness (1965)	Extenso registro de la vida de una persona.	Escrita por el protagonista, obtenida mediante entrevista o ambos.

Sarabia (1985)	Autobiografías o vidas narradas por quienes las han vivido.	Información acumulada sobre la vida de sujetos: escolaridad, salud, costumbres, religión, familia... (labor de análisis)
Pujadas (1992)	Relato autobiográfico obtenido por el investigador.	Entrevistas sucesivas y/o testimonio subjetivo de una persona: acontecimientos, valoraciones de su propia existencia. (investigador como inductor de la narración, transcriptor y relator)
Santamarina y Marinas (1995)	Memoria que se transmite al investigador a partir de la demanda de ésta	No sólo es transmisión sino construcción en la que participa el investigador.
Marshall & Rossman (1995)	Recogida de información de manera subjetiva de la vida de una persona.	Provee de información sobre los eventos y costumbres de una persona para

		demostrar cómo es. Modalidad de investigación cualitativa.
Cornejo et al. (2009)	Enunciación escrita u oral por parte de un narrador, de su vida o parte de ella.	Interpretación, por parte del investigador, al reconstruir el relato en función de las categorías conceptuales, temporales, temáticas.
Lucca Irizarry & Berríos Rivera (2009)	Narración de la experiencia de vida de un sujeto con sus propias palabras	Las historias de vida permiten desarrollar conceptos, modelos o teorías que ayuden a explicar los comportamientos de ciertos grupos específicos.
Hernández Moreno (2009)	Relato que un individuo hace de su vida	Incluye su relación con su realidad social, los modos como interpreta los contextos y las situaciones en las que él ha participado.
Ferraroti (2011)	Texto que abarca un campo o área más definida.	Es algo vivido con un origen y un desarrollo,

		con progresiones y regresiones, con contornos, con sus cifras y significado.
Ruiz Olbuénaga (2012)	La persona desarrolla un largo relato sobre el desarrollo de su vida desde su punto de vista y en sus propios términos.	Utiliza entrevistas, a veces con grabaciones, escritos personales, visitas a escenarios diversos, fotografías, cartas, entre otros.

CAPÍTULO IV

TESTIMONIOS DE MUJERES INDÍGENAS Y ASCENDENCIA INDÍGENA

IV.1. Testimonios de mujeres indígenas y ascendencia indígena de Argentina.

El ámbito cultural que nos ofrece el territorio argentino es muy amplio y diverso, pues con la llegada de los españoles y seguramente desde mucho tiempo antes, el actual territorio neuquino estaba habitado por los pehuenches o “gente de los pinares”, cultura originaria de la región, denominada así por su ardua labor en la recolección de piñones. Fueron los araucanos que habitaban al otro lado de la cordillera andina, quienes utilizaron este término para referirse a esta gente. En esa misma época llegaron también a las inmediaciones del territorio pehuenche, más concretamente a la zona septentrional, cazadores originarios de la Pampa y la Patagonia denominados tehuelches (guenaken). Sin embargo por el norte surgen vinculaciones con los huarpes de la región del Cuyo; mientras que por el sur del Neuquén, a través de infinitos pasos por la cordillera andina, una multitud avanzada de araucanos comienzan a llegar desde su lugar de origen a un nuevo territorio, que como se ve ya estaba ocupada por diversas culturas.

La visión ofrecida en este apartado es simplemente una aproximación a la cultura y lengua original de los diversos pueblos que persisten en el complicado ámbito multiétnico argentino, y aunque trato de trabajar de forma conjunta a través de los testimonios de muchas mujeres pertenecientes a esos pueblos, el resultado final va ser el de una sola mirada, la occidental, porque la huella que ha dejado la cultura occidental es demasiado fuerte como para pasarla por alto. Aun así he podido compartir la vivencia de muchas mujeres que recurren constantemente a sentimientos de dolor, angustia, desarraigo, desplazamiento territorial, subestimación, discriminación, autodiscriminación posteriormente y, por último, imposición del habla huinca.

La única manera de conservar tantas lenguas originarias sería practicándolas, hablándolas y que se utilizaran siempre en el entorno familiar y social. El problema es que la gran mayoría de estas lenguas carecen de una escritura, es decir, han sido transmitidas de forma oral, a parte del peso que cobra la cultura occidental en todos los ámbitos de la vida cotidiana.

IV.1.1. Rosario Quispe (entrevista realizada por Geraldine Camjalli en abril de 2007).

Rosario es una mujer procedente de la comunidad Kolla y presidenta de la Asociación de mujeres Warmi. Como la mayoría de las mujeres indígenas trabajó en el campo, en la mina y también estuvo un tiempo como empleada doméstica. Ella cuenta que gracias a su estancia en el campo pudo ir a la escuela, pues generalmente la educación se acercaba a la gente más alejada, es decir, a la del campo, para que niños y adultos tuvieran acceso a una educación básica.

El acceso a la educación es un bien común y en ese sentido el gobierno argentino apostó por una educación global, de esta manera se ocupó de

trasladar la escuela a los lugares más lejanos dentro de las comunidades indígenas. Así pues, mayores y jóvenes tienen acceso a una educación básica que en los últimos años ha bajado su rendimiento considerablemente. Lo que ocurre es que esta es una educación traída por los occidentales y, por tanto, enseñan la cultura occidental haciendo que se pierda o se relegue a un segundo plano la lengua y la cultura de estos pueblos indígenas, pero actualmente hay mucha gente que se está ocupando de preservar la lengua y la cultura indígena, y en aquellos casos en los que se ha perdido, en recuperarla.

Este es el caso de Rosario, quien se considera agradecida a nuestro Dios pero también a la Pachamama “Madre Tierra”. Esta doble cosmovisión (la occidental y la indígena) la padecen muchos indígenas que llegan a transculturizarse, es decir, consiguen creer en aquello que se le ha impuesto durante algo más de cinco siglos sin dejar de lado las creencias de sus antepasados. Rosario Quispe dice:

Pienso que los quinientos años nos tiene que servir para recuperar nuestra historia, no para pelear de nuevo; nos tiene que servir para reconstruirla, para tenerla, para nunca olvidarnos lo que nos ha pasado. Para que no vuelva a suceder nunca más, para que no nos pisen ni nos atropellen más. Hay que mirar para adelante. Si nosotros, las comunidades indígenas, andamos llorando los 500 años no vamos a poder avanzar nunca. Y yo quiero que en la Puna haya médicos, profesionales. Porque hoy perdemos los juicios que tenemos porque para los no indígenas la tierra no tiene el mismo valor que para nosotros; para nosotros es un bien para nuestros hijos (...). Nosotros no hemos perdido nuestras tradiciones. Las conservamos. Cuando llegaron los católicos nuestros abuelos supieron hacer las dos cosas [...] (1994, pp. 23-24).

Si anteriormente el gobierno apostó por una educación para todos, no lo hizo por otro de los derechos básicos y fundamentales, el de la sanidad, pues el acceso a ella es muy precaria para el Indio, hasta el punto de que la gente prefiere quedarse en la casa que trasladarse al hospital: “En general, la mayoría de las mujeres que se enferman se quedan en su casa porque la atención de los hospitales no es buena” (1994, p. 22). Lo único que el gobierno consiguió hacer fue crear las postas sanitarias en el campo, donde el

médico va una vez en semana sin ningún tipo de recursos e instrumentos para atender a los enfermos del campo: “Después, de un día para el otro, perdí a mi mamá. Le agarró un ataque al corazón y en el hospital no había nada, ni siquiera una ambulancia” (1994, p. 27).

Rosario, al igual que otras muchas mujeres de la comunidad, se reorganizó para luchar por sus territorios y por sus derechos fundamentales desde el punto de vista colectivo como comunidad. Esta es una postura que se repite a lo largo de todos los testimonios indígenas femeninos, una lucha colectiva e incansable por un futuro mejor para sus hijos como testimonio de vida sobrecogedor:

Por eso, para el futuro espero que la gente tenga un trabajo digno, que no dependa de nadie y que tengamos la educación que todos nos merecemos. Además de ser indígenas, somos argentinos. Los pueblos de la Puna merecen tener una escuela secundaria buena; tener hospitales que valgan la pena. Necesitamos igualdad de derechos. Queremos que, cuando vengan a sacar nuestros recursos naturales, nos pidan permiso para entrar, que no se atropelle a la gente (1994, p. 27).

IV.1.2. Octorina Zamora (entrevista realizada por Geraldine Camjalli en junio de 2007)

Octorina es Wichí y niyat, además fundó el partido indígena Río Nuevo. Nació en la provincia de Salta y vivió entre la Misión Chaqueña y Embarcaciones. La Misión Chaqueña fue una de las más grandes de la iglesia anglicana, de tal manera que Octorina desde niña se vio obligada a convivir entre dos culturas muy distintas, la suya y la impuesta. Para la mayoría de los pueblos indígenas la discriminación hacia sus costumbres y tradiciones era tan fuerte que en muchos casos optaron por creer que lo occidental era lo que dignificaba a la persona, avergonzándose y rechazando sus propias costumbres ancestrales. En el caso de Octorina la discriminación no fue tan

severa porque su madre se ocupó de educarla junto a sus hermanos bajo las costumbres criollas:

Mi mamá nos educó entre la realidad y un anhelo. Entre los wichís éramos wichís, pero siempre nos enseñaba también a comportarnos como el criollo, para no ser discriminado (...). Gracias a ella, si he sufrido discriminación, no ha sido tan fuerte (1994, p. 31).

En una primera etapa, para evitar precisamente esa discriminación tenían que practicar su lengua y sus costumbres de puertas para dentro, y así no ser rechazados o perseguidos. Sin embargo otras comunidades como los indígenas de Brasil vivían con mayor libertad:

Nosotros venimos de una familia religiosa, de sacerdotes wichís, chamanes. Antes la pastoral de la Iglesia anglicana nos tenía terminantemente prohibido practicar nuestros rituales (...) en la iglesia éramos anglicanos pero en la casa éramos wichís. Era como que había que estar en dos partes. Al pasar los años, cuando pregunté de nuevo, me dijeron: `Si nos descubren, nos van a echar. Porque nosotros estamos en una misión religiosa. Ellos dicen que somos seguidores del diablo y del demonio ´ (...) Además en la escuela no nos dejaban hablar en wichí porque decían era primitivo. Recuerdo que se burlaban de nosotros porque nos costaba pronunciar [...] (1994, pp. 33-34).

Mientras nosotros nos escondíamos para poder practicar nuestras religiones, ellos se levantaban a la mañana y empezaban con todo un ritual. Vivían libres, aunque el racismo también existía (1994, p. 35).

Esta discriminación trajo consigo una vergüenza que el propio indígena llega a sentir hacia su propia cultura, en algunos casos llegando a negarla y a transculturizarse. La propia Octorina llega a decir que ha educado a sus cuatro hijos dentro de las creencias de las dos culturas, la suya y la impuesta:

Soy Wichí; hay valores que son cotidianos en mi y tal vez no me daba cuenta de que eran importantes. Tengo un idioma, tengo una cultura, tengo valores morales y espirituales de los cuales no tengo por qué avergonzarme, y en un ámbito diferente, si uno no lo sabe manejar, se puede llegar a sentir mal. Muchas veces los indígenas o los provincianos cuando vienen a Buenos Aires, si no están contenidos, se transculturizan (1994, p. 35).

En una segunda etapa, después de la discriminación y el sentimiento de vergüenza llega un proceso de lucha, reivindicación y recuperación de la

cultura. A esta lucha en defensa de los valores indígenas se han sumado mujeres de renombre como Rigoberta Menchú, entre un sin fin de mujeres indígenas dirigentes:

Trabajamos para la recuperación del territorio y de la cultura dentro de la comunidad. (...) El grupo cultural se llama Patsethai, que quiere decir `constelación estelar´. A través de esta asociación, intentamos recuperar todo lo que sea indumentaria, deporte y expresiones culturales. Lo que hacemos es hablar con los ancianos para que se acuerden de las danzas rituales, de las danzas festivas y de los juegos (1994, p. 38).

Muchos jóvenes hoy desconocen lo que es la tradición cultural de su propio pueblo. Es necesario que nosotros les enseñemos esos valores para que se los transmitan a sus hijos (...) Espero en el despertar de los jóvenes de hoy para que puedan recuperar, en la memoria, nuestra antigua organización y cultura, y puedan ponerlas en práctica (1994, p. 41).

Octorina también habla de una discriminación no sólo cultural sino de género. Este es un discurso que se repite a lo largo de todos los testimonios de mujeres indígenas, al igual que el “testimonio colectivo” o el tan mencionado “yo plural”:

En la actualidad, en el pueblo Wichí hay una falta de participación de la mujer. Esto se da porque ningún proyecto la tiene como protagonista principal, y también por la falta de incentivo y el analfabetismo. Los proyectos de capacitación no se dan para mujeres. Vas a un evento y hay más hombres que mujeres. Creo que se tienen que hacer trabajos desde las comunidades. Hay que alfabetizar a las mujeres, capacitarlas, que ellas armen sus propios proyectos de capacitación. Necesitamos protagonismo en todo lo que tenga que ver con nuestro desarrollo (1994, p. 40).

IV.1.3. Elizabet González (entrevista realizada por Ana Carolina Hecht en abril de 2007).

Elizabet nació en Pampa del Indio y pertenece a la cultura toba. Su abuelo fue un pastor, uno de los fundadores de la Iglesia Evangélica Unida. Al igual que la mayoría de mujeres indígenas que hablan en este trabajo, Elizabet se ha transculturado no tanto por la discriminación que sufre como ocurre con el pueblo de Octorina, sino por sus ansias de conocer lo desconocido:

A pesar de que caminábamos tanto, yo siempre iba a la escuela. A mí me daba mucha intriga, quería conocer la otra cultura, saber cómo era el hablar., la forma de vestirse. La curiosidad era muy grande.

En primer grado, nosotros éramos 40 chicos hablando nuestro idioma en el aula. La señorita, pobrecita, no nos entendía y nosotros no le entendíamos a ella. Antes de mis ocho años yo hablaba muy mezclado: hablaba español y qom. Si alguien me preguntaba dónde estaba mi papá, yo respondía: `Mi papá está en *lachinque* -el río- o en *aviaq* -el monte-'. No sabía decir *monte*, decía *aviaq*. El español lo terminé de aprender bien en la escuela.

Yo soy nieta de un pastor misionero de una Iglesia Evangélica Unida, pero, sin embargo, fui a una Iglesia Evangélica Bautista (1994, p. 46).

Por lo general la mayoría de mujeres indígenas dirigentes, cuyos testimonios expongo en este trabajo, descienden de padres o abuelos que han sido dirigentes, caciques, pastores, curanderos o lonkos, es decir, han ocupado una posición destacada en sus respectivas comunidades y fueron referentes para estas. La propia Elizabet se autodefine junto con el resto de personas que luchan por los derechos y libertades de sus pueblos como servidora de la comunidad:

Nosotros somos servidores de la comunidad. Cuando uno es servidor, uno tiene que saber qué es lo que quiere su patrón. Mi patrón son las comunidades indígenas. Entonces tengo que saber qué es lo que quieren, saber mirar cuales son las necesidades de cada comunidad, porque cada pueblo es diferente (1994, p. 48).

El testimonio de Elizabet es uno de los tantos testimonios de mujeres indígenas y no indígenas que luchan por conseguir una mayor presencia en el ámbito político, cultural y social, pues hasta hace poco ha permanecido a la sombra del hombre y en silencio. Por tanto, todos estos testimonios y con ellos el género testimonial permite por primera vez que la mujer esté al frente de sus respectivas comunidades, dándonos a conocer a través de su voz y experiencia, los problemas, maltratos y discriminación que padecen sus comunidades:

Una de mis metas es que como mujeres seamos totalmente partícipes en la política indígena. Este año, el 8 de marzo, hicimos el Primer encuentro de mujeres

indígenas. Lo hemos hecho a nivel institucional, con la Secretaría de la Mujer del IDACH. Hemos reunido a casi 180 mujeres acá en el Chaco. Fue en la isla del Cerrito, que está a 70 km de Resistencia. Vinieron de todas las etnias, del área mocoví, wichí y toba. Hemos recopilado allí varios pensamientos de cada organización, de cada lugar; hemos visto cuál era el anhelo de cada mujer. En esta ocasión, a diferencia de lo que pasa siempre, el protagonismo lo tuvo la mujer. Fue muy lindo y muy emocionante el encuentro (...) Y no soy vocal de las mujeres, yo soy vocal de toda el área toba” (1994, p. 49).

IV.1.4. Noemi Jofré (entrevista realizada por Agustina Révora en mayo de 2007).

Noemí nació en tierra huarpe y su bisabuelo fue un cacique muy importante en Huanacache. Su padre como buen dirigente dijo:

Soy raíz renacida de esa tierra, defensor de mi raza y esta historia está mal contada. Yo soy huarpe y voy a levantar al pueblo huarpe, a toda mi gente. Tenemos que ponernos de pie porque no estamos exterminados; si callados, porque nos obligaron a callarnos. Nos cortaron la lengua, nos quitaron el agua, pero no pudieron conseguir que los mayores dejaran la tierra que nos pertenece por derecho propio (1994, p. 58).

En las palabras del padre de Noemí descubrimos a un pueblo marginado y obligado a renunciar a sus costumbres, un pueblo oprimido al que la cultura dominante le llegó por imposición. Como ocurrió con muchos de los pueblos prehispánicos, los huarpes fueron sometidos y obligados a adoptar las creencias occidentales, pero a diferencia de lo que le ocurre a Elisabet, quien llega a sentir vergüenza de sus orígenes, Noemí nunca tuvo ese sentimiento y lo mismo le ocurre a Octorina:

Jamás tuve vergüenza, tuve dolor, pero nunca me avergonzaba [...].

Cuando fui a la escuela me discriminaron mucho por ser indígena. Éramos varios los chicos hijos de laguneros y la mayoría de los maestros eran hijos de italianos, ‘gringos’ (...). Con respecto a la religión, nuestro pueblo es muy espiritual, católico por imposición (...) En la comunidad la mayoría es católica. Pero yo tengo mis propias convicciones, mis propias creencias: creo mucho en la tierra, en el fuego, en el sol, en la luna, en las aves (...) En Mendoza muchos huarpes se cambiaban el apellido por miedo, por las persecuciones que sufrían. La situación ha ido

cambiando. Hemos pasado de una actitud de no querer identificarnos, a asumir nuestra identidad de a poco [...] (1994, pp. 50, 60,64).

Respecto a la educación, las escuelas quedan a muchos kilómetros de distancia, este es un problema que se repite en la mayoría de las comunidades indígenas, pues su lucha consiste en acercar estas escuelas a las comunidades para que sus hijos y ellas mismas tengan acceso a una educación básica: “[...] la escuela les queda a kilómetros de distancia, pero que van todos los días, a caballo o en bicicleta, pero nunca faltan” (1994, p. 63).

Otra de la constante lucha del pueblo huarpe, al igual que la del pueblo kolla, wichí o toba, es recuperar sus creencias y su lengua, para ello utilizan la palabra como instrumento y así transmitir a las nuevas generaciones cuáles son sus raíces, sus orígenes. Además como mujeres luchan por ocupar el lugar que les corresponde dentro de la sociedad, el lugar que les ha sido arrebatado por el hombre:

También estamos luchando por rescatar la lengua que nos prohibieron, que no nos dejaron hablar. Estamos luchando para poder recopilar y rescatar nuestra lengua y que, pese a quien le pese, hoy pueda hablarse sin ninguna censura.

Hoy en día la mujer huarpe sigue callada. La voz la sigue teniendo los hombres. Ella se encarga del cuidado de los niños, de su educación, de su salud y también del hogar, de mantener a su familia. El pueblo huarpe es muy machista. Por eso yo agradezco el lugar que me han dado, y trato de enseñarles y transmitirles mis vivencias a las mujeres huarpes para que no se callen y aprendan a defender lo que es nuestro, para que puedan utilizar un arma tan grande y potente como es la palabra. Hoy en día muchas mujeres huarpes están animándose más. Estamos también trabajando el tema de la reproducción sexual. Hacemos todo lo que se pueda para concientizar y enseñar sobre estos temas (1994, p. 63).

IV.1.5. Isabel Condori (entrevista realizada por Leonor Slavsky en enero de 2007).

El testimonio de Isabel Condori guarda mucha relación con el testimonio de Rosario Quispe, pues ambas son kollas y sus apellidos son de origen quechua. Además, los padres de ambas trabajaron en Mina Pirquitas.

Isabel tenía dos hermanos y el abuelo de Isabel era curandero. Su madre aprendió a leer y a escribir siendo ya mayor:

Mi papá era minero, trabajaba en Minas Pirquitas, en Jujuy, pero para la época en la que yo nací, un ingeniero inglés se lo había llevado a trabajar a una finca en Salta. Mi mamá (...) recién a los 70 años fue a la escuela de noche en el campo. Allí aprendió a leer y a escribir para poder escribirnos a nosotras, que ya vivíamos acá en Buenos Aires (...). Mi papá se llamaba Santos Condori. Su familia era de Puno, Perú, que creo que está cerca de Charazani, limita con Bolivia. Su papá era como un médico, lo que llaman kallahuaya o yungas. Para nosotros era normal ver a mi abuelo cargar sus hierbas y sus remedios. Era muy famoso como médico. Todos sabían que se llamaba Pedro, decían: `si viene Condori, que pase por tal comunidad, que lo esperan porque hay enfermos´ (1994, pp. 69-70).

Respecto a la educación de Isabel y sus hermanos, esta nos cuenta que el maestro iba a su comunidad tres veces en semana durante un año para enseñarles a leer, a escribir y la tabla periódica. Hablaban algo mal el castellano porque utilizaban el quechua y el aymara para hablar en el ámbito familiar:

[...] llevaron a un viejo que era maestro para que les dé clases. Él iba tres veces a la semana. Y nosotros fuimos también con ellos. Era maestro era buenísimo. Nos enseñó lo básico. Teníamos un solo libro. Íbamos sin guardapolvo, descalzos o con ojotas, con lo que teníamos. El nos esperaba con mate cocido y con tortillas hechas a la parilla, nos daba de comer. Era criollo de Tucumán. Era muy bueno, tenía mucha paciencia. Nos enseñó a leer, a escribir, las tablas. De eso no me olvido más; de las tablas de multiplicar no me olvido más. Esa fue toda mi escuela. Duró un año nada más. Una vez que ya sabíamos leer y escribir, sumar y restar, y contar la plata, ya estaba (1994, pp. 72-73).

La discriminación sufrida en la comunidad de Isabel era muy fuerte hasta hace muy poco, e incluso llegaban a cambiar sus apellidos de origen indio para pasar por mestizos. A parte del campo también sufrían atropellos en otros ámbitos, por ejemplo en la fábrica donde trabajó Isabel:

Yo le preguntaba a mi papa por qué nos trataban así, que mal había en llamarse Condori. Ahora entiendo porque la gente se cambia los apellidos, por qué allá hay Condori que se llaman Candore. En Salta la gente dice: `Los Condori son bolivianos´ (1994, p. 73)

Para mí Salta fue un sufrimiento. Aún hoy la discriminación allí es terrible (...) Mi papá nos decía todo el tiempo que la gente se iba a reír de nosotros. Le decía a mi mamá que nos atacaban a nosotras por nuestras costumbres. Mi mamá hacía lo de la Pachamama; sus humos, sus cosas (...) En mi familia me aconsejaban: `No digas

que somos Kollas, no digas que somos indios porque la gente nos va a maltratar'. Allá el sol es fuerte, uno tiene que andar con sombrero y me decían: 'Sácate el sombrero porque van a hablar mal de nosotros'. Ahora no. Ahora se ponen el sombrero están orgullosos de ser Kollas (...) Yo tengo unas primas que son maestras y antes se teñían porque decían que eran docentes, que debían de dar otra imagen, no la imagen de Kolla. Pero ahora tomaron conciencia y son más naturales (1994, pp. 78-79).

La represión militar era otro agravante más que tenía que sufrir la comunidad de Isabel:

Los militares empezaron a perseguir a toda la familia. Una vez fui a Salta porque quería saber cómo estaban mis hermanas y me detuvieron camino a Rosario de la Frontera. Me llevaron directamente a la central de Salta. Estuve un mes detenida. Me quisieron sacar a mi hijo, que tenía un año y medio. Él gritaba y gritaba. Hasta el día de hoy le quedó el brazo dado vuelta, no lo siente (1994, p. 76).

IV.1.6. Olga Flores (entrevista realizada por Gereldine Camjalli en abril de 2007).

Olga es representante del pueblo ava guaraní, y cuenta que su educación en la escuela se vio alterada por los cambios constantes de residencia, pues su familia iba de un lado para otro en busca de mejor trabajo. También sufre la discriminación como ocurre con todos los pueblos originarios, pues en la escuela tenía prohibido hablar la lengua originaria. Poco a poco la comunidad comienza una lucha de recuperación cultural, al igual que ocurrió con los pueblos de Octorina o Noemí:

En el tiempo que fui a la escuela, me enseñaron a hablar en español. En mi casa se hablaba en guaraní y, en la escuela, la mayoría éramos guaraníes, pero no se podía hablar en guaraní. Los hijos de gente blanca nos discriminaban: no podíamos hablar bien claro y entonces ellos se burlaban. En esos momentos me agachaba, no podía hacer otra cosa. En cambio ahora se enseña el guaraní para que los chicos no olviden nuestra lengua [...] (1994, pp. 83-84).

Una de las actividades que hacemos es un proyecto de alfabetización para la gente de la comunidad que no sabe leer ni escribir. Participan los adultos, más mujeres que varones (...) En cuanto a los chicos, estamos trabajando para que no se olviden de su cultura, de su lengua materna y que continúen con el habla del guaraní. Hoy muchos jóvenes entienden, pero ya no la practican, ya no la hablan. Esto se da fuera de la escuela (...) Se les enseñó todo lo que es la lengua, la cultura y cuáles son

sus derechos, porque aquí el pueblo guaraní vive mucha discriminación (1994, p. 87).

La presencia de la mujer dentro de la comunidad comienza a tener importancia a raíz de que se forman las reuniones de aborígenes para luchar por sus derechos, pues resulta que en estas reuniones la presencia femenina fue mayor porque los hombres estaban trabajando:

Dicen que nosotros todos somos aborígenes, guaraníes. ¿Vos sabes que no existimos nosotros para la gente? Tenemos que formar una comisión. Vamos a hablar con la gente y vamos a hacer un documento (...) En la comunidad trabajan más las mujeres. Los hombres en las reuniones participan muy poco. Ellos están trabajando (1994, p. 87).

También es necesario referirnos a algunos de sus rituales más conocidos, entre ellos está la celebración del Areté Guazú o el Pin Pin, que consiste en utilizar máscaras que representan a los espíritus del bien y a los ancestros. Pin Pin es cómo se le conoce al baile típico de la ceremonia y esta fiesta coincide con la maduración del maíz (abatí), que será el alimento con el que se elabora la bebida ceremonial, más conocida como kanwi.

IV.1.7. Clara Chilcano (entrevista realizada por Geraldine Camjalli en enero de 2007)

Clara es mocoví y forma parte de la comunidad Kaia de Alcorta. Toda su familia tuvo un gran interés en que Clara fuera a la escuela y a pesar de llevar una vida ambulante, como también le sucediera a Olga Flores, pudo ir a las escuelas rurales. Las escuelas rurales son pequeños colegios habilitados con lo imprescindible y ubicados en el campo, en aquellas comunidades más distanciadas y con mayor dificultad para trasladarse a otras escuelas. En este tipo de escuela la discriminación no es tanta porque los que acuden a ella son en su mayoría gente de la comunidad. Sin embargo en otras escuelas

localizadas en pueblos mayores la discriminación está más presente y Clara la sufrió cuando se trasladó al sur de Santa Fe. Al igual que Clara, la inmensa mayoría de las que aportan su testimonio en este trabajo sufren discriminación en la escuela, aunque no todas actúan ante esa discriminación del mismo modo. En el caso de Clara no se avergüenza de sus orígenes aborígenes como ocurre con otras.

El mocoví además de llevar a cabo un proceso de recuperación cultural también trata de recuperar su lengua, y para ello están inmersos en un proceso de elaboración gráfica de su lengua porque sólo cuentan con la palabra oral. Su intención es que las nuevas generaciones puedan aprender a conocer su cultura y su lengua desde la escritura.

Clara se casó con un criollo pero fracasó en su matrimonio por las diferencias culturales, al igual que le ocurrió a Isabel Condori. Sin embargo Elizabeth González se casó con un criollo y le fue muy bien en su matrimonio. Esta es la acepción a la regla o, como bien dijera el padre de Clara, es “la convivencia de la interculturalidad”:

Me casé con un criollo. Mi papá siempre decía que la superación a veces se encuentra en lo que ahora se llama ‘la interculturalidad’ (...). Es muy difícil llevar una convivencia con modos tan distintos de pensar y de ver la realidad. Si alguna pareja lo ha logrado -yo no he podido-, a lo mejor lo ha hecho fusionándose el uno en el otro. Al casarme yo traté de mantener mis tradiciones y eso me llevó a la separación (...). El pensamiento indígena en su modo integral, en su ser comunitario es muy fuerte. El no indígena tiene una forma distinta de ver el entorno; en ella prevalece el individualismo, el yo; no lo comunitario, ni lo integral. La diferencia está en la concepción del mundo, en la formación (1998, pp. 94-95).

Respecto a la religión en la comunidad de Clara hubo un fuerte sometimiento al catolicismo, padeciendo una fuerte evangelización y teniendo que sufrir una terrible masacre en nombre de la cruz. Ahora el sometimiento ya no llega en nombre de una biblia y una cruz, sino en nombre de la globalización y de un mundo capitalista. A pesar de los atropellos padecidos siguieron conservando sus costumbres y tradiciones, de modo que la

comunidad mocoví rinde culto al fuego porque es junto al fuego donde sus mayores transmiten su sabiduría de generación en generación. También practican rogativas de gracias y el Año Nuevo mocoví: “Agradecemos también al río por la pesca, a los montes por la recolección, por la caza y realizamos el saludo a los cuatro vientos” (1998, p. 95).

La diferencia de género en el pueblo mocoví no existe, este es un dato interesante si lo comparamos con otros pueblos originarios donde la diferencia de género es más que evidente. Además Clara aporta un dato importante sobre la tendencia de la mujer a hablar en plural o a ofrecer un testimonio colectivo. El caso es que, a diferencia del hombre las mujeres en su lucha diaria desde sus respectivos ámbitos de trabajo, cobran un protagonismo indiscutible al ofrecer una visión conjunta a favor de la revalorización del ser indígena:

En el pueblo mocoví, existen rangos de caciques y cacicas mujeres. No hay diferencia entre los sexos; tanto el varón como la mujer han tenido los mismos cargos y las mismas responsabilidades laborales... A diferencia de otros pueblos, en el nuestro la mujer tiene tanta autoridad como el varón. Creo, además, que cada mujer en su ámbito tiene un protagonismo en la lucha colectiva; desde la mamá que educa, la abuela que enseña, la mujer artesana, la mujer cazadora, cada una tiene un rol distinto, pero todas luchan cotidianamente en este trabajo conjunto que implica la revalorización del ser indígena (1998, p. 99).

IV.1.8. Ramona Giménez (entrevista realizado por Leonor Slavsky en 2004)

Ramona pertenece al pueblo pilagá y a la comunidad Barrio Qompí del Pozo del Tigre, provincia de Formosa. Su padre fue cacique y Ramona siguió los pasos de su padre como hacen la mayoría de las mujeres indígenas dirigentes que luchan por sus derechos: “Tu papá era así, así como vos” (1998, p. 130). Además su padre fundó el Barrio Qompí que lleva su mismo nombre, Juan Sosa. Su madre era artesana, labor exclusiva de mujeres, aunque hay

hombres que se dedican también a la artesanía de madera. Los pílagos se dedican fundamentalmente a la cestería en fibra de carandillo, tejidos en fibra de chaguar y en lana.

La discriminación también estuvo presente en Ramona, sobre todo en la época en la que cursó la primaria:

En la primaria fui a la escuela común de los blancos. Ahí tuve una experiencia muy fea porque, en esos tiempos, me sentía discriminada. Una de las cosas que siempre me acuerdo es de que un maestro nos daba la clase en castellano y yo no sabía qué era lo que hablaba porque no entendía (...). Fuera del aula la experiencia era muy fea también porque te miraban y te decían 'indio sucio' o 'indio piojoso' (...). Nosotros comíamos aparte y nos daban las cucharas más feas y las tazas que te quemaban (...). Cuando nos trataban de esa forma yo quería ser como ellos porque no sabía cuál era nuestro valor (1998, p. 130).

Al igual que en otros testimonios ofrecidos en este apartado, Ramona siente vergüenza de ser india, pero ya en la secundaria asiste a una escuela en la que se mezclan criollos e indígenas y aquí dice sentirse mejor porque hay una mayor concientización de lo que significaba ser indio. Además en esta escuela se habla de ética ciudadana y se considera a la provincia como pluriétnica. Ramona fue una buena estudiante desde pequeña, y gracias a la comunidad que exigieron maestros bilingües para sus escuelas, se dedica hoy en día a la enseñanza bilingüe castellano-lengua aborigen.

La lucha que la mujer lleva a cabo ya no es sólo la discriminación racial y política que su pueblo sufre, sino también la discriminación de género. En el pueblo de Ramona, al contrario de lo que ocurre con el de Clara Chicano, hay un machismo muy acentuado que poco a poco la mujer está tratando de contrarrestar:

Las mujeres pílagas somos un poco tímidas. En una reunión con hombres nosotros nos sentamos aparte, participamos muy poco porque nos sentimos inferiores delante de ellos. Parece que ellos fueran los que más entienden. Hace poco comenzamos a participar. Nos integramos y luchamos por nuestro espacio.

Cuando organizamos esta Federación, hubo un momento duro. Los hombres no querían saber nada de nosotras. Decían: '¿Por qué la mujer tiene que abandonar su

casa, su familia? Tiene que quedarse en su casa cuidando a sus hijos, tiene que lavar la ropa'. Pero nosotras luchamos y llegamos a ganar ese espacio, y tuvimos que enfrentarlos varias veces. Hubo discusiones muy fuertes porque no querían saber nada. Parece que ellos tienen miedo de que les quitemos el lugar y no es así. Nosotras, lo que tratamos de hacer, es que caminemos juntos, con ellos. (1998, pp. 132-133).

IV.1.9. Natalia Sarapura (entrevista realizada por Geraldine Camjalli y Daniel Belardinelli en abril y junio de 2007).

Natalia es Kolla como Rosario Quispe e Isabel Condori. Además forma parte de grupos nacionales e internacionales que trabajan por los derechos de los indígenas, y sigue los pasos de su abuelo paterno que fue un líder dentro de su comunidad: "Las exigencias de mis abuelos me marcaron. A mi hija le digo que, para mí, la mejor universidad fueron ellos" (1998, p. 149). A su madre le agradece que le haya permitido descubrir un mundo distinto, un mundo que en principio era de hombres y luego pasó a ocupar la mujer, pues su madre nunca le exigió que se dedicara a las tareas del hogar.

Durante la primaria Natalia tuvo que presenciar como el indio estaba totalmente olvidado por la sociedad, hasta tal punto que afirmaban que los indios ya no existían. Lo que ocurrió es que hubo tal sometimiento y opresión por parte de la cultura occidental que el indio rechazó y decidió vivir ajeno a su propia identidad. Cuando Natalia pasó a estudiar la secundaria era distinto, ya se observaba un proceso de recuperación de la identidad indígena. Ya no existía esa vergüenza y pasó haber una conciencia indígena:

Cuando empecé, tenía un trabajo de recuperación de la identidad y de formación de comunidades. Soy dirigente desde los tiempos en que había que ir a la comunidad y explicarles lo que era el derecho indígena, lo que era la identidad. Todos decían: 'Pero indios no hay, y si hay, hay pocos'. 'Además –decían– cada vez tienen menos su cultura, en Jujuy no hay indígenas, puede haber en el Chaco, que están muy pobres, pero en Jujuy no hay'.

[...] Hay dirigentes indígenas actuales que hasta hace seis años atrás nunca te decían: 'Yo soy indígena' o 'Soy Kolla'. El proceso identitario recién se inicia en los años

90, y yo tuve la suerte de vivirlo. Uno iba a las comunidades y te decían: ‘¿Qué es ser indígena? ¿Qué significa?’ Por ejemplo, mis padres se definían como abramapeños. La generación de ellos es la de la pérdida cultural porque han sufrido mucho la discriminación, no transmitían el orgullo de la identidad a los hijos (1998, p. 153).

Natalia que sufrió un fuerte proceso de aculturación decidió que su hija fuera bautizada por la tradición indígena y no por la iglesia. Además lleva nombre indígena, Mumay, que significa “querida”. Natalia dice: “Así como yo me peleaba con Dios, ella se pelea con la Pachamama” (1998, p. 152).

Aquí se aprecia claramente cómo a pesar del terrible genocidio cultural del pasado, se consigue inculcar a las nuevas generaciones los valores y la identidad indígena. Natalia dice al respecto:

Ya nadie puede negar que existimos, que estamos; hoy hablamos de nuestros derechos y de nuestra relación con los no indígenas. Por ejemplo, años antes se cuestionaba mucho a las mujeres que no se casaban con indígenas. A mí me parecía absurdo. Hoy es otro momento histórico. Creo que uno refuerza su identidad al participar de la diversidad (1998, p. 148).

Entre sus tradiciones de carácter ceremonial se encuentra la “Señalada”. Es una ceremonia en la que se le ofrece alimentos a la “Pachamama”, también conocida como la “Madre Tierra”. Además cuando se hace una ceremonia se unifican los cuatro elementos de la naturaleza: el aire, el agua, la tierra y el fuego. Natalia explica este ritual de la siguiente manera:

Toda la ceremonia se hace mirando hacia donde sale el sol y nunca la hace una sola persona; siempre se hace de dos a dos, porque el principio de la espiritualidad indígena es la dualidad, hombre-mujer, noche-día.

También se da de comer a los que ya no están. A los difuntos los enterramos con las ojotas al revés porque decimos que se van al mundo del revés. Y cuando damos a la Pachamama, como es una ofrenda para los que ya no están, primero damos la coca. O sea, lo hacemos al revés de como lo hacemos en la vida terrenal: habitualmente se come, después se toma y después se coquea, y aquí lo hacemos al revés, primero damos la coca.

Luego de dar de comer a la Pachamama, se hacen diferentes actos ceremoniales donde la dueña de casa y los visitantes intercambian cosas. Todos tienen que hacerlo para desearse suerte y para que haya más hacienda.

Después, la dueña de casa trae una llama hecha de yista (la yista se prepara con cáscara de papa o de banana y se usa para coquear) y dice: `Voy a carnear un animal y le voy a dar a cada uno un pedazo y su trabajo´ [...]. (1998, pp. 150-151).

IV.1.10. Ofelia Morales (entrevista realizada por Geraldine Camjalli en enero de 2007).

Al igual que Elizabet González, Ofelia pertenece al pueblo toba y nació en Pampa del Indio, provincia del Chaco. El pueblo originario es qom y vivían en tribus o familias. Los abuelos de Ofelia fueron caciques y su madre permanecería en las tierras de sus antepasados tobas. Se trataba de un pueblo nómada que vivía fuera de cualquier tipo de cerca o alambrada. Como estos pueblos no poseían ningún título de propiedad, en la década de los setenta las autoridades vendieron sus tierras a una familia criolla. La madre de Ofelia dice:

`Entraron y nosotros adentro´. Veía que la otra gente entraba con los yeguarizos y se edificaban un rancho a la par del nuestro. Nos echaron, pero nuestra familia no se mudó. Los hijos de la señora que compró las tierras empezaron a atacarnos. A mi madre la lastimaron con denuncias. Fue tremendo. Yo me preguntaba todo el tiempo cómo esta gente podía entrar a ocupar las tierras que eran nuestras. Ahí empezó mi dirigencia por la defensa de nuestros derechos [...] (1998, p. 119).

La inmensa mayoría del pueblo qom, como otros muchos pueblos originarios, son seguidores de la religión evangélica, aunque los bisabuelos de Ofelia no llegaron a asumir esta religión. Lo que ocurre es que vieron una gran similitud entre lo que sus ancestros dijeron y transmitieron de forma oral de generación en generación, con lo que la biblia proclamaba.

Ofelia en la escuela no podía hablar su idioma por la terrible discriminación que sufría su pueblo, como ocurriría con otros tantos pueblos originarios, a pesar de ello aprendió a hablar castellano mientras que sus hermanas no lo hablan. Además estudió el terciario, concretamente didáctica de la lengua, y se dedica a la enseñanza de la lengua y la cultura toba en la

ciudad del Rosario. Aunque la lengua toba es ágrafa, es decir, no tiene escritura, Ofelia lucha por su recuperación y si aún no se ha concretado una escritura para este idioma es porque cuenta con cinco dialectos en las regiones del Gran Chaco. A la lengua toba le ocurre como al mocoví y al mapuche, son lenguas ágrafas en un proceso de recuperación lingüística.

Ofelia tuvo un primer matrimonio con un criollo, con quien tuvo un hijo mestizo. Dice que la separación se debió al distanciamiento que había entre ambos, pues vivían y trabajaban en ciudades distintas. Esto significa un gran avance para las mujeres aborígenes, pues ahora luchan por tener su lugar, su profesión y su independencia, lejos de la imagen del pasado donde la mujer permanece bajo la sombra del marido. Ahora ya tiene no solo voz sino autoridad sobre sí misma. Con el paso del tiempo Ofelia se volvió a casar con un indígena y este matrimonio, como ya les ocurriera a otras mujeres que ofrecen su testimonio en este trabajo, si tuvo éxito, quizás por pertenecer a ámbitos culturales similares.

IV.1.11. Teresa Epulef (entrevista realizada por Leonor Slavsky en abril de 2007).

Teresa Epulef es mapuche y pertenece a la comunidad Mongell Mamuell. Sus abuelos maternos eran galuches procedentes de la parte de Chile. Sus antepasados cruzaron Chile en balsa a través de los lagos, llevando consigo a sus animales. La razón de que vinieran a la parte de Argentina era porque había mejores tierras para criar animales y cultivar.

El sufrimiento fue una constante en el pueblo mapuche, ya no sólo por la discriminación que padecía su lengua y cultura, sino por la enorme distancia entre un lugar y otro. Esto suponía que para ir a vender su artesanía o a comprar cualquier cosa tenían que caminar durante días enteros, pudiendo ir a

caballo aquellos que lo tuvieran. Ahora ya no era como antiguamente que se hacían trueques y favores unos a otros a cambio de cosas. En el pasado había una mayor unidad en la comunidad: “Era vivir compartiendo. No se vendían las cosas, se hacía trueque. Si había que levantar una casa, a cambio se le daba dos capones o una potranca” (1998, p. 142).

El verdadero pesar de Teresa comienza cuando se la lleva la policía con tan sólo trece años:

Ellos dijeron que me llevaban para estudiar, pero me mandaron a trabajar de sirvienta. Tenía 13 años (...) Me pegaban porque extrañaba. Fue la experiencia más dolorosa que viví. Recuerdo el dolor, el maltrato (...) Ahí empecé a aprender a hablar en castellano (...) Estuve hasta los 19 años (1998, pp. 140-141).

Nos cuenta Teresa que ahora al mapuche se le respeta más, ya no es como antes que cometían verdaderas atrocidades contra su cultura e identidad:

[...] Antes se llevaban a las mujeres y dejaban a los chicos para matarlos. Era gente bandolera, eran blancos. Eran los malones. Formaban un ejército y se llevaban cautivas a todas las personas jóvenes. Mataban a la gente que tenía capitales. Esa es la vivencia del pasado de mi abuela, de mi mamá. Los mapuches sufrieron mucho. Ahora es diferente al mapuche se le respeta. Yo tengo muchas amistades con la gente blanca y me aprecian mucho. Aunque me ven como mapuche, soy muy querida y respetada (1998, p. 138).

Teresa enviudó siendo muy joven, con tan solo treinta y cuatro años. Su marido era no indígena y tuvieron siete hijos. Otro caso de matrimonio entre indígena y no indígena, pero en esta ocasión no hubo separación por las diferencias culturales sino por el fallecimiento prematura de su marido, aunque a este tampoco le gustaba que Teresa hablara su idioma o practicara sus costumbres mapuches. Teresa tuvo un segundo marido de procedencia indígena con el que tuvo dos hijas más, pero su marido no hablaba mapuche porque su madre no quiso enseñarle, prefería que aprendiera el castellano como lengua de prestigio. A pesar del rechazo hacia la lengua mapuche por carecer de prestigio en la sociedad, Teresa enseña a sus hijos el idioma y trata de recuperar su lengua y cultura entre las nuevas generaciones. Así pues, se

dedica a dar clases de lengua mapuche y telar en varios lugares, tanto a mapuches como a no mapuches.

Entre las prácticas del pueblo mapuche se encuentra la costumbre de que a los Lonkos no se les entierra en un cementerio sino en un lugar elevado. Tampoco se les coloca ninguna cruz sobre su tumba, pues sólo se coloca dos piedras verticales o de punta. En algunos sitios también se sacrifica al caballo.

I.V.1.12. María Inés Canahué (entrevista realizada por Agustina Révora en mayo de 2007).

Inés Canahué pertenece al pueblo rankel y su padre fue el presidente de la Asociación Willi Kalkin. Aunque su padre no quiso ser lonko ella sí lo fue, pues la mujer dentro de algunas comunidades estaba a la misma altura que el hombre, pudiendo desempeñar cualquier cargo que el hombre desempeñara. Inés Canahué resultó ser mestiza, pues su madre era vasca y su padre indio. Vivió durante veinte años en Buenos Aires junto a sus tres hermanos, esto impediría que conociera a fondo las costumbres y juegos tradicionales de su pueblo. Luego se trasladó a vivir a la Pampa.

Respecto a la discriminación sufrida llega a sentir una especie de contradicción, pues sentía una mezcla de orgullo y vergüenza al mismo tiempo. Su hermanito decía: “Yo no quiero ser indio. Yo quiero ser vaquero. Los indios matan a los vaqueros”, y su padre respondía con estas palabras: “Mire, mi hijo, no se haga problema. Nosotros siempre perdemos y somos los malos porque la película la hacen los blancos. El día que los indios hagamos las películas, los blancos van a ser los malos” (1998, p. 106). Inés Canahué sentía orgullo porque así se lo había inculcado su padre, pero al mismo tiempo sentía rechazo porque la inmensa mayoría de la población blanca criticaba la maldad de los indios. Esta contradicción le surge producto del mestizaje,

aunque a pesar de ello durante su infancia tuvo que vivir una fuerte discriminación cultural en Buenos Aires. En la época de sus padres la discriminación ya no sólo fue cultural sino racial, teniendo que sufrir muchísimos atropellos, por ejemplo que les arrebataran las tierras, obligándolas a vivir en otras estancias de Buenos Aires, Rio Negro, etc. La repulsa fue tal que uno de los primeros gobernadores afirmó textualmente: “no puede quedar ni el olor a indio”. Inés Canahué dice: “Desde el momento que te sacan la tierra, te sacan la identidad” (1998, p .107).

Inés se casó con un no indígena y tuvo tres hijos, pero este matrimonio igual que le ocurriera a Ofelia o Clara no funcionó por las diferencias culturales tan marcadas. A pesar de ello estuvo 14 años casada. Inés Canahué es una mujer a medio camino entre los dos mundos que le ha tocado vivir, está totalmente transculturizada pero no ha olvidado su identidad:

A mí me pasó que, cuando era chica, me discriminaban por ser india y cuando empecé a ser dirigente, mis hermanos me discriminaban por mi piel clara. Llegó un momento que dije: `Soy la leona de dos mundos, ¿qué hago?. Para los indios no sos del todo indio, pero para los blancos no sos del todo blanca. Lo positivo es que uno puede interactuar entre esos dos mundos. Trato de aplicar la cultura rankel con una dinámica occidental. Por ahí algún día llegue a encontrar mi punto intermedio. Lo importante es que estoy muy contenta con lo que soy. Si me dieran a elegir en la vida, no elegiría ser otra cosa (1998, p. 109).

Inés Canahué también lucha por la recuperación de su cultura, así que está luchando desde la Federación India en el Centro de Argentina para que se enseñe el idioma rankel en todo el territorio, ya que en la escuela sólo se enseña castellano. Sólo una escuela en territorio indígena está llevando a cabo una educación bilingüe e intercultural. En la era de la globalización en la que se pretende cortar a todo el mundo por el mismo patrón, Inés afirma lo siguiente:

[...] Las personalidades locales cada vez van desapareciendo más en aras de una cultura occidental que se está formando en todo el planeta. Cuando uno defiende las tradiciones, no sabe si está yendo para adelante o para atrás. Yo creo que

nosotros, desde lo que es la ideología y la cosmovisión indígena, tenemos muchas cosas para cortar el mundo globalizado, para que la gente tenga una mejor calidad de vida en cuanto a lo psíquico. Una forma de vida y de pensar ligado más a lo natural. Hay montones de cosas que se pueden aportar y no estoy hablando solamente del pueblo rankel, sino algo común a todos los pueblos indígenas.

Quizás nosotros, con nuestro `atraso cultural`, todavía venimos resguardados de eso. `Atraso cultural` en el sentido de que todo el mundo avanzó y los pueblos indígenas conservaron su cultura. Que se avance todo lo que se quiera, pero no perdamos lo que nos nutre. Porque si no, somos cascara sin ningún contenido. Y por eso después vienen los problemas, por ejemplo, la violencia (1998, p. 113).

La labor de mujeres indígenas en favor de la recuperación de su cultura y lengua es fundamental, pues hasta hace cuarenta o cincuenta años la mujer estaba en la casa cuidando de sus hijos y marido, y ahora lucha por los intereses de toda su comunidad. La realidad es que hay más dirigentes mujeres que varones porque la mujer ha demostrado tener la capacidad de movilizar con su voz a todas sus comunidades. Además ha demostrado tener un valor y una fortaleza hasta ahora contenida.

Respecto a las costumbres del pueblo rankel no difieren mucho de las de la mayoría de las comunidades indígenas aquí mencionadas. Ellos hablan de cosmovisión y no de religión, es decir, para ellos el Dios está en la naturaleza y la madre tierra. Esto significaría que no creen en un Dios masculino como el que aporta la religión católica, sino en una fuerza femenina que es la madre tierra o naturaleza, es decir, la madre creadora de todos y todo. Esta es la que nos da los alimentos necesarios para poder vivir. Una de sus ceremonias más conocidas es la del Guillatún, ceremonia que también celebran otras muchas comunidades. Se celebra el 24 de junio, pero el 23 a las doce de la noche se prenden hogueras y deben estar prendidas toda la noche. La mayoría de las ceremonias indígenas se hacen con fuego porque el fuego purifica a los espíritus. Esta ceremonia con hogueras nos traslada a su homónimo en el mundo occidental, las tradicionales hogueras de San Juan.

Este sería un interesante tema a investigar para conocer las relaciones que existen entre estos actos ceremoniales.

I.V.1.13. Nélide Huanipil (entrevista inédita realizada en terreno por Yaiza Marrero en noviembre de 2011).

Nélide Huanipil pertenece a la comunidad mapuche, provincia del Neuquén. Concretamente vive en Aucapán abajo, lof. o Comunidad de Linares. Tiene ocho hijos, de los cuales ninguno aprendió a hablar la lengua originaria porque en la escuela enseñaban todo en castellano.

Según me cuenta la propia Nélide las tareas que desempeña a diario son muchísimas, se encarga de la cocina, lavar, atender la huerta, a los animales, etc. Por lo general cada familia de la comunidad cría varios tipos de animales para su subsistencia, entre ellos: vacas, ovejas, pollitos, gallinas, gansos, pavos, etc.

Nélide aprende a hablar castellano en la escuela cuando era una niña. La escuela estaba realmente lejos de su comunidad, tardaba en llegar una hora y media a caballo, motivo por el cual fue a la escuela poco tiempo:

Había una escolita donde venían maestros huincas a enseñar el castellano. Estaba en Pampa del Malleo, comunidad Huilche (gente del sur). Iba a caballo, era como una hora y media andando a caballo, me quedaba relejos, por eso sólo fui por dos o tres meses no más (2011, s/p).

Su abuela le enseñó a hablar el Mapuche pero con el transcurso del tiempo y el paso de los años se le ha ido olvidando porque no lo practica, y apenas recuerda algunas palabras sueltas. Respecto a su madre nos dice que no fue a la escuela porque en ese época no había escuela en la zona, esto hace que conserve su lengua originaria y apenas se transculture. Sin embargo ninguno de los hijos de Nélide aprendió a hablar el idioma debido a que recibieron una

educación básicamente en castellano, han sufrido por tanto una plena transculturación.

I.V.1.14. Mónica Antín (entrevista inédita realizada en terreno por Yaiza Marrero en noviembre de 2011).

La familia paterna de Mónica Antín procede de la Comunidad o Lof. Lafquenche “gente del lago”. Su padre pertenece a la comunidad Lafquenche y su madre pertenece a la comunidad Linares. A través de Mónica sabemos que antiguamente en las comunidades no había acceso a la educación por la inexistencia de escuelas. Por tanto, muchos miembros de la comunidad se veían obligados a irse a estudiar o a trabajar fuera, como fue el caso de sus padres. Su madre se fue con catorce años de la comunidad y apenas terminó la primaria, hasta que fue mayor y pudo terminar la secundaria. Sin embargo su padre se fue a trabajar fuera de la comunidad con treinta años. Mónica estudió hasta terciario, y aunque sus padres pertenezcan a la comunidad Lafquenche y Linares respectivamente, ella nunca llegó a vivir allí porque dice que resultaba muy duro vivir en el campo, ya que los inviernos eran realmente fríos y nevaba mucho.

Mónica me cuenta que en el pasado se hacían muchas rogativas en las comunidades, algunas de las cuales dice se siguen conservando pero han sido mimetizadas por la religión católica y despojada de muchos de sus instrumentos ceremoniales. En la época de la dictadura militar se dejaron de hacer estas rogativas porque fueron totalmente prohibidas, de manera que hubo un paréntesis en el que los mapuches tuvieron que vivir sus costumbres y cultura en silencio, hasta que en el año 1995 retomaron de nuevo sus rogativas. Además dice que la cultura mapuche no es ni monoteísta, ni politeísta, es decir, nada tiene que ver con las grandes religiones de la historia.

Según Mónica los mapuches sólo creen en todo lo referente a la naturaleza y es a esta a la que rinden culto y ofrecen sacrificios. Por tanto, a la cultura mapuche más que una religión lo que la identifica como cultura es una cosmovisión, una forma diferente de ver el mundo a través de innumerables recreaciones mitológicas transmitidas de generación en generación (anexo IV). Los rituales o rogativas podían durar entre tres y cuatro días, y consistía en la realización de varias ceremonias. Sólo aquellas comunidades más cerradas y que menos contacto tuvieron con la cultura dominante son las que conservan mejor las tradiciones ceremoniales. Actualmente en muchas comunidades se puede entrar con permiso del lonko a observar las rogativas, lo que no se puede es participar. Además, la autoridad religiosa encargada de la rogativa es el pillamcuhe junto con la machi. La machi es otra figura importante de la comunidad, es una curandera que tiene un don especial para sanar ciertas enfermedades. Se caracteriza también por tener sueños premonitorios, aunque Mónica cuenta que cualquier miembro de la comunidad puede tener este tipo de sueños e incluso la capacidad de sanar con remedios naturales, lo que ocurre es que muchas de estas personas no se dan este título y por eso se está perdiendo la figura de la machi dentro de la comunidad.

La autoridad dentro de la comunidad es el lonko y la comisión directiva, que son quienes gestionan los recursos para la comunidad. La comisión directiva la conforma un presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, revisor de cuentas y vocales. Después, dependiendo de cada comunidad se incorporan otras figuras como un concejo de ancianos o un concejo de conas “jóvenes”. Desde afuera de la comunidad muchas veces no se respeta a la comisión directiva y esto hace que desde adentro tampoco se respete, porque mucha gente ve en la comisión directiva un medio para obtener sus propios intereses y no tanto los comunitarios. Según Mónica en las votaciones para elegir lonko puede participar tanto el hombre como la

mujer, y también existe la posibilidad de que el lonko sea una mujer: “hay muchas mujeres que son lonkos, hoy en día y antes, y antes en las primeras comunidades hay muchas comunidades que tuvieron en sus principios mujeres lonkos” (2011, s/p).

Más abajo dejo constancia de una pequeña parte del testimonio ofrecido por Mónica Antín (anexo III) donde muestra la discriminación que sufre y ha sufrido su pueblo, tanto desde la experiencia que le han transmitido oralmente sus familiares como desde su propia experiencia de vida.

De manera que las comunidades mapuches surgen alrededor de 1980, pues con anterioridad a esta fecha no existían legalmente y estaban compuestas por Lof., es decir, cada Lof. lo conformaba toda una familia. Actualmente no es así y las autoridades son una imposición “de los huincas” (de los blancos) para que puedan existir jurídicamente. Consiste en la figura de una personería jurídica encargada de contabilizar un número mínimo de personas para existir y poder hacer reclamos territoriales jurídicamente. Esta es una reglamentación que no es acorde a lo que es la cultura mapuche, pero tienen que aceptar estas imposiciones del blanco “huinca” si quieren tener ciertos derechos territoriales.

Respecto al término “Huinca” Mónica dice que en mapuche significa “ladrón”, aunque el mapuche llama “huinca” a todo aquel que procede de fuera de la comunidad, es decir, al foráneo. Los hechos que motivaron a los mapuches para calificar así a todos los occidentales fue que en el pasado la cultura Inca avanzó de norte a sur arrasando varios territorios hasta que llegaron donde los mapuches, y estos les ofrecieron gran resistencia. Algún tiempo después, cuando llegaron los españoles a colonizar, creyeron que eran de nuevo los Incas y se quedaron los españoles con este apodo.

IV. 2. Testimonios de mujeres indígenas y ascendencia indígenas peruanas y centroamericanas.

I.V.2.1. Josefina Ávila Sánchez (Ciudad de México).

Tiene cincuenta y siete años, edad con la que aprendió a leer y a escribir ya que no pudo ir a la escuela por falta de recursos. Vive en San Miguel Agua Bendita, municipio de San José del Rincón, México:

Me como las letras, me como las palabras porque la verdad yo no sabía hablar en español, pues soy mazahuas originaria, raíz de mis padres, de mis abuelos mazahuas. Ese es mi único falla, que yo no tengo estudio (2010, p. 26).

Josefina no conoció a su padre, y de su madre supo a la edad de once o doce años gracias a un hermano que la encontró casualmente en Zitácuaro Michoacán, lugar a donde emigró en busca de trabajo:

Siempre me ha gustado vender, raspaba mis magueyes, hacía pulque, vendía mi pulque. Iba caminando hasta san José del Rincón, traía por acá mi niño, en la espalda me lo cargaba [...].

Siempre me ha gustado el negocito. No me quedo con las manos cruzadas. Crecí a mis hijos. Les digo` por eso están grandotes, porque gracias a Dios siempre me ha gustado tener verdura fresca para echarles su gordita`. Aunque sea poquito no se gana mucho, pero siempre para comer (2010, p. 26).

Tuvo una hija y cuatro hijos. Su hijo más pequeño y la esposa de este se ocuparon de ella desde que enfermó. Su primer esposo murió en el terremoto de México en 1985. Diez años más tarde se unió a un nuevo esposo del que dice:

Se va el esposo por falta de fuente de trabajo, se olvidan que dejan una esposa, que dejan unos hijos, que dejan unos hijas, y entonces la mujer es la de toda la carga encima, porque la hace de esposo, de esposa, responsable de la escuela, de la educación para sus hijos o la enfermedad (2010, p. 27).

Respecto a la vida de la mujer indígena en general, dice que sufre mucho los maltratos de su esposo por culpa del alcohol, e incluso los padres

tomadores maltrataban a sus hijos. Es un problema de violencia doméstica muy arraigado entre los campesinos y las comunidades indígenas:

La mujer era golpeada principalmente en la familia de uno. Por qué no decirlo, yo así crecí. En mi familia era que tomaban. Es muy triste, es una vida amarga, porque la verdad uno no puede comer ni un taco porque lo tratan uno muy mal, o tratan a la esposa con puras palabras pesadas en la casa (2010, p. 28).

También recalca que, normalmente, cuando uno se aleja de la comunidad y aprende el español, cuesta mucho ganarse de nuevo la confianza de sus compañeras porque durante muchos años han sido engañadas y utilizadas por los gobiernos en su propio beneficio, que no tienen en cuenta para nada sus necesidades. Además, el trabajo como capacitadora le ha permitido a Josefina aprender a leer y escribir en español, y a hablar con mayor fluidez:

Es que siempre nos dice[n] lo mismo y luego nos pide[n] nuestra documentación y se va[n] y no regresan. Pero entonces ya empieza uno a hablarle en su idioma. Les digo `tengan confianza`, yo creo que si estamos aquí es para tener confianza en nosotras mismas y pues claro vamos a tener que participar (2010, p. 28).

I.V.2.2. Rosario Sosa Quintal (Península de Yucatán).

Chari es el nombre con el que la conocen los más cercanos, tiene cincuenta y seis años y ha vivido desde siempre en Cuzamá “lugar de la golondrina agua” en maya. Se casó a los veinte años y se dedicó exclusivamente a las tareas domésticas, aunque desde hace dos años está separada, pues su carácter independiente y libre hizo que se formara en estudios de enfermería, conocimientos que le han servido para salir fuera de su comunidad y terminar regresando como capacitadora. Es precisamente ese avance profesional el que provoca los celos y el distanciamiento de su marido, quien intentó trasladar las costumbres heredadas de sus padres al seno familiar “donde la mujer es sólo para la casa, para cuidar a los hijos” aunque ese estilo

de vida “no fue muy de acuerdo con mis pensamientos, yo quería cambiar” (2010, p. 42):

Yo no me daba cuenta de lo que pasaba a mi alrededor, porque cuando uno está enamorada, la verdad es que todo es bonito (...) cuando uno sale, aprende, te das cuenta de muchas cosas (2010, p. 43).

Pasaron treinta años para que Chari abriera los ojos y se percatara de que su vida estaba destinada a desempeñar un dramático papel a la sombra de su marido. Hasta entonces no se había percatado de que su marido y su familia habían ejercido sobre ella un claro dominio fundamentado en la violencia psicológica.

De modo que se armó de valor y decidió salir fuera a trabajar por sus dos hijos, Darwin y Alfonso: “porque quería superarme y ofrecerles a mis hijos un lugar mejor, que tuvieran mayores oportunidades” (2010, p. 43). Formó parte de distintos programas gubernamentales de salud y educación, ingresos con los que la economía de su casa comenzaba a mejorar, y así se fue acostumbrando a salir para ir a las capacitaciones y ayudar a la gente:

Te tiene confianza, te busca porque estás preparada y ya sabe cómo las organizas (...) yo vivo sola, soy independiente, he logrado esa independencia (2010, p. 43).

I.V.2.3. Margarita Cen Caamal (Península de Yucatán).

Margarita nació en Tahdziú que quiere decir “lugar del pájaro Tziú”. Creció en una familia grande junto a otros cuatro hermanos y un padre alcohólico. Este era uno de los principales problemas de las familias comunitarias, pues sufrió desde muy pequeña junto a sus hermanos los malos tratos de su padre y la imposibilidad de continuar los estudios básicos:

Yo no tuve la oportunidad de terminar mi primaria, por lo mismo que él toma, él nos pega, por eso yo tuve que salir de la escuela. No más llegué a tercer año de primaria [...].

Trabajaba en labores domésticas, ahí lavaba, planchaba, hacía de todo en la casa, ayudaba a mi mamá en la cocina e iba mucho a la iglesia (2010, p. 45).

Margarita se casó con un buen hombre y no tiene hijos porque así lo decidió la naturaleza, y terminó los estudios de primaria cuando ya estaba casada:

La primaria, ya la terminé, la pude cursar cuando yo ya estaba casada con mi esposo. Él me decía, '¿no te gustaría terminar la primaria en el INEA?' Y sí y no. Pero sí, me aviento. Entonces entré y era la primaria abierta, así fue como concluí. Tenía, más o menos, 21 años. De niña no tuve esa oportunidad (2010, p. 45).

I.V.2.4. Marina García González (Ciudad de México).

Marina tiene treinta y cinco años, es casada y vive sola con su hija Rubí de once años. Además estudia la secundaria. Ella sólo había trabajado haciendo labores domésticas hasta que le surge la oportunidad de trabajar capacitando a otras mujeres.

Marina tuvo que aprender a transmitir a las mujeres de la comunidad la necesidad de organizarse como mujeres y para ello empleó su lengua materna, el mazahua, aun así se encontró con el uso de conceptos distintos que le dificultarían su labor:

Por ejemplo, si yo les digo organización, ellas dicen que es eso, con qué se come. Entonces les empecé a explicar y dicen, ah bueno es que no habíamos escuchado esa palabra organización' (...) Le digo organización puede ser un conjunto de personas, puede ser que vamos a ponernos de acuerdo en lo que queremos, a dónde queremos llegar o qué queremos hacer. Entonces organización es estar de acuerdo; o si no, sabes qué, si tenemos que ir a comprar esto, nos vamos a organizar y decimos mejor ve tú y te damos para el pasaje, aunque sea para el refresco, pero tú traes las cosas. Eso es estar organizadas, saber todas que quieren (2010, p. 36).

Marina dice que el hombre ha decidido quedarse al margen de muchas tomas de decisiones que afectan al núcleo familiar, a raíz de la aparición de todos estos programas de capacitación de la mujer: "Entonces, dicen, pues como son las mujeres a las que les dan oportunidades, entonces para que

vamos a la junta. Que ellas se hagan responsables” (2010, p. 37)

Esto supone una mayor carga familiar de la mujer y una mayor necesidad de organizarse:

Ahora en todas las actividades nada más las mujeres participamos. Nosotras como mujeres somos las que tenemos que sacar, aunque sea una obra. Ahí estamos haciendo la mezcla y todo eso (2010, p. 37).

Es evidente que el tema de la inequidad es un problema que no sólo afecta a nivel regional sino que es un problema de género dentro de las propias comunidades. Cuando se organizan las actividades dentro de la comunidad, el hombre decide por voluntad propia no participar: “somos las que participamos más, los hombres no, porque dicen `es que nosotros casi no estamos´, entonces qué nos queda: entrarle” (2010, p. 38).

I.V.2.5. María García Luna (Veracruz).

María es originaria de la comunidad José María Morelos, municipio de Coxquihui, Veracruz. Habla “el totonaco”, tiene veinticuatro años y es soltera. Salió de la comunidad por necesidad y estuvo en Poza Rica trabajando como empleada doméstica, pues era la novena de diez hermanos y sus padres no podían mantenerlos a todos.

Con el tiempo sus padres la inscribieron en la escuela y se licenció en Pedagogía:

Ellos me mandaron a la escuela como ellos pudieron. Cursé secundaria con dos mudas de ropa, el bachillerato igual. Yo me motivé por seguir adelante, pensé que nadie me ayudaría, tuve esa necesidad y más que nada pues al ver que los padres no pueden, pues tuve que salir a trabajar y estudiar (2010, p. 59).

Al contrario que otras mujeres de su comunidad, María consiguió hacer una carrera profesional con mucho esfuerzo y aunque recibió de su familia todo el apoyo moral para que estudiara, su padre, al igual que todos los

hombres de la comunidad, opinaba al respecto: “no va a poder sólo por el caso de ser mujer (...) nada más iba a echar a perder el dinero, luego me decía que no podría seguir adelante en nada” (2010, p. 59).

En el núcleo familiar típico Coxquihui viven en la misma casa la familia al completo, desde los abuelos hasta los nietos. Por regla general el hombre es el motor económico de la familia y la mujer se dedica a las tareas domésticas. Muchas veces la mujer casada recibe la violencia machista, al igual que la recibió su madre de su marido, es algo que está muy presente a no ser que esté soltera, entonces tiene mayor libertad de decisión.

La cruz que tiene que cargar la mayoría de las mujeres es el desempleo, la falta de dinero, ser indígenas, vivir marginadas y no hablar español. Además de todo esto muchas veces ven limitadas sus aspiraciones si están casadas, por eso María ha tenido la libertad de estudiar al no tener responsabilidades de ningún tipo, es decir, por no tener marido e hijos.

I.V.2.6. Lina Rosario Rosas Coxcahua (Veracruz).

Lina es originaria de Athahuilco, Veracruz. Tiene treinta y siete años, estudió secundaria y es hablante de náhuatl. Tuvo tres hijos consanguíneos y uno adoptivo. Trabajó en las tareas domésticas y haciendo tortillas hasta que le llegó la oportunidad de salir al resto de comunidades como capacitadora. Esto provocó la separación de su marido: “la gente le dijo cosas de mí, que, como yo trabajo, pues, ando con muchos” (2010, p. 63).

En las comunidades que Lina visita como capacitadora existe un alto analfabetismo femenino que margina a la mujer aún más, y esto da lugar a un acentuado machismo:

Yo lo entiendo así: digamos que los hombres se sienten muy hombres, no dejan que la mujer hable. A algunas las golpean, he visto las marcas. Si el marido acude a las

reuniones, ellas tienen que estar calladitas. Si van personas que hablan español, ellas menos hablan (2010, p. 64).

No sólo el analfabetismo sino también el alcoholismo, como bien se ha visto en otros testimonios, es otro de los principales factores de violencia doméstica. Por tanto, la mayoría de mujeres comunitarias no saben leer ni escribir, esto las limita enormemente y las vuelve más sumisas, resignándose a aguantar los golpes de sus maridos por falta de autoestima y valor para enfrentar la vida en solitario: “no saben alzar la voz, les da pena” (2010, p. 64).

Aquellas mujeres que deciden abandonar sus casas refugiándose junto a sus familias, terminan regresando porque las costumbres impuestas las obligan: “la mamá la regresa y le dice que es tu marido” (2010, p. 64).

En definitiva, estas costumbres tan arraigadas en la comunidad son la violencia y la marginación, costumbres que silencian la voz de la mujer relegándola a un invisible segundo plano:

Todavía existe aquí que el hombre vale más. Es que tiene derecho a la libertad, y la mujer no la dejan ni estudiar, dicen que es para la casa nada más. Luego los papás dicen que para qué pagar dinero si la mujer se va a ir con el primero que se le ponga enfrente, creen que el dinero para las mujeres se va a la basura (2010, p. 65).

Gracias a mujeres como Lina que aprendieron a hablar español para hacerse oír en un mundo de hombres, otras muchas han aprendido a organizarse y a manejar su propia economía:

Desde que entré en 2004 eso ha mantenido a las mujeres. Se van asociando, se dan cuenta de lo que falta, proponen poner una casita o un localito, y lo que se sume, pues, se va sacando para todas. Ellas aprenden a invertir para comprar su mercancía, tienen buena comunicación y están bien organizadas (2010, p. 68).

I.V.2.7. Ana María Mamani (Zona andina).

Nació en Puno y en 1993 se fue a trabajar a Huancavelica. Es profesora de educación en secundaria, aunque por falta de plaza le dieron trabajo en

primaria:

Ahí me encontré con que todos los niños eran de lengua materna quechua; y yo también la hablaba. Yo estaba formada para enseñar a grandes, no a niños. Entonces yo me preguntaba ¿cómo hago? ¿Cómo enseño? Sé el quechua, pero ¿cómo lo utilizo para enseñarles a los niños? Yo me comunicaba mejor en quechua, a diferencia de los otros profesores que hablaban sólo el castellano. Inclusive yo trabajaba con los niños, los llevaba al parque a jugar (2004, s/p).

Trabajó como secretaria en el PRONA atendiendo a las comunidades porque su lengua materna es el quechua: “para mi es fácil porque yo hablo el quechua”, pero la experiencia le sirvió para darse cuenta que el quechua de Huancavelica es muy diferente al que se habla en Puna:

Pero había cosas que no entendía y que no me entendía la otra persona, me miraban y una señora me decía: `tú no eres de acá, tu eres del cuzco...´. Por ejemplo, `agua´ en Puna se dice unu, y en Huancavelico, yaku. Entonces hay diferencias. Bueno, así me tuve que ir ambientando.

[...] Yo pensé que ellos hablaban igual que yo, hasta un momento en que ellos no me entendían y me miraban y yo decía: `pero por qué´. Había compañeros que trabajaban y preguntaban: `cómo es esto´, entonces eso hacía que yo vaya alimentando mi léxico, para poder utilizar eso y comunicarme de esa manera. Cuán importante es conocer a los otros para poder conversar, para poder tener ese contacto de lengua. ¡Imagínese sino conozco su lengua! (2004, s/p).

I.V.2.8. Miriam Shimbo Vera (Amazona peruana).

Es profesora de educación primaria aunque está trabajando con alumnos del Instituto Superior Pedagógico Bilingüe Intercultural de Puerto Maldonado. Actualmente es responsable del área de comunicación integral, en el subárea de lengua materna.

Miriam se siente orgullosa de lo que es y jamás ha negado su cultura, además tiene dos hijos a los cuales quiere transmitir su lengua y los valores de su cultura:

Yo me siento orgullosa de lo que soy, de ser harakmbut, que sé hablar harkmbut, no me he olvidado mis costumbres, todo lo que existe dentro de mi cultura. Ha habido discriminación por parte de los colonos, de repente, así dejar a un lado a los

indígenas [...].

La mayoría de los harakmbut están contentos con su cultura. Claro, algunos la rechazan y quieren dejar su lengua materna a su lado y seguir con el castellano. Yo pienso que está bien aprender el castellano porque es necesario; pero no dejando de lado nuestra lengua (2004, s/p).

I.V.2.9. Ketty Sánchez (Amazona peruana).

Estudió en la ciudad de Pucallpa donde sufrió la discriminación por ser india, hasta que llegó a la universidad y comenzó a ver que no existían diferencias con ella por el hecho de ser indígena:

En mi caso, particularmente, cuando estudiaba trataba de esconder lo que era. Me discriminaban los llamados mestizos. En la escuela, de alguna forma, me discriminaban también los profesores. Eso a uno le asía sentir mal. Pero uno va aprendiendo poco a poco. Salí de mi colegio y cuando ya ingresé a la universidad, vi que las cosas son muy diferentes, que todos somos iguales, que no debe haber desigualdad, que debe haber respeto. Tenemos los mismos derechos y somos capaces también de aprender (2004, s/p).

Cuenta que su lengua quedaba reservada al ámbito familiar porque en la escuela se hablaba y se enseñaba el castellano como lengua dominante, es decir, se habla la lengua del invasor que desplaza a la del vencido:

La lengua Shipibo era más que todo familiar, en la escuela no me enseñaban en esta lengua. El profesor no era Shipibo, hablaba castellano. Para mí fue muy difícil, porque en mi casa toda mi familia es Shipibo. Entonces para asistir a la escuela, había que hablar en castellano, o tratar de hacerlo y tratar de entender. Claro que no es fácil, pero uno intenta. Entonces poco a poco era hablar en castellano en la escuela y hablar en shipibo en la casa, con la familia. Era difícil, bastante difícil. Es por lo mismo que hay discriminación (2004, s/p).

Comparte su lengua y cultura con Miriam Shimbo, pues ambas sienten el orgullo de ser shipibas y de transmitir a sus hijos la cultura heredada de sus ancestros para que no se pierda:

Algún día tengo hijos, ellos tienen que aprender el shipibo, tienen que saber sobre la cultura, las historias, las tradiciones, las costumbres, de cómo viven los shipibos y cómo vivían nuestros antepasados (2004, s/p).

I.V.2.10. Lidia González Sánchez (Amazona peruana).

Es profesora y ha trabajado durante mucho tiempo como maestra bilingüe de las comunidades shipibo. Actualmente hay un mayor número de mujeres indígenas en la enseñanza, aunque las mujeres shipibos piensan que es mejor aprender en lengua castellana que en shipibo, con la intención de salir fuera de la comunidad y enfrentarse al mundo con mayor garantía.

Habla de la posición de desventaja que sufre la mujer frente al hombre, pues aún está presente la idea machista de que la mujer no debe estudiar para que se quede en la casa al cuidado de los hijos. Cada vez más van surgiendo grupos de mujeres organizadas, que a su vez van capacitando a otras para que tomen las riendas de sus vidas y progresen tanto dentro de la comunidad como fuera:

A las mujeres shipibas no se les permitía estudiar porque se pensaba que las mujeres no pueden hacer otra cosa más que cocina(r), pero nos hemos dado cuenta de que no es así. Hemos conocido las leyes, y (esa) nos facilitan también que tenemos todos los derechos y la misma capacidad que los hombres. Bueno, tenemos que salir adelante también las mujeres. Las mujeres shipibas ahora tenemos una organización. A través de (esa) venimos capacitando a otras mujeres para que puedan participar en diferentes campos, ya sea político o económico. Nosotras (por ejemplo) tenemos una artesanía de calidad y podemos salir adelante promoviéndola (2004, s/p).

Hay otras mujeres, que no toman interés o no le dan espacio (...). Siempre creemos que el varón es lo que hace todo y que puede participar en todos los diferentes eventos (...). Ahora tenemos más presencia y estamos demostrando que las mujeres también somos capaces y somos importantes [...] (2004, s/p).

Lidia, al igual que Miriam y Ketty, quiere que sus hijos se eduquen bajo una educación bilingüe para que nunca olviden sus raíces y puedan seguir transmitiendo su lengua a sus hijos. Es la única manera de conservar su legado cultural:

Quisiera que (mis hijos) como indígenas sepan lo propio, sepan todo lo que es la cultura y que hablen correctamente la lengua shipiba y, paralelamente, tengan que ir conociendo de otras culturas y el castellano, porque es la lengua común. Por eso es

importante conocer esa segunda lengua; pero, primero, nuestra lengua (2004, s/p).

I.V.2.11. Claudia Guadalupe. El Salvador (entrevista realizada el 13 de octubre de 2011).

Pertenece al pueblo náhuatl y forma parte del Consejo Coordinador Nacional Indígena Salvadoreño, organización que agrupa alrededor de veintiuna organizaciones y movimientos en el Salvador. Estudió derecho para defender los derechos de los pueblos indígenas y los suyos propios como mujer e indígena:

Como mujer creo que lo más importante al interior de nuestras mismas comunidades y a nivel de la sociedad en general es continuar realizando campañas de sensibilización sobre nuestros derechos para que las personas aprendan que como mujeres tenemos derechos (2012, p. 28).

Su lucha está centrada en conseguir el reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas y en analizar legalmente el marco en el que se sitúan como comunidad indígena, a través de diferentes tipos de programas como es el educativo o sanitario:

Tomemos el caso de los programas educativos. Cuando hacemos el análisis percibimos que sin este reconocimiento no se impartirá una educación con un enfoque intercultural que responda a nuestra condición como pueblos indígenas. Nuestra visión no es ni será incorporada [...] (2012, p. 29).

La mayoría de los miembros de nuestras comunidades no van a las unidades de salud porque no se sienten cómodos ya que no somos atendidos como quisiéramos utilizando nuestros conocimientos, nuestras propias medicinas y la forma como atendían nuestros ancestros. Como mujeres, por ejemplo, quisiéramos que nos atendieran las parteras en nuestras propias viviendas” (2012, p. 31).

Esta preocupación no sólo se centra en los pueblos indígenas en general sino en la mujer indígena en particular, y en la doble discriminación que tienen que padecer: “Todas estamos de acuerdo en que la capacitación y algunos estímulos económicos son esenciales para nuestro propio desarrollo”

(2012, p. 31).

I.V.2.12. Isabel. Costa Rica (entrevista realizada el 22 de abril de 2011).

Pertenece a la comunidad Térraba y nació en 1964. Se casó porque era la única alternativa que le quedaba, tener hijos y formar su propia familia. Isabel tuvo cuatro hijos.

Como capacitadora y defensora de los derechos indígenas se enfrascó de lleno en los derechos de territorio y el convenio 169 de OIT. También ha organizado talleres, charlas y ha formado parte de la Comisión para la obtención de recursos de amparo en el caso de los territorios:

Nuestros derechos son mancillados y violentados pues es una violencia tras otra violencia y eso hace que uno tome fuerza y siga la lucha. Es una violencia que nos afecta a nosotras, las mujeres y a nuestro Pueblo [...] (2012, p. 20)

Nosotras las mujeres hemos conseguido cerrar el círculo. Hemos logrado lo que queríamos. Hemos siempre colocado nuestra prioridad en la defensa de nuestro territorio (...) sin territorio ¿cómo podemos continuar siendo pueblo? (2012, p. 21).

Isabel dice que cualquier proyecto que las transnacionales pretendan llevar a cabo en territorio indígena y afecte gravemente a la conservación de sus tradiciones y costumbres, es rechazado por el sistema interamericano de Derechos Humanos, aunque los políticos se hayan aprovechado del alto grado de analfabetismo por parte de las mujeres para engañarlas:

A las mujeres los políticos nos importunan. Nosotras tenemos un criterio como mujeres. Los políticos ya no llegan con sus papeles y nos dicen: `diga esto, firme esto'. A mí no. Nosotras ya tenemos un criterio basado en cada una, nosotras ya sabemos que debemos hacer y cómo analizar las cosas (2012, p. 22).

Además Isabel plantea que es muy difícil que se fomente una educación desde su propia cosmovisión, pues la cultura indígena en todas sus facetas va a sufrir el rechazo, desvalorización y discriminación injustificada por parte de los políticos que sólo quieren imponer lo suyo:

Siento que a pesar de todos los logros debemos continuar en nuestra lucha para poner fin a la discriminación y seguir incidiendo en las instituciones del Estado, en el mismo gobierno. Exigir que pongan en práctica los acuerdos internacionales que han firmado, y hacerles ver que si ellos han firmado estos pactos es importante que los cumplan. Porque los Pueblos Indígenas nos hemos cansado de tanta discriminación y de que nos quieran invisibilizar en todo un sistema; que quieran nuestros recursos, que vulneren nuestros derechos. Mi mayor aspiración es incidir en nuestras instituciones nacionales para que hagan conciencia verdaderamente de lo que significaría que nosotros, perdiéramos nuestra identidad como pueblo (2012, p. 20).

I.V.2.13. Bertha. Honduras (entrevista realizada el 6 de mayo de 2011).

Bertha ha sido militante del COPINH²⁷, organización que ha defendido los derechos del Pueblo Lenca por más de diecinueve años. Recuerda sus comienzos junta a su madre:

Vengo del pueblo lenca. Procedo de una familia donde las mujeres han sido centro y determinación en las vidas de las familias, generalmente mujeres con mucho conocimiento de la sanación y de apego a la tierra como es el pueblo lenca, cultura basada en el maíz, la tierra, el agua, los nahuales, el barro, el conocimiento ancestral y una tradición de crítica y protesta (2012, p. 34).

Su lucha desde el COPINH no sólo es por el pueblo Lenca sino también por las mujeres, muchas de las cuales aún padecen la opresión e invisibilidad de un sistema con nombre de hombre que vulnera constantemente sus derechos:

En Asamblea General se definió que la lucha en el COPINH no es sólo una lucha antirracista, sino contra el dominio que ejercen los hombres contra las mujeres. Desde el origen esta fue nuestra decisión política y la hemos tomado hombres y mujeres. Y años después, seguimos asumiendo esa decisión política pues reconocemos que los que conocemos como patriarcado es un sistema de opresión, violencia y de dominación estructurado de la misma manera que el racismo o la economía mercantil y que mientras no luchemos contra este sistema no podemos emanciparnos (2012, p. 38).

[...] seguimos como mujeres indígenas elaborando nuestros planteamientos, reunirnos para discutir en qué país soñamos, como seguir el proceso de

²⁷ Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras.

deconstrucción del patriarcado (2012, p. 40).

I.V.2.14. María José. Nicaragua (entrevista realizada el 14 de abril de 2011).

María José es Manimbó y de ascendencia chorotega. Lleva más de diecisiete años luchando y trabajando con los pueblos indígenas. Su abuela era partera, y de las mujeres de su familia aprendió el conocimiento de las plantas medicinales, bailes tradicionales y rituales ancestrales. Estudió enfermería y esto le permitió ocupar un puesto relevante en el Movimiento Indígena, desde donde trató de recuperar y revitalizar las costumbres y tradiciones de su pueblo.

Sus comienzos fueron como escribiente hasta que se hizo hueco en un mundo de hombres y tuvo voz:

Con nuestros liderazgos estamos aportando al cuidado de nuestras familias, de nuestros hijos y de la comunidad y de las nuevas generaciones, porque somos las principales transmisoras de la cultura y además somos quienes empoderamos a todos en los procesos comunitarios (2012, p. 48).

María José hace hincapié, no sólo en la defensa de los derechos de pueblos indígenas sino también en la necesidad de que la mujer ocupe puestos de mayor trascendencia en asuntos comunitarios, pues hasta ahora los Consejos y Juntas Administrativas son presididos por hombres y la mujer apenas comienza a liderar a un nivel muy básico:

Nosotras reconocemos que en los Pueblos Indígenas quienes dirigen tanto en los Consejos de Ancianos o en las Juntas Administrativas como autoridades son nuestros hermanos hombres porque a pesar de que hay muchas mujeres también con liderazgo en las comunidades a nivel de base, no hemos tenido la oportunidad de alcanzar estos espacios para aportar al desarrollo de nuestros pueblos compartiendo nuestra mirada y nuestras preocupaciones (2012, p. 46).

Actualmente más mujeres participamos en espacios de poder y decisión, de los 22 pueblos indígenas de PCN, cinco están liderados por mujeres (2012, p. 51).

I.V.2.15. Antonia. Panamá (entrevista realizada el 25 de mayo de 2011).

Nació en la comarca de Guna Yala (Kuna), habla el Kuno y estudió hasta bachillerato. En 1996 nace la Coordinadora Comarcal de Mujeres Gunas Olowali de la que forma parte y a la que contribuyó enormemente para su conservación. Desde entonces trabaja en varias comunidades organizando a las mujeres a través de distintos talleres de autoestima y liderazgo.

Antonia también habla sobre la posición tan desigual que ocupa la mujer en un mundo de hombres, desde que son niñas. No es el primer testimonio que aborda el tema de las incesantes violaciones que las niñas y jóvenes indígenas sufren, no sólo en el largo y tedioso camino hacia el colegio sino en el propio colegio:

Las mujeres, niñas y jóvenes, no terminan sus estudios. Salen de la escuela principalmente por el embarazo. Muchas veces los maestros son quienes abusan de ellas y son violadas (2012, p. 69).

También habla sobre la importante labor que la mujer aporta a la comunidad:

¡Nuestro papel es tan importante para nuestros Pueblos Indígenas! Apoyamos en las labores del hogar a nuestros hijos e hijas, les enseñamos los cantos, las danzas. ¡Mantenemos todas nuestras tradiciones! (2012, p. 70).

Entrevista a Mónica Antín:

En 1883 el ejército argentino vino a eliminar al salvaje, a matar a todos los mapuches y los que quedaron se refugiaron en Chile. El pueblo mapuche existió en los dos lados de la cordillera andina y los límites territoriales no existían. De manera que eran todo un solo pueblo mapuche que iban y venían tranquilamente, aunque con ciertas peculiaridades territoriales, pues en la araucalia habitaban los pehuenches, los huiliches en la zona zur, los lafquenche en la zona del lago, etc. Todos ellos unificados por el idioma, la religión, las costumbres, y cuando el ejército se repliega los mapuches de esta zona volvieron de Chile y fueron trazando con el Estado algunas formas de subsistir, pues hay mucho existencialismo, y todo eso son migajas que el Estado le ha estado dando al pueblo mapuche. Durante mucho tiempo se nos permitió estar en determinados lugares pero sin hablar la lengua, sin manifestarnos culturalmente. En la escuela misma, cuando iba a la primaria a mi me discriminaban por mi color de piel, pues yo no iba con un cartel que decía 'soy mapuche', pero todo el tiempo te decían 'sos india'. Se sufrió mucho la discriminación, yo no alcancé a sufrir demasiado pero sí mis abuelos. Mi abuelo no les enseñó a mis tíos y mi padre a hablar el idioma porque lo amenazaron toda la vida, le decían que era la lengua del demonio y muchas cosas más. Además lo torturaron para que aprendiera a hablar castellano, así que una forma de protección que tuvieron nuestros padres fue decir que no eran mapuches y se unieron al mundo occidental y cristiano para no sufrir la discriminación. Fue muy difícil, primero ser mapuche y seguir viviendo en la comunidad, y luego ser mapuche y vivir en la ciudad. Los dos procesos han sido diferentes y difíciles. Además ha habido mucha contradicción porque pasamos de que el ejército y luego la iglesia nos dijeran 'no hables más tu lengua, no servís para nada, todo eso', pa que ahora haya una nueva postura que nos alienta a recuperar la lengua y nuestra cultura. Mi abuelo habló mapuche hasta los dieciocho años pero ninguno de sus hijos lo sabían hablar. Mi abuelo murió en 1995 y poco antes de morir mi abuelo empezó a enseñar a nosotros, a sus nietos, a hablar algo de mapuche, y cuando íbamos a la casa de él y nos empezaba a hablar de la cultura, de su lengua, él cerraba todas las puertas, las ventanas y hablaba rebajito, que ni lo escuchábamos porque todavía seguía teniendo miedo y nos decía 'esto no se lo vayan a contar a nadie porque si no después nos van a andar siguiendo y no vayan a decir nada porque van a venir los milicos' decía.

Hoy día igualmente sigue toda la aculturación y colonización, hay un montón de iglesias evangélicas, la misma iglesia católica sigue evangelizando, sigue bautizando, sigue edificando iglesias en medio de las comunidades (...) Eso es una forma de decir, 'mirad lo que vos sos no sirve y yo te traigo lo que sirve y lo que tenés que creer'. En la misma escuela hay muchos maestros que no conocen la cultura y no tienen en cuenta la cultura de los chicos para nada y eso va calando en los chicos mapuches que llegan a los trece o catorce años reavergonzados de lo que son, e incluso a esta escuela llegan chicos mapuches que no se reconocen como mapuches. También hay maestras mapuches que se avergüenzan de ser mapuches y dicen 'ah no yo de la cultura mapuche no voy a enseñar nada', y vivieron, nacieron, se criaron y estudiaron en una comunidad mapuche. Eso es producto de toda la discriminación y la colonización que hoy sigue en nuestros días porque por

más que haya toda una nueva onda de aceptar lo originario, todavía hay gente que le da vergüenza ser mapuche. La preocupación por el rescate de la cultura está más en los grupos urbanos o en los mapuches que viven en la ciudad que han hecho su descubrimiento de su identidad en la ciudad. En el campo son otras las necesidades, la necesidad de vivir todos los días, de ver cómo vamos a comer, como vamos a mantener los animales, en el campo se viven otras necesidades que son las de subsistir todos los días, no existe todavía la necesidad de decir 'haber como voy a rescatar mi cultura'. Hay muy pocas comunidades que están trabajando para recuperar la cultura mapuche, pues en las comunidades se trabaja y se promueve la subsistencia, entonces si viene un tipo que te va a armar una iglesia en el medio y te va a traer comida pos lo vas a aceptar porque en las comunidades se vive de eso, de lo que te traen de afuera. En las comunidades todavía no están satisfechas las necesidades básicas como para poder proyectarse o pensar en otras cosas como la identidad o cosas más abstractas, que si bien son parte nuestra, no se piensa en eso.

En nuestro territorio entra cualquiera, porque hay muchas instituciones que no respetan a las autoridades, de hecho hay estancias que siguen alambrando en territorio mapuche, sin pedirle permiso a nadie, sin consultar con la comisión directiva. Yo el año pasado fui a la comunidad Linares en Nauhuel Huapi arriba, la estancia alambró un montón de territorio sin consultarle a nadie y usó gente de la misma comunidad que pagó, y la gente de la comunidad necesita elaborar, necesita que le paguen y alambró su propio territorio. Eso pasa en las comunidades todo el tiempo. Entonces ese territorio alambrado pasa a ser de la estancia. Hay comunidades que tienen el título de propiedad comunitaria, que se lo han dado con muy pocas hectáreas, precarios, lugares pedreros en algunos casos y hay comunidades que tienen el título de propiedad y tienen una estancia ahí en los territorios donde dice que son de ellos, de las comunidades. En un principio las estancias fueron pagos que se les hizo a la gente del ejército, a los tenientes, a los coroneles, pero hoy en día la mayoría de los estancieros son extranjeros, son italianos, españoles, franceses, ingleses (...) Hay gente que ni siquiera vive en el país y es gente que ni siquiera han pagado por esas tierras, no pagan impuestos, no pagan nada. Además nosotros vivimos en zona de parque nacional, nosotros no podemos ni sacar un árbol caído sin permiso del parque, sin embargo hay una estancia que está en el medio del parque y ellos sacan camionadas de leña de cualquier especie y nadie dice nada. A nosotros si nos pueden prohibir sacar leña y a los estancieros no, entonces la discriminación sigue estando ahí. Además Argentina nunca declaró ser un Estado pluricultural, o sea que Argentina es un Estado con una cultura y una forma de gobierno única, o sea, unificado, eso es lo que dice en los papeles y lo que deja ver al resto del mundo. Entonces partiendo de eso, de que el Estado no tiene política seria, de inclusión o de mejoramiento, de lo que sea, hacia los pueblos indígenas. En toda Argentina hay muchos problemas con el tema de la tierra, de los recursos. Acá mismo en Neuquen hay comunidades que viven en medio de los pozos petroleros, le están contaminando todo el territorio y el Estado no hace nada, y no es territorio solo de los pueblos originarios, es territorio de todos, de los neuquinos, de los argentinos y a nadie le interesa. Siguen alambrando riberas de los ríos, de los lagos que no es territorio solamente mapuche, es territorio de todos. Entonces es como un problema de no tener en cuenta las bases de las personas que conformamos este Estado, no tengo en cuenta al indígena, al negro, al inmigrante, a nadie [...] (2011, s/p).

Recreaciones mitológicas mapuches:

Mito Tehuelche de la creación del mundo.

En tiempos muy, muy lejanos, tanto que no se puede ni medir ni contar, en el mundo sólo existían dos cosas, Kóoch, que siempre estuvo, y una oscuridad total y densa, que no dejaba que las cosas fueran. Y tanto tiempo pasó Kóoch en esas tinieblas insondables, silenciosas y absorbentes, y eran tales su soledad y su pena, que una vez empezó a llorar. Lloraba con un llanto profundo, sincero e interminable, y tanto y tanto lloró que sus lágrimas formaron el Arroch, el mar amargo de las tormentas y las desazones.

Pero luego, aún en medio de la impenetrable negrura y soledad de su existencia pudo advertir el constante crecer del agua vertida por sus ojos y entonces suspiró, creando así a Xóchen, el viento, que inmediatamente empezó a correr, alocado, arrastrando consigo las tinieblas y preparando el camino para la llegada de la luz. Así fue como apareció la claridad, que restauró en Kóoch la alegría y lo alentó a seguir creando[...]

Dick E. Ibarra. *Cosmología y mitología indígena americana*. 1980.

La creación de los mapuches. La “gente de la tierra,” después del diluvio.

En el inframundo, debajo de las aguas, moraba kaí - kaí - filú, la culebra enemiga. Un día las aguas comenzaron a subir.

En los cerros que tienden a los mundos de arriba vivía Tren – Tren, culebra amiga de la tierra seca, quien aconsejó a las gentes subir a las montañas.

El agua subía y subía pero también lo hacían los cerros. Kaí – Kaí se oía bullir. Tren- Tren se oía gotear, sobre los cantaros que cubrían las cabezas.

Algunos no pudieron salvarse. Son peces, son rocas.

Quienes estuvieron más cerca del fuego solar, cobrizos quedaron. Los que se salvaron hicieron sacrificios; el agua se calmó y las montañas también se calmaron.

Quienes se salvaron, bajaron de los cerros, se esparcieron por la mapu (tierra), poblaron los valles.

Así nacieron los mapuches, la `gente de la tierra`.

Guillermo Magrassi. *Los orígenes de la Argentina*. 1987.

La aparición de la plata, considerada como las lágrimas de la luna.

¿Qué es más antiguo: la plata o el oro?

La plata es más antigua, según sabían decir los viejos.

Cuando una vez el padre sol pegó a su dama,

la Madre Luna, y la hizo caer, ella lloró lágrimas

tan ardientes que se convirtieron en plata. Después

se fue y dejó solo a su marido. Cuando él se quedó solo

y comprendió su maldad,, lloró también lágrimas calientes

que se convirtieron en oro. Así es que la plata es más antigua.

Bertha Koessler-Ilf. *Tradiciones araucanas*. 1962.

Historia de los piñones, el alimento sagrado.

Entre los árboles que traen fruta, el buen dios creó para beneficio de la gente la araucaria, o, como dicen los indios, el pehuén, a cuyas cápsulas de semilla no consideraban a principio como un alimento. Los mapuches veneraban la araucaria y la consideraban un árbol sagrado; a su sombra rezaban, le brindaban ofrendas y le hablaban como si fuera una persona.

Hasta se confesaba con él.

Las sabrosas pepitas dulces del pehuén quedaban inutilizadas, quizá porque no tenían buen sabor cuando estaban crudas y ellos no sabían prepararlas, de modo que las dejaban tiradas en el suelo, considerándolas venenosas.

Pero un día sucedió que los mapuches pasaran por un periodo de gran hambruna y murieron muchísimos de ellos, especialmente niños y ancianos eran los primeros en morir.

Entonces, los viejos de las comunidades enviaron a la gente joven en busca de alimentos.

Casi todos volvieron agotados y hambrientos, con las manos vacías, sin haber encontrado comida por ninguna parte.

Dios, el Grande del Cielo, no pudo soportar más el ver como se moría la gente.

Cuando el último de los jóvenes volvía, se encontró con anciano desconocido, quien le preguntó por su pena. El joven le confió sus tristezas y el viejecito le dijo:

- ¿No son suficientemente buenos para ustedes los piñones? Caen de los árboles bien maduros y basta una de sus cápsulas para nutrir a toda una familia; pero hay que hervirlos con mucha agua hasta que se ablanden o tostarlos sobre el fuego. Y hay que enterrarlos en el invierno para preservarlos de la helada.

Después de estos sabios consejos, el viejo desapareció. Entonces el joven llenó su manto de piñones y los llevó hasta el más anciano de la comunidad, relatándole su encuentro con el hombre viejo en el camino. Rápidamente convocaron al pueblo y los más prudentes dijeron:

- Ese sólo puede ser nuestro Chao, nuestro padre que baja hacia nosotros a la tierra para salvarnos. Seguiremos sus indicaciones, tomaremos el regalo que nos permite comer, a pesar de ser un alimento que proviene del árbol sagrado que sólo a Él pertenece.

Hirvieron aquellas frutas alargadas en agua buena y otras las tostaron sobre el fuego. Fue un gran festín y, desde entonces, los mapuches ya no padecieron escasez.

También desde entonces, algunos ancianos, al salir el Sol, extienden su mano, sobre la que tienen una ramita o un fruto de puhuén, y rezan así:

“Dado por Ti para no dejarnos morir de hambre. A ti debemos nuestra vida y te rogamos a ti, el Grande, a ti, nuestro padre, que no dejes morir a los pehuenes. Deben propagarse como se propagan nuestros descendientes, cuya vida te pertenece, como te pertenece los árboles sagrados.

Bertha Koessler-Ilg. *Cuentan los araucanos*. 1996.

Las penas del corazón de Antü, el padre Sol, por no alcanzar a Kuyén, la Luna.

Nuestro Padre Sol sufre mucho por no poder alcanzar a Kuyén, la Luna, su mujer, aunque la persigue sin desfallecer y le hace señas para que se detenga en su loca carrera. Antü padece más

porque quisiera echarle en cara esa benevolencia y amabilidad que ella muestra hacia la tierra, los astros, las nubes y las aguas.

Todos éstos la quieren como a una madre y la ayudan a huir y a ocultarse cuando el Padre Sol trata de alcanzarla.

De todas las cosas de la Luna, la más insufrible para Antü es que su esposa se crea con derecho a dar órdenes: ella hacer ir hacia arriba a las nubes, entonces la tierra tiene muy buen tiempo; si les ordena ir hacia abajo, llueve, nieva o cae granizo. Lo mismo sucede con las aguas, o sea la patria de Kuyén, porque ella es hija de los lagos, como Antü es hijo de las montañas.

Bertha Koessler-Ilg. *Cuentan los
araucanos*. 1996.

CONCLUSIONES

Los pueblos indígenas son los que más sufren los impactos negativos en sus culturas y formas de vida, como consecuencia de las actividades llevadas a cabo por las grandes transnacionales en sus territorios. A su vez, estas actividades están respaldadas por un modelo económico capitalista neoliberal que concentra la riqueza en manos de una élite minoritaria a costa de los derechos de estos pueblos. Naciones Unidas calcula que en torno a unos 300 o 400 millones de personas conforman los pueblos indígenas del mundo, con una capacidad de resistencia que busca romper con las lógicas destructivas de los modelos económicos impuestos. Estos pueblos indígenas aún resisten, se organizan y desarrollan todo un cuerpo normativo específico que los proteja y así poder luchar por sus derechos, dignidad y justicia.

Decía P. P. Pasolini que si aceptamos “la idea de que el peor de los males del mundo es la pobreza”, pensaremos que “la cultura de las clases pobres debe ser sustituida por la cultura de las clases dominantes” (1997, s/p). Ello implica conocer la cultura del consumo, del negocio, para que la clase más desfavorecida quede integrada dentro de la sociedad del desarrollo, con el único objetivo de sacar rentabilidad a la pobreza. Toda la obra de P. P. Pasolini intenta buscar una lógica a la tesis planteada por Dostoyevski en el siglo XIX. Una postura progresista en la que Dostoyevski plantea cuestiones que afectan a cualquier proyecto político anticapitalista y democratizador, pues menciona que la subordinación de las sociedades tradicionales, ya sean

autoritarias, supersticiosas y patriarcales, es inaceptable. Al mismo tiempo dice que es imposible desarrollar un auténtico programa de emancipación política, en un contexto social fragmentario inducido por el proceso de modernización liberal. De modo que muy pocos han descrito tan bien el nihilismo consumista generalizado de la segunda década del siglo XXI como lo hizo P.P. Pasolini en 1970, pues los personajes de sus novelas de los años cincuenta son el resultado de una época represiva, y así lo expresa en el siguiente fragmento:

Su `cultura`, tan profundamente diferente que creaba incluso una `raza`, proporcionaba al subproletariado romano una moral y una filosofía de clase `dominada` que la clase `dominante` se contentaba con `dominar` parcialmente, sin preocuparse de evangelizarla, es decir, de obligarla a asumir su propia ideología (en este caso un repugnante catolicismo puramente formal). Abandonada durante siglos a sí misma, es decir, a su propia inmovilidad, aquella cultura había elaborado valores y modelos de comportamientos absolutos. Como en todas las culturas populares, los `hijos` recreaban a los `padres`: ocupaban su lugar, repitiéndolo (...). Así pues, ninguna revolución interna en aquella cultura. La tradición era la vida misma. Valores y modelos pasaban inmutables de padres a hijos. Y, sin embargo, había una continua regeneración. Basta observar su lengua (que ahora ya no existe): se inventaba continuamente, aunque los modelos léxicos y gramaticales fueran siempre los mismos. En el cinturón de barrios periféricos, que constituía la metrópolis plebeya, no había un solo instante de la jornada en el que no se oyese en las calles o en los descampados una `invención` lingüística. Señal de que se trataba de un `cultura` viva. (1997, s/p.).

Ante este panorama habría que aplicar un cambio político según P.P. Pasolini. Este debería ser un espacio antropológicamente conservador y socialmente denso, sobre el que fuera posible la innovación institucional y el cuestionamiento de la miseria material, cultural y moral de la burguesía dominante. En definitiva, un entorno tremendamente contradictorio donde deban confluír el consumismo, la cultura tradicional, la democracia, la cultura erudita y el cristianismo herético. La causa de esa transformación social y de ese genocidio cultural es el consumismo, pues así lo sostiene Pasolini cuando dice: “El consumismo, ha destruido cínicamente un mundo `real` transformándolo en una irrealidad total, en el que ya no hay elección posible entre el bien y el mal” (1997, p. 131).

Históricamente estos pueblos poseen una historia marcada por la persecución, el racismo y distintos intentos de aculturación, exterminio y explotación. Este proceso tan violento tiene como única finalidad explotar los recursos naturales de sus territorios para lograr una máxima rentabilidad localizada únicamente en unas cuantas manos que controlan el poder político y judicial, frente a unas políticas institucionales cada vez más regresivas. Esta desposesión de los recursos es de la que habla David Harvey, cuando dice:

Muchos recursos que antes eran de propiedad comunal, como el agua, están siendo privatizados y sometidos a la lógica de la acumulación capitalista; desaparecen formas de producción y consumo alternativas; se privatizan industrias nacionalizadas; las granjas familiares se ven desplazadas por las grandes empresas agrícolas; y la esclavitud no ha desaparecido. (2004, s/p.).

Ante esta desastrosa situación tan generalizada, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, los pueblos indígenas comienzan a organizarse tanto a nivel nacional como internacional. De manera que en los últimos cuarenta años, el movimiento indígena ha luchado contra la injusticia y violación de los derechos humanos, del mismo modo que se ha esforzado por lograr nuevas marcas normativas basadas en el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, como son el derecho a la autodeterminación, el derecho territorial y el derecho cultural.

En definitiva, el derecho de los pueblos indígenas a autodefinirse como grupo es uno de los más importantes desde su reivindicación al final de la I Guerra Mundial, aunque no será hasta la segunda mitad del siglo XX cuando se intenta frenar la violación de los derechos colectivos, recogiendo primero el derecho a la autodeterminación en el punto 14 de Wilson y luego en la carta de Naciones Unidas de 1945. Otro derecho de relevancia en el marco internacional es el de desarrollo, aprobado por la ONU en 1986; y más recientemente los derechos de los pueblos indígenas, pues es en 2007 cuando las Naciones Unidas aprueba una declaración de protección. Las principales

violaciones de estos derechos a nivel internacional proceden precisamente de los países del norte, esos mismos que desembarcaron en América hace más de quinientos años y que hoy vuelven a imponer sus estrategias de explotación de recursos naturales en beneficio de una élite minoritaria. Por tanto, las continuas violaciones de los derechos indígenas durante algo más de cinco siglos, ha sido una constante que se repite con la ocupación, genocidio y sometimiento de los pueblos originarios por parte de las grandes transnacionales con sede en EEUU y Europa, que a su vez diseñan unas políticas internas más regresivas en beneficio propio.

Si nos centramos en el papel desempeñado por la mujer indígena observamos una herencia claramente patriarcal, impuesta hace más de cinco siglos por los colonos invasores, que generan las grandes desigualdades de género dentro de las propias comunidades. Uno de los puntos clave que ha llevado a movilizar a muchas mujeres activistas indígenas es el tema de la tierra, pues todas sus energías se centran en defender las tierras comunales como parte de su legado cultural y como medio de subsistencia.

Me he interesado por este tema por considerarlo de una gran riqueza cultural, antropológica y sociológica, que a pesar de la sufrida y terrible colonización, y al paso del tiempo, aún se oyen y persisten las voces de descendientes herederos de ese gran legado. Testimonios que viven hoy en día en la frontera, teniendo ante sí la imagen de dos mundos muy distintos, pero aun así con la mirada puesta en lo desconocido, en lo otro, en sus ancestros. Además, durante el transcurso del análisis de este trabajo he descubierto que la figura femenina protagoniza, cada vez más, testimonios que reivindican sus derechos comunales y culturales, siendo sus voces fuente indiscutible de experiencias vitales. Por tanto, el tema de la mujer en el mundo de la literatura, tantas veces tratado, cobra presencia aquí bajo la figura de mujeres indígenas

hispanoamericanas que resultan ser activistas, luchadoras y reivindicadoras, alejándose cada vez más de la imagen imperante de mujeres silenciosas, sumisas, y cobijadas al amparo y a la sombra del hombre. Tal parece que las palabras de la célebre Gloria Steinem, en las que aconsejaba a las mujeres que procurasen ser iguales a los hombres con quienes quisieran casarse, han llegado a calar en algunas de estas mujeres indígenas hispanoamericanas.

Queda demostrado que el florecimiento de la narrativa hispanoamericana femenina de testimonio en los últimos años es un hecho, y sorprende por el éxito editorial que ha tenido. La peruana Clorinda Matto de Turner va a ser una de las primeras en hablar sobre la difícil labor de la mujer en el mundo de la literatura: “Porque ellas, más que la presente generación, tuvieron que sostener lucha tenaz por la causa de la ilustración de la mujer, pues lo que en Europa y en América del Norte constituye una profesión honrosa y lucrativa, en América del Sur es casi un defecto” (1895, s/p). A pesar del reconocimiento de ciertos testimonios aportados por mujeres en estos últimos años, son muchísimas las que, pese a sus aportaciones a la tradición literaria con su discurso claro reflejo de la realidad política y social de su tiempo, aún siguen siendo ignoradas. Por eso resulta fundamental el trabajo llevado a cabo por la crítica literaria de unos años para acá, que se ha ocupado de recopilar todas esas obras de mujeres ignoradas por la historia, aportando a las letras los primeros testimonios de una tradición de la que apenas se sabía nada.

Algunos de estos testimonios esconden temas comunes como es el tema político, pues esta es una constante en su día a día y de ella depende el bienestar social de toda una comunidad, pero quizás el testimonio que más se diferencie del resto de dirigentes indígenas sea el de Asunta Quispe Huamán, por ofrecernos una visión que va desde dentro hacia fuera, desde el

sometimiento y el dominio del hombre en las tomas de decisiones. También el testimonio de Domitila Barrios Chungara está repleto de una carga opresiva pero desde el ámbito político, de ahí que este testimonio sirva para abordar el tema de la mujer desde un punto de vista heroico, y se pueda relacionar con otros testimonios de mujeres indígenas como es el caso de Rigoberta Menchú. De manera que los testimonios y las reivindicaciones de las mujeres indígenas se circunscriben a un amplio panorama conflictivo entre sus comunidades y los sectores hegemónicos, por tratarse en su mayoría de contextos sociopolíticos y culturales diferentes. Además, son voces de mujeres transculturizadas en mayor o menor medida, que han emigrado del campo a la ciudad donde se encuentran con nuevas formas de lucha tales como el sindicalismo y la política, para defenderse de la terrible discriminación social, racial y de género, manteniendo siempre presente, por supuesto, los valores de su cultura ancestral y la necesidad de defenderla.

Por tanto, los textos objeto de mi estudio se sitúan entre la biografía y la autobiografía, y se trata de una serie de testimonios discursivos donde prevalece, sobre todo, el aspecto heterogéneo, ya que proceden de voces muy diferentes culturales, racial y socialmente hablando. En definitiva, son discursos que por su naturaleza híbrida, dialógica y marginal, no sólo se enfrentan a las voces unitarias del poder, sino que también se resisten a las tradicionales clasificaciones genéricas consagradas por la tradición. Como ya dijera Mijail Bajtin en *Género discursivo* o *Lenguaje genérico* (1989), el lenguaje social que hace referencia a este determinado estrato de la sociedad, esto es, el género discursivo que se centra más en prácticas sociales determinadas, “situaciones típicas de comunicación verbal”, se diferencia claramente de cualquier discurso unipersonal actual.

En estos testimonios situados entre la autobiografía y la biografía hay que señalar que prevalecen los de mujeres indígenas que se desarrollan en la frontera intercultural, de manera que sufren la llamada trasculturación, es decir, estas mujeres tienen una doble visión cultural, la suya y la del “otro”. De esta manera marcadas por el hibridismo, narran sus experiencias individuales y utilizan su testimonio para denunciar, por una parte, la discriminación general padecida por razones de etnia y género y, por otra parte, para reivindicar su lucha junto a los hombres por superar la exclusión, la desigualdad social (dentro y fuera de sus comunidades) y reclamar su plena integración en la sociedad y en la política de su tiempo, adoptando así la mujer indígena pleno protagonismo como sujeto histórico en el conflictivo ámbito hispanoamericano, protagonismo hasta ahora nunca alcanzado.

Existen entre los testimonios de mujeres un tipo de representaciones de pasados violentos que no son historia ni ficción en sentido estricto, y que logran establecer un vínculo entre la realidad, el arte y la memoria. Son discursos que logran hacer una “hibridación” entre lo verdadero, lo falso y lo ficticio. La clave para conseguir ese “equilibrio” perfecto estaría en que son al mismo tiempo literatura y testimonios confrontados críticamente con otras entrevistas o fuentes.

Para entender mejor el carácter “híbrido” de estos testimonios habría que estudiarlos como género discursivo y género memorial. Sobre la denominación del género discursivo en el que se podrían encuadrar las obras aquí analizadas, algunos autores ya citados a lo largo de este trabajo hablan de discurso testimonial, novela política, novela testimonio, novela documental, literatura testimonial, narración testimonial, ficciones documentales, narrativa de no ficción, literatura de resistencia o simplemente hablan de testimonio.

Este último término es el que yo he utilizado a lo largo del desarrollo de este trabajo por considerarlo el más apropiado.

Esta diversidad conceptual de la que hablan unos y otros se debe a las múltiples perspectivas de análisis que se pueden utilizar para clasificar, y a las diversas técnicas que se utilizan para narrar. Pese a las diferencias entre todos estos conceptos, puede hallarse cierta similitud en lo que a contenidos temáticos, estilo y composición se refiere, aunque utilizando diversas articulaciones. Desde mi punto de vista, literatura testimonial o testimonio es el concepto que mejor se ajusta al género discursivo en términos generales.

Por otro lado, las relaciones entre género discursivo y memoria son más que evidentes, en la medida en que la literatura testimonial se convierte en un “lugar” donde se condensan los múltiples y diversos recuerdos de un grupo social a través de la voz de uno solo. Lo importante del “género memorial” es representar con credibilidad hechos del pasado, término acuñado por Namer (1998). Además, el “género memorial” ofrece varios tipos de memoria: “memoria familiar”, “intimistas afectivas”, “memorias intimistas ritualistas”, “memorias estatutarias”, “memorias socioeconómicas”, “memorias comunitarias”, “memorias societarias”, “memorias históricas”, “memorias anónimas”, “memorias populares”, “memorias obreras”, “memorias burguesas”, “memorias comunistas”, “memoria judía”, “memoria árabe”, “memoria de la población de color”, “memorias de un ámbito espacial, local, regional o nacional” (Namer: 1998, s/p). Los tres testimonios analizados en el capítulo tercero se encuadrarían dentro del tipo de “memorias populares”, “memorias comunitarias” y “memorias de ámbito espacial local o regional” en el caso de Asunta Quispe Huamán y “memorias de ámbito nacional” en el caso de Rigoberta Menchú e Isolde Reuque Paillalef.

Es necesario establecer algunos límites en la relación entre memoria e historia, y entre memoria y testimonio. Así, la historia se ha asociado a lo objetivo y a la ciencia, sin embargo la memoria se relaciona más con lo emotivo y lo subjetivo. Por tanto en la memoria el testigo pretende que se le crea que “estuvo ahí”, y en la historia hay una búsqueda de la verdad, es decir, la historia está orientada a la “exactitud” y la memoria a la “verosimilitud”.

Considero que existe una especie de hibridación entre memoria e historia dentro del género testimonial, en el sentido que incorpora elementos subjetivos a partir de los cuales pretende “construir” el pasado; mientras que los transcriptores o traductores se dedican a investigar que realmente soporten esa pretensión de verdad a partir de la historia. La figura del mediador siempre va a interferir a favor de los dominados, olvidados o subalternizados, precisamente por esa relación empática o solidaria que se establece entre uno y otro.

La literatura testimonial en general, y la novela testimonio en particular, constituyen representaciones del pasado tan sólidas que su análisis permite realizar muy pocas conclusiones, tanto sobre el hecho literario y memorial como sobre los acontecimientos. Esas representaciones del pasado en ocasiones, como en el caso de Rigoberta Menchú y de la dirigente de ascendencia indígena Domitila Barrios, se establecen de manera violenta.

Así pues, a partir de la idea de hibridación de las representaciones históricas que mezclan narraciones subjetivas y hechos objetivos, se llega al análisis de otro tipo de representaciones de hechos del pasado, como son la literatura testimonial y las novelas testimonio. Esta representación híbrida no sólo mezcla subjetividades narrativas y hechos históricos, sino también memorias. Teniendo en cuenta esto, concluimos que las memorias de los testimonios analizados en este trabajo siguen siendo memorias colectivas de

un grupo social marginado, cuyas represiones narradas en las obras y hasta documentadas siguen sin que exista una intervención de mecanismos de justicia, verdad y reparación. Los tres testimonios principales, junto a los del capítulo IV, representan la visión de los vencidos donde la población reprimida apoya cualquier tipo de movimiento insurgente. Esto se aprecia mejor en el discurso de Rigoberta Menchú, ya que la respuesta del Estado es el despliegue del ejército de ocupación que actuó indiscriminadamente sobre la población quiché, en el marco de una lucha contrainsurgente no limitada por el derecho internacional humanitario. Algo que se aprecia también en alguno de los breves testimonios incluidos en el capítulo IV.

Lo que más llama la atención del testimonio hispanoamericano es que este se conforma como un discurso que surge y provoca al mismo tiempo una ruptura a nivel social, cultural y política. El testimonio nace envuelto en diversas circunstancias caóticas y bajo nuevos modos de representación, provocando así una nueva forma de testimoniar, esto es, una transformación del discurso literario hispanoamericano. En este nuevo discurso literario, ante el fracaso del realismo para reflejar fielmente la realidad, se crea un sistema de ficcionalización mediante el cual se proyecta la cualidad no-ficcional de este tipo de obras.

Así, el testimonio toma de la ficción convencional los mecanismos de ficcionalización que orientan el discurso hacia una recepción con base verídica. Gracias a este proceso de ficcionalización se reconoce una “realidad más real” que anteriormente permanecía en la oscuridad, estrategias que emanan de un ámbito plenamente literario.

Quizás la primera de sus ficcionalizaciones sea la imagen o la figura del subalterno del discurso testimonial, pues por norma general un subalterno no puede hablar, porque de hacerlo dejaría de ser un subalterno. De manera que

la creación de un sujeto subalterno obliga al escritor a explorar un discurso alternativo al hegemónico, aunque gracias a la mediación letrada el dominante sigue siendo quien tiene la última palabra, es decir, quien decide. A pesar de esto último, el testimonio a través de la ficcionalización de su sujeto discursivo plantea la existencia de un sector alternativo que hay que tener en cuenta, tanto estética como ideológicamente.

En definitiva, la mediación letrada lo que hace es presentarnos a un testigo subalterno que da su versión de los hechos, aunque también evidencia la manipulación y el filtro que esa información padece para llegar a ser escuchada, es decir, al final lo que surge es una visión dual entre sujeto letrado y sujeto subalterno. Motivo por el cual la literatura testimonial se conecta estrechamente con sus condiciones contextuales y su inmediatez sociopolítica, lo que repercute en su recepción.

La segunda ficcionalización de la que ya hablamos antes, le ofrece al relato el carácter de verosimilitud. Para ello el mediador letrado también se ficcionaliza dentro del proceso testimonial para mostrarse poseedor del deber ético de evidenciar la existencia e importancia del subalterno.

La tercera de las ficcionalizaciones tiene que ver con el testigo que habla en nombre de todo un pueblo o comunidad, que a través de la repetición constante convierte el “nosotros” en fundamento del discurso testimonial. Hay que señalar que el testigo colectivizado no es elegido al azar, sino por las cualidades literarias e ideológicas que más convengan a los propósitos del mediador letrado y a la academia-institución. El testigo llega a la ficción de tal manera que proyecta las cualidades idílicas de todo un pueblo y se constituye como un sujeto capaz de transmitir un mensaje de urgencia ética.

La creación de un pacto de lectura que permita la cohesión de todas estas convenciones ficcionadas es lo que estructura y da forma al proyecto testimonial hispanoamericano, al igual que la ficción convencional o tradicional promete un pacto de lectura que induce al lector a creer en lo que lee y le invita a ser parte de ese mundo posible. Así, el testimonio recurre también a la creación de un contrato de lectura que consiga que sean aceptadas las convenciones del testimonio para que el lector pueda ser persuadido de creer en la “verdad”, sintiéndose así parte de un proyecto que va más allá de lo literario y lo histórico. Por tanto, el grado de ficción dependerá de la agenda política, ideológica, literaria y social del mediador, así como también de la concepción que en su momento se tenga de las categorías de “realidad”, “literatura” y “verdad”.

La importancia del testimonio se encuentra en las convenciones literarias, teóricas e históricas que provoca, y es precisamente su ambigüedad lo que le ha valido su fama. La insistencia del crítico literario por descifrar su ambigüedad es lo que ha fortalecido sus convenciones y ha inducido a su proliferación. Es así cómo el testimonio representa un cuestionamiento y replanteamiento de los fundamentos literarios precedentes, y una motivación para su evolución y estudio.

Comprobamos en la mayoría de testimonios tratados en este trabajo que el género es un hecho que va a condicionar enormemente sus vidas laborales, personales y sociales. El ser mujeres las hace responsables de garantizar la alimentación, cuidados y bienestar familiar, y el ser indígenas las relega a una situación de exclusión social y extrema pobreza.

Todas comparten situaciones difíciles, tales como presenciar la muerte de un hijo por desnutrición, trabajar intensas e interminables jornadas laborales, que aun así resultan insuficientes para mantener a la familia, sufrir

constantes humillaciones y violaciones, etc. La trágica historia que empaña estas vidas es una llamada de atención a la cultura dominante y a su devastador colonialismo.

Esa historia común de opresión y humillación las ha unido aún más, llegando a organizarse muchas de ellas a nivel regional, nacional e internacional para denunciar y crear conciencia, tanto ética como de género. Comparten, por tanto, dos posturas claramente identificables en sus vidas: por un lado, una vida familiar, íntima y laboral donde prevalece la escasez y precariedad y, por otro lado, una vida donde ellas mismas toman el control y se organizan para reivindicar sus derechos, primero como mujeres y luego como indígenas. Esto nos permite hablar de la mujer indígena en general, sin obviar las diferencias que entre ellas existen por pertenecer a culturas y comunidades distintas. De modo que muchas reclaman el derecho a la diferencia, al mismo tiempo que buscan puntos de unión y convergencia.

Además, todas llegan a sentir en algún momento de su existencia vergüenza de ser indígena, sentimiento que desaparece cuando empiezan a tomar conciencia de la importancia de defender su identidad como único legado cultural que sus antepasados les han dejado. Esta toma de conciencia llega con las políticas asistencialistas de revitalización cultural, políticas desarrollistas que sólo miran por sus propios intereses, así que sólo a través de la unión y organización conseguirán defender sus propios intereses, primero como mujeres y luego como indígenas.

En mi opinión, todas ellas tienen en común la vergüenza de haber nacido indígenas y el orgullo de serlo en la actualidad. Para que se produzca esa transformación en su forma de pensar desarrollan un ejercicio de concienciación que da valor y reconocimiento a su identidad. Esto sólo se consigue a través de voces organizadas que desde sus respectivas comunidades

luchan por lo mismo. Esta lucha común se da en todas sin distinción, aunque el proceso de transculturación sea más o menos intenso.

El cruce de fronteras, es decir, la asimilación de la cultura dominante también es común a todas ellas, a veces por pura necesidad y otras al sentir vergüenza por ser indígenas. Sólo en el caso de Asunta Quispe Huamán la transculturación no es tan intensa, pues no llega a salir de su país y sigue siendo monolingüe, aunque esto se deba probablemente a que no ha tenido las mismas oportunidades que el resto.

En conclusión, creo que el proceso de transculturación y la mediación de un sujeto letrado que organiza y transcribe, resta valor lingüístico, cultural y social a estos testimonios. Aun así siguen viviendo su mundo de modo diferente, con la necesidad de preservar el medio natural que las sostiene y de conservar el espacio y tradiciones tal cual lo heredaron de sus antepasados. Esa es la mayor riqueza que pueden dejar y ofrecer a futuras generaciones condenadas a vivir por y para el desarrollo.

BIBLIOGRAFÍA

Achugar, Hugo, “Historias paralelas/historias ejemplares: la historia y la voz del otro”, en J. Berbeley y H. Achugar eds. *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*, Latinoamericana Editores, Lima-Pittsburg, 1992, pp. 49-71.

Actas del II Congreso Indigenista Interamericano, Lumen, Cuzco, 1949, pp. 86-87.

Actas del 51 Congreso Internacional de Americanistas. “Repensando las Américas en los Umbrales del siglo XXI”, Universidad de Chile, 14-18 de Julio de 2003 <http://www.academia.edu>>La Literatura Testimonio (revisado 28/Octubre de 2015).

Agosín, Marjorie, *Las Madres de la Plaza de Mayo*. “Introducción”, Ediciones Babat, Buenos Aires, 2006.

Alberca, Manuel, *El pacto ambiguo: de la novela autobiográfica a la autoficción*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 67.

Alegría, Claribel, *No me agarran viva (testimonio)*, Edit. ERA, México, 1983. <http://eltorogoz.net/Eugenia.htm> (revisado 28/Octubre de 2015).

Aleman Bay, Carmen, “La narrativa sobre el indígena en América Latina”. *Fases*,

- entrecruzamientos, derivaciones*, Acta Literaria n°47, II Sem, Universidad de Alicante, 2013, pp. 85-99 <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-68482013000200006> (revisado 28/Octubre de 2015)
- Alvar Ezquerro, Manuel, “El Neologismo Español Actual”, *Actas de Léxico Español Actual*, ed. Luis Luque Tora, Venecia-Treviso, 2005.
- Álvarez Lucena, Nacho, “Concepciones implícitas sobre Desarrollo y Percepción Social de Diferentes estrategias de lucha contra la Pobreza”, *Psicología Política*, n° 43, 2011, pp. 7-36.
- Amar Sánchez, A. M., “La ficción del testimonio”, *Revista Iberoamericana*, n° 151, Abril-Junio, 1990, pp. 447-461.
- Andrade, Esther y Ana María Portugal, Eds., *Ser Mujer en el Perú*, Ediciones Mujer y Autonomía, Lima, 1978, pp. 10-11.
- Anzaldúa, Gloria, “Movimiento de rebeldía y las culturas que traicionan”, en Bell Hooks, y otras, *Otras inapropiadas. Feminismo desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, pp.1-11 http://www.creatividadfeminista.org/articulos/2004/fem04_anzaldua.hm (revisado 28/Octubre de 2015).
- Aramendi, Raul, *Madres de la Plaza de Mayo*, Ediciones Boabab, Buenos Aires, 2006.
- Arguedas, J. M., *Revista de crítica literaria latinoamericana*, vol. 3-5, Latinoamericana editores, Universidad de Michigan, 1977, pp. 205-216.
- Arguedas, J. M., Ed. Gonzáles Vigil, *Los ríos profundos*, Cátedra, Madrid, 1998.
- Argueta, Manlio, *Cuzcatlán: donde bate la mar del Sur*, Guaymuras, Tegucigalpa,

1983.

Argueta, Manlio, *Un día en la vida*, Uca Editores, San Salvador, 1980.

Arriaga Flores, Mercedes, “Mi amor, mi juez”, *Alteridad autobiográfica femenina*, Anthropos, Barcelona, 2001.

Arriaga Flores, Mercedes (coord.), *Mujeres espacio y poder*, Arcibel Editores, Sevilla, 2004.

Ayala, Edwin Ernesto, *El tope y más allá*, Sombrero Azul, San salvador, 1996.

Badessich, C., A., *Testimonios: voces de mujeres hispanoamericanas*, CVC. AIH, Actas X, 1989, pp. 409-420 <http://www.dialnet.unirioja.es> (revisado 28/Octubre de 2015)

Bajtin, Mijaíl, *Teoría y Estética de la Novela*, Taurus, Madrid, 1989, p. 174.

Bajtin, Mijaíl, *El problema de los géneros discursivos*, Siglo XXI, México, 1989.

Barnet, Miguel, *Biografía de un Cimarrón*, Letras Cubanas, La Habana, 1966.

Barnet, Miguel, “La novela testimonio: socio-literatura”. *En la fuente viva*, Letras Cubanas, La Habana, 1983, pp. 12-42.

Barnet, Miguel, *La vida real*, Letras Cubanas, La Habana, 2003, p. 36.

Barrios de Chungara, Domitila, “Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia”. *Si me permiten hablar...*, Siglo veintiuno, Madrid, 1980.

Barrios de Chungara, Domitila, *Ellos hablaban sólo del obrero explotado*, Cuadernos de Nueva Mujer, Madrid, 1984, pp. 60-63.

Beatriz Guardia, Sara, “Escritoras del siglo XIX en América Latina”, en *Centro de*

Estudios sobre la Mujer en la Historia de América Latina, (CEMHAL), 2012

<http://www.cemhal.org/Escritoras%20del%20siglo%20XIX.pdf>

(Revisado 28/Octubre de 2015).

Bello, Álvaro, “Mujeres rurales, indígenas y medioambiente: acuerdo y políticas”, en *Cartilla n° 5*, Publicación del Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer, CEDEM, Santiago de Chile, 1998.

Bello, Álvaro, y Marta Rangel, *Etnicidad, 'raza', y equidad en América Latina y el Caribe*, CEPAL, LC/ R., 1967/ RV. 1, 2000.

Benjamin, Walter., “El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nicolai Leskov”, En *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Roberto J. Vernengo, Trad., Origen / Planeta, México D. F., 1986, pp. 189-211.

Berrios Rivera, Reinaldo, “La modalidad de la historia de vida en la metodología cualitativa”, *Paidea Puertorriqueña*, 2000, 2 (I), pp. 1-17

Beverley, John, “Anatomía del testimonio. Del Lazarillo al Sandinismo”, en *Revista de Critica Literaria Latinoamericana*, Vol. XIII, núm. 25, Lima, 1987, p. 192.

Beverley, John, y Zimmerman, M., *Literature and politics in the central american revolutions*, University Press, Texas, 1990.

Berverley, John, *El testimonio en la encrucijada*, Latinoamericana Editores, Lima-Pittsburgh, 1992.

Beverley, John, *Subaltern and Representation: Arguments in Cultural Theory*, University Press, Durham NC and London, 1999.

Beverley, John, *Subalternidad y representación: Debates en teoría cultural*,

- Iberoamericana-Vervuert, Madrid, 2004.
- Bisquerra Alzina, Rafael, *Metodología de la investigación educativa*, La Muralla, Madrid, 2004.
- Borges, J. L., *El libro de arena*, Biblioteca Borges, Alianza, Madrid, 1999.
- Borges, J. L., “Prólogo”, en *Marcel Schowb, Vidas imaginarias*, Biblioteca Personal, Ediciones Orbis Jorge Luis Borges, Barcelona, 1987, p. 14.
- Burgos- Debray, Elisabeth, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Arco iris, San Salvador, 1982, p. 271.
- Burgos- Debray, Elisabeth, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Argos Vergara, Barcelona, 1983, pp. 16, 17, 30, 143, 273, 377.
- Burgos-Debray, Elisabeth, *Me llamó Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo XXI, México, 1993, pp. 13, 55, 144, 225.
- Burgos-Debray, Elisabeth, *Rigoberta Menchú. An Indian Woman in Guatemala*, Verso, Londres, 1984, pp. 116, 181, 188.
- Burgos, Julia de, “Diario de Julia de Burgos”, en *José Antonio Rodríguez Pagán, Julia en blanco y negro*, Sociedad Histórica de Puerto Rico, San Juan, 2000.
- Caballé, Anna, “Biografía y autobiografía: Convergencia y divergencia entre ambos géneros” en *Davis J.C y Bourdiel, I.: El otro, el mismo. Biografía y autobiografía en Europa (siglos XVII-XIX)*, Universidad de Valencia, 2001.
- Cabello de Carbonora, Mercedes, “La novela moderna” (1891), Ed. de Augusto Tamayo Vargas, Ediciones Hora del Hombre, Lima, 1948.
- Caraballo, Ramona, *La niña, el chocolate y el huevo duro*, “(Historia verídica y real)

- Para personas formadas”, Monte Sexto, Montevideo, 1987, pp.13, 122.
- Carrasco Bengoa, Cristina, “Mujeres y Trabajo: entre la invisibilidad y la precariedad”, en *Estudios de derecho Judicial*, Barcelona, 2007, pp. 141-164.
- Carpio, Salvador, *Secuestro y capucha*, Educa, Centroamericana, San José, 1979.
- Caso, Alfonso, “Definición del indio y lo indio”, en *América Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, vol. VIII, núm. 5, México, 1948, p. 245.
- Catelli, Nora., *El espacio autobiográfico*, Lumen, Barcelona, 1991, p. 60.
- Carvaho Neto, Paulo, *Mi tío Atahualpa*, Siglo XXI, México, 1972.
- Chárriez Cordero, Mayra B., *Historias de vida: Una metodología de investigación cualitativa*, Univ. De Puerto Rico, San Juan, 2012.
- Chirix, E. y Grupo de Mujeres Mayas Kagla, *La palabra y el sentir de las mujeres mayas kagla*, Guatemala, 2004.
- Clements, Charles, Guazapa, Uca Editores, San Salvador, 1986.
- Comas, Juan, “Razón de ser del movimiento indigenista”, en *América Indígena*, XIII, 2, México, 1953, pp. 135-136.
- Cornejo Polar, Antonio, “La novela indigenista: una desgarrada conciencia de la historia”, *Sobre literatura y crítica latinoamericana*, Universidad central de Venezuela, Caracas, 1982.
- Cornejo Polar, Antonio, “Sobre el neo-indigenismo y las novelas de Manuel Scorza”, en *Revista iberoamericana*, 1984.
- Cuesta Bustillo, Josefina, “Memoria e historia. Un estado de la cuestión”, en

Revista Ayer, núm. 32, 1998.

Dalton García, Roque, *Miguel Marmol*, Educa, San José, 1972

Dalton García, Roque, *Miguel Marmol*, Cuicuilco, México, D.F. 1982.

De Jesús, M. C., “Quarto de Despejo”, en *Diario de una favelada*, Livraria F., Alvear, Sao Paulo, 1960

De Las Casas, Bartolomé, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Cátedra, Madrid, 1999, p. 53, 55, 107.

De las Casas, Bartolomé, *Obras Completas*, Vol.3, Madrid, 1994, p. 40.

De Man, Paule, “La autobiografía como desfiguración”, en *La autobiografía y sus problemas teóricos*, estudios e investigación documental, n° 29, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 114.

Diccionario de la Lengua Española, RAE, 23ª Edición, 2014.

Díaz, Nidia, *Nunca estuve sola*, Uca Editores, San Salvador, 1988.

Domínguez, Manuel y Abelardo Oquendo, *Si me permiten hablar...*, Escritos, Revistas del Centro de Ciencias del Lenguaje, N° 26, 2002, pp. 51-65.

Duchesne, J. R., “Testimonial Narratives in Latin America: Five Studies”, SUNY, Stony Brook, 1987, p. 155.

Durán Giménez-Rico, Isabel, “¿Qué es la autobiografía? Respuesta de la crítica europea y norteamericana”, en *Estudios ingleses de la Universidad Complutense*, n° 1, 1993, p. 30.

Escajadillo, Tomás, *La narrativa indigenista peruana*, Amaru Ediciones, Madrid,

1994.

Escalante, Carmen/ Valderrama, Ricardo, (editores y traductores al español), *Gregorio Condori Mamani: Autobiografía*, Ed. Bilingüe Quechua/Castellana, Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, Cuzco, 1977.

Fanon, Frantz, Traducción de Julieta Campos, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

Fleischmann, Ulrich, “Miguel Barnet, etnógrafo y narrador”, *ponencia presentada al XV Congreso de Latine American Studies Asociation*, Miami, 1989.

Foote, Susan, *El testimonio mapuche y la literatura chilena*, CEME-Archivo Chile <http://www.archivochile.com/> (revisado 28/Octubre de 2015).

Fraser, Nancy, “El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia”, en *New Left Review*, núm. 56, 2009, p. 101.

Freire, Paulo, *Pedagogía de la esperanza: un encuentro con la pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, 2005.

Freud, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, 2, Biblioteca Freud, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

Fuentes, Carlos, *La muerte de Artemio Cruz*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962.

Galeano, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971.

Galeano, Eduardo, *Las palabras andantes*, Catálogos S.R.L, Buenos Aires, 1993, p.

20 <http://www.catalogosedit.com.ar> (revisado 28/Octubre de 2015)

Galván, Verónica, “Discursos Fronterizos”, en *Diálogos latinoamericanos*, Número 006, Latinoamericanistas, Universidad de Aarhus, 2002. pp. 21-31.

Gamio, Manuel, “Principales aportaciones indígenas precolombinas a la cultura universal”, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1957 p. 337.

Garrido Domínguez, Antonio, *Teoría de la ficción literaria*, Arco Libros, Madrid, 1997, p. 18, 374

Gelles, Paul., “Introduction“. En *Condori Mamani, G. y Quispe Huamán, A., Andean Lives Austin*, University Press, Texas, 1996, (pp. 1-13).

Gilbert, Elizabeth, *Come, Reza, Ama*, SUMA, Madrid, 2010

Guevara, Tomás, *Las últimas familias y costumbres araucanas*, Biblioteca Nacional, Santiago de Chile, 1913.

Gustavo García, Vladimir., “Literatura testimonial latinoamericana/Latin American Testimonial Literature: Representación y Autoconstrucción Del Sujeto Subalterno”, Vol. 173, *Ilustrada*, Universidad de Michigan, 2003, pp. 3, 50, 59, 61, 85, 102, 115, 119, 124, 137.

Gorriti, Juana Manuela, “Sueños y realidades”, en *Obras Completas de la Señora Doña Juana Manuela Gorriti*, publicadas bajo la dirección de Vicente G. Quesada, Imprenta de Mayo, Buenos Aires, 1865.

Gorriti, Juana Manuela, *Lo íntimo* (1889), Fundación del Noroeste, Salta, 1948.

Guardia, Sara Beatriz, “Mujeres peruanas”, en *El otro lado de la historia*, Imp. Minerva, Lima, 2002, p. 212.

- Gugelberger, George y Michael Kearney, “La realidad y la ficción del testimonio”, Paidós, Barcelona, 2003, p. 59.
- Hadzelek, Aleksandra, “¿Por qué la autobiografía? El exilio en la autobiografía o la búsqueda de la identidad perdida”, Manuel Aznar Soler (Ed), en *el exilio literario español de 1939*, I, Gexel, Barcelona, 1998, pp. 309-316.
- Harvey, David, “El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión”; Pantich, Leo y Colin Leys (ed.) *El Nuevo desafío Imperial*, Merlin Press-Clacso, Buenos Aires, 2004, pp. 99-129.
- Henríquez, Carlos, *La terquedad del Izote*, Diana, México D. F., 1992.
- Heredia, J., M., *Poesías del ciudadano*, Ed. Toluca, México, vol. 1, 1832, pp. 75-77.
- Hernández Zubizarreta, Juan, Eds. Erika González y Pedro Ramiro, *Diccionario crítico de empresas transnacionales*, Icaria. 2012.
- Hidalgo, Jorge, (Ed.) “Repensando las Américas en los Umbrales del siglo XXI” en *Actas del 51 Congreso Internacional de Americanistas*, Universidad de Chile, 2003, pp. 89-105.
- Hierro, Graciela, *Ética y Feminismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- Hostos, Eugenio, “Educación científica de la mujer”, en *Antología del ensayo hispánico*, 1873. <http://ensayo.rom.uga.edu/antologia> (revisado 28/Octubre de 2015).
- Houland, Henrik, “En los senderos secretos de Guatemala y Centro América”, 1995, p. 9

- Howard, Rosaleen, *Narraciones en la frontera: la autobiografía quechua de Gregorio Condori Mamani y sus traducciones al castellano y al inglés*, Amerindia n° 22, Universidad de Liverpool, 1997, p. 82.
- Howard, Rosaleen, “Translating Hybridity: A Case from the Peruvian Andes”. En Hart S. y Rowe W. (Eds.), *Studies in Latin American Literature and Culture in Honour of James Higgins. Special Issue of Bulletin of Hispanic Studies*, University Press, Liverpool, 2005, pp. 15, 159-172.
- Huertas Uhagón, Begoña, *Los años 80 en el proceso de la narrativa cubana*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1993.
- Huezo Mixco, Miguel, *Tres pájaros de un tiro*, Uca Editores, San Salvador, 1988.
- Icaza, Jorge, *Huasipungo*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1973.
- Jakobson, Roman, *Ensayos de lingüística general*, Seix Barral, Madrid, 1963, 57.
- James, Daniel, *Doña María's Story. Life, History, Memory and Political Identity*, University Press, Durham, 2000.
- Jara, Leída, “Guatemala: a 50 años del golpe de estado a Jacobo Arbenz”, Por una alternativa socialista para Centroamérica, 2004 <http://www.marxist.com/guatemala-50-añoshtp> (revisado 28/Octubre de 2015).
- Jara, Ricardo, “Prólogo” a René Jara y Hernán Vidal, Eds., *Testimonio y literatura*, Institute for the Study Ideologies and Literature, Minneapolis, 1986.
- Lau, Ana, “Argumentos”, núm.49, Universidad de Xochimilco, México, 2005, p. 1.

- Lauretis, Teresa, "More Women than Men", in Bono and Kemp. Eds. *Italian Feminist Thought: A Reader*, Oxford, 1991.
- Lejeune, Philippe., *El pacto autobiográfico y otros estudios*, Megazul-Enclimión, Madrid, 1994, p. 234.
- Llorens, Mireia., *Autobiografía y ficción épica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, p. 113.
- León-Portilla, Manuel, "El indio en América", en *América Indigenista*, XXVI, México, 1966, p. 342.
- Lipschutz, Alejandro, "Anales de la Universidad de Chile", Imprenta del Siglo, Universidad de Chile, 1956, pp. 77.
- López Vigil, María, *Primero Dios*, Uca Editores, San Salvador, 1988
- López, Vigil, *Muerte y vida en Morazán*, Uca Editores, San Salvador, 1989.
- Loureiro, Aurelio, "Introducción". *La autobiografía y sus problemas teóricos*, estudios e investigación documental, n° 29, Ed. Anthropos, Barcelona, 1981, pp. 2-8.
- Lovera López, Sara, coord., "Testimonios y experiencias de promotoras indígenas del Programa Organización Productiva para Mujeres Indígenas (POPMI)" , *Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*, México, 2010.
- Mc Phail Fanger, Elsie, *Autobiografías y género. Argumentos*, mayo-agosto, año/vol. 19, número 051, Univ. Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México D. F., 2006, pp. 93-114.

- Marín Pedreño, Higinio, *De dominio público: ensayos de teoría social y del hombre*, Ed. Eunsa, Pamplona, 1997.
- Marín Pedreño, Higinio, *La invención de lo humano: la construcción socio-histórica del individuo*. Iberoamericana, Madrid, 1997, p. 20.
- Martin-Cano Abreu, Francisca, “Mujeres inventoras”, artículo de Patricia Parga-Vega, en *Revista digital*, 2009. <http://omarpal.blogspot.com.es/2009/08/mujeres-inventoras-patricia-parga-vega.html> (revisado 28/Octubre de 2015)
- Martínez, Ana Guadalupe, *Cárceles Clandestinas*, Uca Ediciones, San Salvador, 1992.
- Mataix, Remedios, “La escritura (casi) invisible”, *Narradoras hispanoamericanas del siglo XIX*, N° 16, Univ. de Alicante, 2003.
- Matto de Turner, Clorinda, *Las obreras del pensamiento en la América del Sur*, (Sic) Editorial, Buenos Aires, 1895. <http://www.cervantesvirtual.com> (revisado 28/Octubre de 2015)
- Maurois, André, “Aspectos de la biografía”, en *Obras Completas (IV), Memorias y ensayos*, Plaza and Janés, Barcelona, 1974.
- May, Georges, *La autobiografía*. Vol. 327, Fondo de cultura Económico, México, 1982.
- Mellor, Mary, *Feminismo y Ecología*, de la “Introducción”, University Press, New York, 1997, p. 1.
- Mendoza, M. J., y Zambrano Varón, L. M., Ed., *Testimonios*, Oficina Regional para América Central de Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los

Derechos Humanos, 2012.

Menchú, Rigoberta y Atxaga, Bernardo, “Rigoberta Menchú y Bernardo Atxaga, voces entrelazadas (entrevista)”, *Trenzando el futuro. Luchas campesinas en la historia de Guatemala*, Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa, Guipúzcoa, 1992.

Metzi, Francisco, *Por los caminos de Chalatenango*, Uca Editores, San Salvador, 1988.

Mignolo, Walter. *Literacy and Colonization: The New World Experience*. Eds. René Jara y Nicholas Spadaccini. *Re/ Discovering Colonial Writing*, Universidad de Minnesota, Mineapolis, 1989, 51-87.

Mignolo, Walter, “Teorías literarias o de la literatura/ ¿Qué son y para qué sirven?”, en Graciela Reyes (ed.) *Teorías literarias en la actualidad*. Ed. El Arquero, Madrid, 1989, pp. 41–78.

Misztal, Bronislaw, “The problems of Social Participation and Co-operation: An Analysis in the Light of Sociological”, *Theory and Research*, Warsaw: Ossolineum Publisher, Polonia, 1977.

Molino, Jean, “Interpretar la autobiografía”, en Lara Pozuelo, A. (Ed.), *La autobiografía en lengua española en el siglo XX*, Hispania Helvética, Laussanne, 1991, pp. 107-138.

Montecino, Sonia, *Sueño con menguante. Biografía de una machi*, Ed. Sudamericana, Santiago de Chile, 1999.

Moraña, Mabel, “Documentalismo y ficción: Testimonio y narrativa testimonial hispanoamericana en el S. XX”, *Políticas de la escritura en América Latina. De la colonia a la Modernidad*, Ed. Excultura, Caracas, 1997, pp. 113-150.

Naciones Unidas, *IV Conferencia Mundial sobre la mujer*, Beijing, 1995.

Naciones Unidas, “Informe Nacional de Desarrollo Humano”, PNUD, 2014.

Navarrete, Martín Fernández de, *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde finales del siglo XV*, Buenos Aires, 1945, p. 401.

Neira Samanez, Hugo, *Huilca: habla un campesino peruano*, Casa de América, La Habana, 1974.

Onis, Federico de, *Antología de la poesía española e hispanoamericana (1882-1932)*, Centros de Estudios Históricos, Madrid, 1934, p. 932.

Pasolini, P.P., “Dos modestas proposiciones para eliminar la criminalidad en Italia”, publicado en Octubre de 1975 en *II Corriente della Sera*. Recogido en *Cartas Luteranas*, Trotta, Madrid, 1997, p. 131.

Pasolini, P. P., “Mi Accatone en televisión después del genocidio”, publicado en Octubre de 1975 en *II Corriente della Sera*. Recogido en *Cartas Luteranas*, Trotta, Madrid, 1997.

Pérez Orozco, Amaia, “Amenaza tormenta: la crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico”, *Revista de Economía Crítica*, nº 5, Madrid, 2006.

Pérez Orozco, Amaia, “Cadenas globales de cuidados: preguntas para una crisis”, en *Miradas Norte*, Diálogos, Madrid, 2009, pp. 11-17
<http://www.feministas.org>IMG>pdf> (revisado 28/Octubre de 2015)

Pérez Vejo, Tomás, *Hispanoamérica y el problema español*, INAH, Abc.es/opinión, México, 2012, p.3.

Perus, Françoise, *El `otro´ del testimonio*, núm. 174, Casa de América, La Habana, 1989, pp. 134-137.

- Plumwood, Val, coord., Alicia Puleo, Cristina Legura y M^a Luisa Canava
“Mujeres y ecología: historia, pensamiento y sociedad, Laya n° 25,
Gramar A. G, Madrid, 2005.
- Prada Oropeza, Renato, *Constitución y configuración del sujeto en el discurso-testimonio*,
núm. 180, Casa de América, La Habana, 1990. pp. 29-44.
- Prada Oropeza, Renato, *Los sentidos del símbolo*, Cuadernos del Centro 35,
Xalapa, Universidad Veracruzana, 1990, p. 11.
- Pratt, M. L., “Transculturation and autoethnography: Perú 1615-1980”, *Colonial
Discourse, Postcolonial Theory*, F. Barker, P. Hulme, M. Inversen Eds.,
Manchester UP, 1994, p. 28.
- Prieto Rodríguez, Adlín de Jesús, *Del Testimonio a la Autobiografía*, Universidad
Simón Bolívar, Caracas, 2007.
- Portaneri, Antonia, Coord., “Mujeres dirigentes indígenas”, *Relatos e historias de
vida*, Secretaría de Cultura de la Nación, Buenos Aires, 2007.
- Portuondo del Prado, Fernando, *Historia de Cuba*, Editorial Minerva, La Habana,
1975, pp. 40-50, 287-289.
- Pozas, Ricardo, “Hispano Americano”, Ed. Tiempo, México, 1971, pp. 11-16
- Pozas, Ricardo, *Juan Pérez Jolote. Biografía de un ṭzọṭzil (1952)*, Fondo de cultura
Económica, México D. F., 1984.
- Pozuelo Yvancos, J. M., “De la autobiografía. Teoría y estilos”, Ed. Crítica,
Barcelona, 2006, p. 30, 179, 180.
- Puertas, J. E., “Aproximación semiótica a los rasgos generales de la escritura

- autobiográfica”, Universidad de la Rioja, Logroño, 2004, 67.
- Ramos, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*, Siglo XXI, México, 1982, p. 150
- Randall, Margaret, *Todas estamos despiertas. Testimonios de la mujer nicaragüense de hoy*, Siglo XXI, México, 1980.
- Reuque Paillalef, R. I., *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche* (Editado y presentado por Florencia E. Mallon) Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (DIBAM) y LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2002.
- Revista de la CEPAL núm. 86-87, Agosto y Diciembre de 2005.
www.cepal.org/publicaciones (revisado 28/Octubre de 2015)
- Revista de la CEPAL, “Estudio Económico de América Latina y el Caribe”, 2003-2004.
- Reyes Hernández, Zoila, *Sólo soy una mujer*, Oaxaca / mc editores, Universidad Autónoma Benito Juárez, México, 2005, pp. 1, 57.
- Rivera Gómez, Elva, “La autobiografía, fuente para el estudio de las mujeres: con las palabras escribimos nuestra historia”, en *Revista de la facultad de Filosofía y Letras*, Miscelánea, 2003, pp. 89-98.
- Roa Bastos, Augusto, *Una literatura sin pasado*, Quimera ediciones, México, 1983, pp. 28, 55-63.
- Roig de Leuchsenring, Emilio, *La Habana. Apuntes históricos*, Publicaciones de la Oficina del Historiador de la Ciudad, La Habana, 1939.
- Rodríguez, Osvaldo. “Testimonios autobiográficos indígenas en el contexto

- multicultural latinoamericano, en *Actas XXX Congreso Internacional de Americanística/Convegno Internazionale di Americanistica*, Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano", Perugia, 2008, pp. 981-986.
- Rodríguez, Osvaldo. "Testimonios autobiográficos de mujeres indígenas en el contexto multicultural latinoamericano", Univ. De las Palmas de Gran Canarias, 2008, pp. 1-14.
- Rodríguez, Osvaldo, "El tema de la cautiva en las crónicas de la conquista de Chile", Univ. De las Palmas de Gran Canarias, 2009, pp. 1-12.
- Ruiz Olabuénaga, J. L., "Historias de vida", En *metodología de la investigación cualitativa*, Univ. De Deusto, Bilbao, 2012, pp. 267-313.
- Salomone, Alicia, "Voces femeninas / feministas en el discurso intelectual: Alfonsina Storni y Victoria Ocampo" en *Meeting of the Latin American Studies Association*, Chicago, 1998, p. 10.
<http://lasa.internacional.pitt.edu/LASA98/Salomone.pdf> (revisado 28/Octubre de 2015).
- Santana Henríquez, Germán, *La tradición clásica en la Literatura Española e Hispanoamericana (S. XVIII-XX)*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2008.
- Sklodowska, Elzbieta, "Miguel Barnet: hacia la poética de la novela testimonial", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, núm. 27, 1988, pp. 139-149.
- Sklodowska, Elzbieta, *Hacia una tipología del testimonio hispanoamericano*, Siglo XX/20th Century 8, 1-2, 1990-91, p. 113.
- Sklodowska, Elzbieta, "Testimonio hispanoamericano", *Historia, teoría, poética*, Peter Lang, New York, San Francisco, Bern, Baltimore, Frankfurt am

- Main, Berlin, Wien, Paris, 1992.
- Skłodowska, Elzbieta, “Testimonio mediatizado: ¿ventriloquía o heteroglosia? (Barnet / Montejo; Burgos / Menchú)”, en *Revista de crítica literaria latinoamericana*, año XIX, (38), 2º semestre, 1993, pp. 81-90.
- Smith-Rosemberg; Caroll, “La escritura de la historia: lenguaje, clase y género”, Carmen Ramos, ed., *El género en perspectiva*, Univ. Autónoma de México, 1991.
- Smorkaloff, P. M., “De las crónicas al testimonio: Sociocrítica y continuidad histórica en las letras hispanoamericanas”, *Nuevo texto Crítico*, núm. 4, vol. 8, 1991, pp. 106-107.
- Steiner, George, *After Babel. Aspects of Language and translation*, Oxford, 2nd Ed., 1992, p. 294.
- Solsona i Pairó, Nuria/coord., Xosé A Fraga Vázquez, “Ciencias, educación e historia”, en *actas do V Simposio de Historia e Ensino das Ciencias*, Vigo, 1995, pp. 187-193.
- Sommer, Doris, “Rigoberta’s Secrets”, *Latin American perspectives*, University Press, Cambridge and Harvard, 1991, pp. 32-50.
- Stoll, David, *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*, Westview Press, Boulder, 1999.
- Storni, Alfonsina, *Antología poética*, Espasa-Calpe, Buenos Aires-México, 1938.
- Taylor, S. J., & Bogdan, R. C., *Qualitative research method: The search for meanings*, John Wiley, New York, 1984.

- Todorov, Tzvetan, *La conquista de América*, Siglo XXI, México, 1983.
- Tortosa, Virgilio, “Escrituras ensimismadas”, *La autobiografía literaria en la democracia española*, Universidad de Alicante, 2001, p. 41, 60
- Vargas Llosa, Mario, *La ciudad y los perros*, Seix Barral, Lima, 1962.
- Vargas Llosa, Mario, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, FCE, México, 1997.
- Villanueva, Darío, *El polen de las ideas (Teoría, Crítica, Historia y Literatura Comparada)*, PPU, Barcelona, 1991, pp. 101-102
- Walter, Monika, “¿Otridad disuelta o reconstruida? El debate actual en torno a la verdad del testimonio en la Biografía de un Cimarrón y Me llamo Rigoberta Menchú”, En Berg, W. B. y Borsó, V. (Eds.), *Unidad y pluralidad de la cultura latinoamericana: género, identidades y medios*, Ed. Vervuert-Iberoamericana, Madrid, 2006, pp. 317-341.
- Woolf, Virginia, *Una habitación propia*, Seix Barral, Madrid, 2008.
- Yúdice, George, “Testimonio y concientización”, *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*, en *Revista de crítica literaria latinoamericana*, año XVIII, (36), 2º semestre, 1992, pp. 207-227.
- Zamudio, Adela, *Intimas*, Imprenta Velarde, La Paz, 1913.
- Zevallos Aguilar, J., “A propósito de Andean Lives. Gregorio Condori Mamani y Asunta Quispe Huamán”. *Apuntes sobre la hipercanonización y negligencias de la crítica del testimonio*, en *Revista de crítica literaria latinoamericana*, año XXIV, (48), 2º semestre, 1998, pp. 241-248.