

LITERATURA TESTIMONIAL INDÍGENA EN GUATEMALA (1987-2001):
VÍCTOR MONTEJO Y HUMBERTO AK'ABAL

By

CLAUDIA GARCÍA

A THESIS PRESENTED TO THE GRADUATE SCHOOL
OF THE UNIVERSITY OF FLORIDA IN PARTIAL FULFILLMENT
OF THE REQUIREMENTS FOR THE DEGREE OF
MASTER OF ARTS

UNIVERSITY OF FLORIDA

2005

Copyright 2005

by

Claudia García

TABLE OF CONTENTS

	<u>page</u>
ABSTRACT.....	iv
CHAPTER	
1 INTRODUCCIÓN.....	1
Descripción.....	1
Apoyos teóricos.....	7
Selección de las unidades de análisis.....	10
Contexto histórico-político (1980-2001).....	12
2 LITERATURA TESTIMONIAL DE LA DÉCADA DEL OCHENTA.....	19
3 CONTEXTO CULTURAL Y POLÍTICO DE LA PRODUCCIÓN DE AK'ABAL Y MONTEJO.....	33
Movimiento maya, representatividad e identidad indígena: la producción de Victor Montejo en su contexto cultural y político.....	33
Campo literario en Guatemala durante la década del noventa: surgimiento y repercusión de la producción de Humberto Ak'abal.....	54
4 TESTIMONIO DE VÍCTOR MONTEJO.....	61
5 GRITO EN LA SOMBRA, DE HUMBERTO AK'ABAL.....	75
6 CONCLUSIONES.....	91
LIST OF REFERENCES.....	99
BIOGRAPHICAL SKETCH.....	103

Abstract of Thesis Presented to the Graduate School
of the University of Florida in Partial Fulfillment of the
Requirements for the Degree of Master of Arts

LITERATURA TESTIMONIAL INDIGENA EN GUATEMALA (1987-2001):
VICTOR MONTEJO Y HUMBERTO AK'ABAL

By

Claudia Garcia

May 2005

Chair: Andrés Avellaneda

Major Department: Romance Languages and Literatures

The main purpose of this thesis is to analyze the production of two indigenous Mayan authors from Guatemala: Víctor Montejo and Humberto Ak'abal. Although they both write in their native Mayan language as well as in Spanish, the two texts examined in this thesis were originally written in Spanish. Those texts are Testimonio: muerte de una comunidad indígena en Guatemala (1987) by Montejo and Grito en la sombra (2001) by Ak'abal. Because both texts can be considered testimonial, this thesis also examines the evolution of testimonial literature in Guatemala in the period 1987-2001.

Montejo's Testimonio basically denounces the genocidal repressive action of the Guatemalan military against an indigenous community, conforming to a certain classic conception of testimony. However, his Testimonio displays the appropriation of Western literary strategies (like the use of suspense) to organize an indigenous testimonial narrative. From a cultural and political perspective, the indigenous Maya movement infuses his text with a broader social meaning.

Ak'abal's Grito en la sombra, on the other hand, is a collection of narratives that, (mainly through a first person narrator) alternate rural, urban, and international settings. The texts display the persistence and survival of the indigenous identity in the global-economy circumstances of the 1950's. In these narratives, the indigenous subject is constructed as heterogeneous and migrant, both critical and able to adjust to changing market conditions. When we use fiction as a procedure, occasionally identifying the biographical author and discursive narrator, these narratives give a different kind of testimonial account.

In short, Testimony and Grito en la sombra evolve from the politically based testimony (1987) to the culturally oriented account (2001). This evolution accompanies the transformations of Guatemala and its insertion in global economy; it also shows the use of Western literary strategies and fiction as valid procedures of a new Mayan literature in Spanish.

CHAPTER 1 INTRODUCCIÓN

Descripción

Esta tesis analiza la producción de dos autores indígenas guatemaltecos, Víctor Montejo (1951) y Humberto Ak'abal (1952). Ambos autores, siendo mayas, pertenecen, sin embargo, a diferentes etnias (Ak'abal es quiché y Montejo, jakalteco); ambos escriben en lengua indígena y en español, y, provenientes de orígenes humildes, en la actualidad son figuras reconocidas en el campo cultural guatemalteco y extra-guatemalteco.

Ak'abal, poeta autodidacta, premiado en Guatemala y en el exterior (Europa y Japón), ha sido traducido a varios idiomas, y es considerado una de las voces emergentes de la nueva poesía indígena de expresión en castellano. Víctor Montejo, que antes de exiliarse a fines de los años 80 trabajaba como maestro rural, obtuvo un doctorado en antropología en los Estados Unidos, por lo que se encuentra en la privilegiada situación del “teorizador de frontera” (indígena y antropólogo), con una doble inserción en la academia norteamericana y en el movimiento culturalista maya de Guatemala.

De la producción total de Montejo y de Ak'abal, en este trabajo trataré sólo dos textos. Ambos pertenecen a la forma discursiva narrativa, y en ambos tiene primacía la función referencial del lenguaje. Del primero, examinaré Testimonio: muerte de una comunidad indígena en Guatemala (1987, en inglés; 1993, español); y del segundo, una colección de relatos, Grito en la sombra (2001, español). Considerando la totalidad de la producción de Montejo y de Ak'abal, vemos que la obra de ambos autores manifiesta una voluntad testimonial. Empleo aquí una acepción del término testimonio no sólo en el

sentido de denuncia formulada en circunstancias de urgencia política (como es el caso del Testimonio de Montejo) sino también en otros sentidos concomitantes: testimonios de una vivencia cultural; de la preservación de la memoria histórica de un pueblo; y del proceso de heterogeneidad y supervivencia de la identidad indígena en la Guatemala de los años 90. Anima a estos textos su voluntad de darle visibilidad a lo indígena: esa intención pragmática se sobrepone o se entretiene con la estética, determinando estrategias textuales que tienen como punto de partida la pluralidad lingüística de los destinatarios ideales de los textos. En ocasiones, como en las ediciones bilingües de la poesía de Ak'abal, o en Q'anil: el hombre rayo, de Montejo, éstos van dirigidos a los indígenas para que escuchen los no-indígenas (similar a la técnica del aparte en el teatro); o, dicho de otro modo, hablan a los no-indígenas para hacer oír la voz de los indígenas. En otros casos, como la primera edición de Testimonio, en inglés, predomina la urgencia de la denuncia, de modo que el lector de habla inglesa, por su importancia coyuntural y política, se constituye en el primer receptor del texto.

Catorce años separan la publicación de Testimonio de la de Grito en la sombra. Dado que es posible visualizar estos textos como testimonios en el sentido más abarcador del término, mi análisis se propone examinar la evolución de la producción testimonial en ese lapso. Entre fines de la década del ochenta y los comienzos del nuevo milenio, la sociedad guatemalteca ha sufrido un cúmulo de transformaciones políticas, sociales y económicas. Fundamentalmente, el fin oficial de treinta y seis años de guerra civil dio paso a una relativa estabilización democrática, más propicia para el florecimiento de tendencias neoliberales. Por otra parte, la coyuntura histórica de 1992, con la

conmemoración del quinto centenario de la llegada española a América, favoreció el impulso y fortalecimiento del movimiento indígena.

El primer capítulo de esta tesis se retrotrae a los testimonios producidos en Guatemala a principios de los años ochenta. Después de explicitar las características del concepto “testimonio” (autenticidad, narración de un testigo, urgencia política, discurso popular) y las ambigüedades que éste conlleva (escritura/oralidad, intención pragmática/estética, cuestionamiento del canon), examino el canónico texto de Menchú-Burgos Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia (1983) a la luz de esas características y ambigüedades. Con respecto a la trascendencia del texto, mi argumentación explica su eficacia como debida parcialmente a la adecuación del testimonio de Menchú a modelos y definiciones previas. Así se comprueba el papel crucial del receptor extra-guatemalteco en la producción testimonial -- ingerencia que será también decisiva en la producción de Ak’abal y Montejo durante la década de 1990-- , y se hace posible definir al lector hegemónico de los textos testimoniales como lector extra-guatemalteco, especialmente norteamericano y europeo, hablante de castellano pero no de una lengua maya.¹ Si el lector hegemónico extranjero tiene un peso determinante en la producción testimonial guatemalteca, indirectamente colabora para volver

¹ Es pertinente vincular este fenómeno del lector extra-guatemalteco a quien se dirige la producción testimonial con el que Sarah Hamilton y Edward Fischer observan al analizar los cultivos del altiplano aproximadamente en el mismo período (1987-2001). En su estudio, señalan la introducción de cultivos no tradicionales, lo que les permite rastrear la intersección de agricultura, etnicidad y condiciones de movilidad social. El pequeño campesino indígena que produce brócoli y arvejas para la exportación, adecuando su producto a las especificaciones de calidad del consumidor extranjero, es una figura paralela al testimoniante que adecua su testimonio a las expectativas del lector extranjero, para que su denuncia sea eficaz. Ver Hamilton, Sarah y Fischer, Edward. “Non-Traditional Agricultural Exports in Highland Guatemala: Understandings of Risk and Perceptions of Change”. Latin American Research Review 38:3 (2003): 82-110.

representativo en el plano político a un sujeto indígena (como Rigoberta Menchú, en este caso).²

El segundo capítulo desarrolla la representatividad de Montejo y Ak'abal como productores de textos testimoniales, explicitando los contextos en que la práctica escrituraria de cada uno de ellos se desarrolla y adquiere significación política. Así, en una primera sección, el capítulo se centra en el movimiento maya, el cual sirve de trasfondo a la crítica que Montejo hace sobre la representatividad monolítica del testimonio de Menchú. Para dar cuenta del movimiento maya, se traza sintéticamente su historia, sus vinculaciones con el movimiento revolucionario en Guatemala, y el proceso que, culminando con los Acuerdos de Paz, explica la nueva participación de los intelectuales mayas en las estructuras del Estado. Tal intervención es fruto de transformaciones sociales y políticas, en las que la influencia del financiamiento internacional del proceso de paz cumple un papel significativo. La figura de Montejo cobra relevancia como intelectual y activista político –en este momento, funcionario del actual gobierno—y no puede deslindarse de su inserción en la academia norteamericana; en tanto escritor, por el contrario, ocupa un espacio marginal en el campo literario guatemalteco.³ Contrastando con este fenómeno, la figura literaria de Ak'abal surge en el interior de Guatemala a comienzos de los años noventa y con el correr de la década adquiere progresiva repercusión nacional e internacional. En la segunda sección de este

² La noción de lector hegemónico se define más adelante (ver página 8).

³ Tomo esta noción de Pierre Bourdieu. Bourdieu define el campo literario como “a force-field acting on those who enter it, and acting in a differential manner according to the position they occupy there...[I]t is a field of competitive struggles which tend to conserve or transform this force-field. And the position-takings (works, political manifestos or demonstrations, and so on)...are...the product and the stake of a permanent conflict. In other words, the generative and unifying principle of this ‘system’ is the struggle itself” (The Rules 232).

capítulo, se da un panorama descriptivo e histórico del campo literario guatemalteco, que permite ubicar a Ak'abal en una posición central desde la que ha cuestionado el canon, pero manteniéndose al margen de toda intervención política directa. Su voluntad de deslindar práctica escrituraria de una posible participación en la esfera política es similar a la de otras dos figuras relevantes en el panorama literario actual de Guatemala: la ya consagrada de Rodrigo Rey Rosa (1958), y la emergente de Eduardo Halfon (1971).

El tercer capítulo plantea un análisis de Testimonio, de Montejo, en tanto testimonio de denuncia política. Mi argumentación demuestra que en el texto se cuestiona la representatividad absoluta otorgada al testimonio de Rigoberta por medio de la elección de estrategias narrativas que alejan el Testimonio del modelo testimonial hegemónico. La figura de Víctor Montejo, como testimoniante, es la de un sujeto indígena que puede asumir su auto-representación letrada, puesto que está en control tanto de los instrumentos lingüísticos y narrativos como de los medios de interpretación ideológica de sus circunstancias. Además, su lugar de enunciación fronterizo (maestro, hablante de español y de una lengua maya) legitima su posibilidad de representar a otros sujetos indígenas que no hablan castellano. En el cuarto capítulo se realiza un análisis de Grito en la sombra, de Ak'abal, en el cual interpreto la colección de relatos como testimonio de la heterogeneidad del sujeto indígena, en su proceso de adecuación a las circunstancias políticas, sociales y económicas de la década del noventa. Los textos, que plantean un juego con el pacto de lectura autobiográfico, se inscriben en los límites que separan el testimonio como narración de acontecimientos verdaderos de la ficción realista. Los relatos escenifican, además, el carácter migrante del sujeto, que enuncia

tanto desde los lugares tradicionales de la cultura indígena como desde los relacionados con la modernidad globalizada.

En el último capítulo, se muestra cómo la evolución de la producción testimonial va de la esfera estrictamente política a otra más ampliamente socio-cultural. Si en un texto de fines de la década del ochenta como Testimonio, los elementos determinantes que le confieren valor testimonial son la denuncia de la violación de los derechos humanos, de la identidad del testigo y de la veracidad de los hechos, a comienzos del nuevo milenio, Grito en la sombra recurre al discurso de la ficción para dar cuenta de los procesos de modernización, cambio y pervivencia de la identidad indígena. Además, esta transición hacia el testimonio cultural expresa una falta de interés en lo testimonial-político, agotamiento que responde a un conjunto de causas: cambio en las coyunturas políticas, saturación de la temática, procesamiento social del trauma de la guerra. Cabe preguntarse dónde se origina ese agotamiento, si proviene del campo guatemalteco -- como reacción frente al estereotipo de una Guatemala vinculada únicamente a la violación de los derechos humanos--; o si el agotamiento es también resultado de una fluctuación del interés del público internacional. Se observa en los textos de Ak'abal el predominio de una intención estética por encima de otras intenciones de índole pragmática, que subordinan el efecto literario a la eficacia de lo que se denuncia, como en el Testimonio de Montejo.

Las intencionalidades divergentes que señalo para los textos de ambos autores son análogas a los modos en que cada uno de ellos concibe su participación en la esfera pública. Montejo, partiendo de la denuncia de los años ochenta, opta en la actualidad por participar políticamente, interviniendo en la maquinaria estatal para instrumentar los

cambios desde dentro. Ak'abal, por el contrario, se mantiene al margen de toda actuación política, implícitamente cuestionando la posibilidad de intervenir sin ser co-optado, o, incluso, cuál debe ser la intervención del intelectual en la esfera pública. En esta posición de atrincheramiento en su labor literaria encuentra eco por parte de Rey Rosa y Halfon, las otras dos figuras significativas de la narrativa actual guatemalteca.

Apoyos teóricos

Con respecto al conjunto de herramientas conceptuales utilizadas en este trabajo, he preferido explicitar su definición o el sentido en que las empleo a medida que tal mención se hace pertinente. Este conjunto abarca, en primer lugar, las nociones de campo intelectual y campo cultural de Pierre Bourdieu, que permiten pensar estructuralmente, a propósito de Guatemala, el entorno en que se desarrolla la práctica escrituraria de Montejó y de Ak'abal como “the space of positions and the space of position-takings” (The Field 30). Así, es posible organizar las múltiples informaciones ligadas a la actividad literaria de un medio social en términos de su relación con el poder político. Sin embargo, las formulaciones de Bourdieu son el resultado de observaciones referidas al contexto francés en donde, por cuestiones histórico-económicas, el campo cultural es particularmente autónomo. Por lo tanto, no es posible aplicar estos conceptos mecánicamente a los fenómenos literarios y culturales de Guatemala, sino teniendo en cuenta las características estructurales de dependencia que este contexto plantea. Por otro lado, mis herramientas conceptuales incluyen las categorías de heterogeneidad y sujeto migrante de Antonio Cornejo Polar, que ayudan a reflexionar sobre una literatura que “funciona en los bordes de sistemas culturales disonantes, a veces incompatibles entre sí” (Escribir 17), y, especialmente, sobre el sujeto latinoamericano que las produce. Reflexionando sobre la dificultad de asumir la heterogeneidad de ese sujeto, Cornejo

Polar concluye que ésta se debe a que “introyectamos como única legitimidad la imagen monolítica, fuerte e inmodificable del sujeto moderno” (Escribir 21). En su reivindicación de la heterogeneidad, se manifiesta la intención de Cornejo Polar de “desmitificar al sujeto monolítico, unidimensional y siempre orgulloso de su coherencia consigo mismo, al discurso armonioso de una voz única a la que sólo responden sus ecos y a las representaciones del mundo que lo fuerzan a girar constantemente sobre un mismo eje” (Escribir 23). Tal desmitificación, así como la reivindicación de lo heterogéneo, es pertinente al encarar el estudio de la producción de Montejo y Ak’abal. También será empleada la noción de teorizar de fronteras o desde los intersticios, de Walter Mignolo, una categoría que es útil para describir el lugar de enunciación de Víctor Montejo y la complejidad y contradicciones que éste conlleva.

Otras nociones que serán utilizadas en esta tesis provienen del campo de la antropología, como la de “thick description” de Clifford Geertz, y la de construcción de identidades. Con relación a la “descripción densa”, empleo el concepto para describir el espesor ideológico de la mirada de Montejo en su testimonio. También es fecunda la intuición de Geertz acerca del análisis cultural como intrínsecamente incompleto: “worse than that, the more deeply it [cultural analysis] goes the less complete it is. It is a strange science...in which to get somewhere with the matter at hand is to intensify the suspicion...that you are not quite getting it right” (29).

Con respecto a la concepción de la identidad como una construcción, ésta se hace pertinente al describir los modos en que la identidad indígena se inserta en el fluir de la modernidad. El segundo capítulo incluye una breve discusión sobre el contraste entre esta noción de la identidad y la de “esencialismo estratégico” que manejan los intelectuales

mayas como parte de su proyecto cultural. La noción constructivista de la identidad está en sintonía con la categoría de heterogeneidad; ambas proveen puertas de entrada para reflexionar sobre la dinámica de un mismo tipo de fenómenos, desde el campo de la cultura y desde el de la crítica literaria. Será también utilizada la terminología de los códigos hermenéutico, proairético, sémico, cultural y simbólico, que Roland Barthes desarrolla en *S/Z*. Empleo estos términos en los capítulos tercero y cuarto, que tratan específicamente del análisis de textos; tienen la ventaja de proponer una herramienta estructuralista y flexible a la vez para describir las características de la narración.

Las nociones de cultura vivida y cultura imaginada desarrolladas por Ricardo Kalimán para referirse a fenómenos discursivos y literarios, serán empleadas con tal sentido en el capítulo cuarto. Sin embargo, encuentro esta distinción fecunda para pensar los modos en que se produce la asimilación de lo foráneo; esta otra acepción, más general y menos técnica, es también utilizada en este trabajo.

Por último, las categorías de lector hegemónico y lector implícito son necesarias por las características del corpus textual seleccionado, que obligan a discriminar entre el lector implícito --aquél a quien van dirigidos los textos, que comparte una vivencia cultural y lingüística (hablante de español e incluso de una lengua indígena)--, y el lector hegemónico, es decir, el receptor privilegiado cuya atención puede satisfacer las intencionalidades pragmáticas del texto (como la denuncia de violaciones de los derechos humanos). El lector hegemónico se diferencia del implícito por su incidencia en la esfera del poder. Como ya explicité anteriormente, en el caso concreto de la producción testimonial guatemalteca, el lector hegemónico es el receptor extra-guatemalteco, hablante o no del español, y mayoritariamente europeo o norteamericano. Captar la

atención de este lector fue parte de una estrategia para dar visibilidad internacional a los genocidios del ejército guatemalteco, y así fomentar una presión indirecta sobre el gobierno

Selección de las unidades de análisis

Dada la importancia del lector extra-guatemalteco en la producción testimonial, quiero abrir un espacio de autorreflexión sobre mi trabajo que dé cuenta de la selección de las unidades de análisis. La decisión de examinar Testimonio, de Montejó y Grito en la sombra, de Ak'abal puede verse, en términos personales, como la intersección de mi trayectoria con mi lugar de enunciación en la Universidad de Florida, escribiendo una tesis de maestría. Es decir, la elección del primer texto hubiera sido improbable desde Guatemala por la escasa visibilidad que Montejó tiene como escritor en ese espacio; y la del texto de Ak'abal hubiera sido quizás menos evidente de no haber yo vivido previamente en el interior de Guatemala.

Dicho en términos menos personales, es posible entender la elección de estas unidades de análisis como la intersección de dos visiones que se proyectan sobre el campo literario guatemalteco: los fenómenos que se perciben desde la academia norteamericana no son los mismos que los que se perciben desde Guatemala. Estas líneas de visión intersectan en uno o más puntos, pero en su trayectoria privilegian fenómenos no coincidentes. Con esto intento expresar que la selección de mis unidades de análisis es el fruto de una negociación entre esas dos líneas entrecruzadas. Mi estudio adolecerá, necesariamente, de las limitaciones de esta visión bifocal: por un lado, nada puede sustituir la inmersión prolongada y cotidiana en un entorno social específico para captar su espesor; por otro, siendo una tesis de maestría, este estudio está sujeto a condicionamientos académicos. Con estas reflexiones no pretendo des-legitimar mi

propio trabajo sino ejercitar una mirada consciente y responsable (crítica), integrada a una ética de investigación. A un nivel y una escala muy humildes, este análisis forma parte de la ingerencia del lector hegemónico extra-guatemalteco.

La cuestión que se me plantea al efectuar este estudio es cómo determinar la validez, la necesidad o la importancia de la selección de las unidades de análisis de modo que sean representativas de una sociedad determinada, expresivas de las tensiones sociales autóctonas, y no un reflejo de construcciones (destilaciones) académicas. Esta cuestión intersecta, además, con otras, de índole socio-política: al hecho de que buena parte de la literatura guatemalteca (como la de otros países latinoamericanos) se haya escrito en el exilio, se suman las circunstancias de la emigración y la globalización como fenómenos concretos de diseminación poblacional. Algunos de los interrogantes que se disparan a partir de esta situación incluyen la reflexión sobre el recorte de “literatura guatemalteca” (¿cómo tratar la categoría de literatura nacional en el contexto de la globalización?); qué voces son representativas dentro de esa literatura (¿el espacio geográfico de producción literaria debe ser tomado en cuenta como determinante o no? ¿de qué modo escribir en un espacio u otro permea el lugar de enunciación? ¿qué es más determinante, la tensión hacia lo que se considera lector hegemónico o la intención de dar cuenta de una cierta realidad social? ¿basta haber nacido en Guatemala para producir literatura guatemalteca?); y, dentro de las voces representativas, cómo evaluar el impacto del juicio estético del crítico, la calidad texto y su intencionalidad para hacerlo visible (o no).⁴

⁴ Todas estas cuestiones podrían discutirse a propósito de una reseña de literatura maya guatemalteca presentada por R. McKenna Brown, en el Primer Congreso de Literatura Indígena de América, donde – implícitamente – se considera que forma parte de la literatura maya todo texto escrito por un escritor maya, sin discriminar la intencionalidad del texto. Así, consigna tanto una novela (La otra cara, de Gaspar Pedro

Contexto histórico-político (1980-2001)

En esta sección sintetizaré los acontecimientos políticos relevantes de la historia reciente de Guatemala, con el propósito de ubicar en una perspectiva histórica tanto los textos de Montejo y de Ak'abal como los análisis que en esta tesis se desarrollan. En el período que nos ocupa pueden distinguirse tres etapas: (a) 1980-1986, el momento de mayor represión y violencia de la guerra; (b) 1986-1996, años de la transición y del proceso de paz y (c) 1997-2001, época posterior a la firma de los Acuerdos de Paz.

A principios de la década del ochenta, la movilización popular llega a su punto culminante, que coincide con el optimismo generado por el triunfo sandinista en Nicaragua y la fuerza del FMLN en El Salvador. Paralelamente, se desata una feroz represión de estado. En el altiplano, la violencia del ejército deja de ser personalizada y selectiva para dirigirse a comunidades enteras de forma indiscriminada, y, bajo el gobierno del general Efraín Ríos Montt (marzo de 1982 - agosto de 1985), se hace sistemática. Los datos estadísticos indican que, entre mediados de 1981 y 1983, cuatrocientas cuarenta aldeas fueron borradas del mapa; cerca de ciento cincuenta mil civiles fueron asesinados o desaparecidos, y hubo más de un millón de desplazados. Los documentos de la Comisión de Esclarecimiento Histórico calculan que el saldo total de muertos y desaparecidos durante el conflicto superó las doscientas mil personas. Las políticas genocidas buscaban no sólo eliminar la base de apoyo a la guerrilla sino destruir la cultura, la identidad y las estructuras comunales de la población indígena. Como parte

González) como textos sociológico-políticos (por ejemplo, Discriminación del pueblo maya en el ordenamiento jurídico de Guatemala, de Miguel Curruchiche Gómez). Otros elementos que, siendo pertinentes en el recorte "literatura maya", son mencionados sin sugerir la necesidad de un desarrollo crítico, son el apoyo extranjero a ciertas publicaciones y la importancia de las diversas editoriales. Un asunto fundamental pero ausente en la reseña es el alto grado de analfabetismo de la población indígena como variable a considerar en el desarrollo de la literatura maya.

de las instituciones paramilitares y obligatorias, se instrumentaron las “patrullas de autodefensa civil” o PAC, y los “polos de desarrollo”. En las PAC participaron hasta un millón de campesinos (un cuarto de la población adulta) con la misión de vigilar sus propias comunidades, y detectar elementos contrainsurgentes. Los “polos de desarrollo” fueron campos de reasentamiento rural forzados, en los que el ejército ejercía un control directo sobre la población (Bastos 55-56; Jonas 62-65).

En esos años, tanto los líderes indígenas como diversos sectores del movimiento guerrillero, se dan a una intensa actividad de denuncia y de creación de redes de solidaridad en foros internacionales. Hay contactos con organizaciones norteamericanas, giras europeas e incluso redacción de documentos destinados a la solidaridad internacional (Bastos 73).

Cuando los objetivos represivos del ejército fueron alcanzados (a fines del gobierno de Ríos Montt), el gobierno inicia un proceso de retorno a una fachada democrática. En 1985 se redacta una nueva Constitución que contempla las garantías básicas de los derechos ciudadanos, pero legaliza las PAC y los “polos de desarrollo”; a finales de ese año se llama a elecciones, y por primera vez en quince años se admiten candidatos civiles, excluida la izquierda. El gobierno del democristiano Vinicio Cerezo se convirtió en “la versión civil del Estado contrainsurgente” (Jonas 66), con militares en áreas estratégicas del gobierno y la continuación esporádica de los combates (Bastos 84). Sin embargo, en 1987 los presidentes centroamericanos firman un acuerdo que los compromete a abrir espacios hacia la solución de las guerras civiles en sus respectivos países. En Guatemala, la Iglesia Católica se hace responsable de convocar a un diálogo nacional.

Para Susanne Jonas, la “principal característica social de Guatemala en los años ochenta (y los noventa) siguió siendo el aumento de concentración de riqueza en medio de una pobreza generalizada” (67): al final de la década de los ochenta, casi tres cuartas partes de la población vivía en extrema pobreza, es decir, sin recursos para acceder a una dieta básica mínima (Jonas 68). La agudización de la crisis económica y social impulsó el resurgimiento de movimientos populares, entre los que se incluían grupos de derechos humanos (como la organización de esposas y madres de los desaparecidos, y la de viudas mayoritariamente indígenas). Es también importante mencionar las Comunidades de Población en Resistencia (CPR), es decir, comunidades creadas por mayas que se resistieron a los planes de reubicación y control del ejército y huyeron a las montañas. A fines de 1990, las CPR hacen pública su presencia y ganan reconocimiento internacional, evidenciando “la persistencia solapada de la guerra” (Bastos 91). Paralelamente, también aparecen públicamente organizaciones e intelectuales indígenas provenientes de núcleos académicos, que conforman lo que se conocerá luego como movimiento maya. Este va ganando legitimidad en el entorno político, como la legalización de la Academia de Lenguas Mayas (Bastos 84-85), que tiene una importancia estratégica en las reivindicaciones étnico-culturales del movimiento.

A partir de fines de 1990, comienzan las conversaciones serias para terminar la guerra, pese a que, según Jonas, los gobiernos de Guatemala y de Estados Unidos procuraban sobre todo presionar políticamente a la guerrilla para que depusiera las armas en vez de enfocar las causas profundas del conflicto (75). A comienzos de 1994, en medio de una prolongada crisis institucional, surgen instancias civiles relativamente unificadas, y las organizaciones mayas se integran a ellas, siendo reconocidas como

actores políticos. En ese mismo año, la ONU asume el papel de mediadora en el proceso de paz, y se reconoce la capacidad de los sectores civiles de presentar propuestas: el Acuerdo de Identidad de los Pueblos Indígenas, firmado en 1995, forma parte de ellas. El Acuerdo es relevante porque considera el carácter multiétnico, pluricultural y multilingüe de la nación guatemalteca, se reconocen y respetan los derechos de los pueblos indígenas y se admite la discriminación a la que éstos están sometidos (Bastos 136). Para Manuela Camús y Santiago Bastos, el Acuerdo “representa el triunfo de la terminología del multiculturalismo, su entrada en el discurso oficial manejado por el Estado” (139), además de plantear la necesidad de reformar la Constitución; según Jonas, el Acuerdo, aunque no “satisfacía todas las demandas de los movimientos indígenas [,] ...sentó las bases para futuros logros” (99).

Un hecho decisivo en el proceso de paz fue el mensaje emitido por el Grupo Consultivo de Países Donantes (Estados Unidos, Europa e instituciones financieras internacionales) anunciando que se retendrían los principales financiamientos para Guatemala hasta que se firmara el acuerdo definitivo de paz y una reforma tributaria asegurara su financiación interna. (Jonas 100). Con esto, los sectores empresarios modernizadores se implicaron más en el proceso ya que los temas socio-económicos estaban en la mesa de negociaciones. Simultáneamente, el año 1995 es el de la campaña electoral, donde se oponen el Frente Republicano Guatemalteco (FRG), de corte populista y anti-empresarial y que impulsaba la inscripción del general Ríos Montt como presidenciable, y el Partido de Avanzada Nacional (PAN), “como promotor del cambio económico y del neoliberalismo civilizador” (Bastos 142).⁵ Por primera vez desde 1952

⁵ Ambos partidos siguen siendo cruciales en el panorama político de Guatemala.

hay una opción de partidos de izquierda en las elecciones, que finalmente gana el PAN. Durante su primer año de gestión, el gobierno de Alvaro Arzú da prioridad a la firma de la paz, que se concreta en diciembre de 1996. Se crea la Secretaría de la Paz, cuyas funciones incluyen asesorar, cooperar y asegurar el cumplimiento de los Acuerdos, pero que nunca tuvo peso político ni fuerza presupuestaria (Bastos 169-170).⁶ La implementación de los Acuerdos fue problemática y el financiamiento de la cooperación externa constituyó un punto central y conflictivo. En opinión de Bastos y Camús, que lo califican de “descontrolado”, este financiamiento apuntaba “hacia la extrema dependencia de[l] proceso de paz...insostenible si no se produce una presión y financiamiento externo” (Bastos 190).

Finalmente, la implementación de los acuerdos fracasa. En abril de 1998, fue asesinado el obispo Juan Gerardi, tres días después que el Arzobispado presentara públicamente el informe Recuperación de la Memoria Histórica; en mayo de 1999, se realiza una consulta popular que rechaza las reformas constitucionales previstas en el Acuerdo de Identidad de los Pueblos Indígenas.⁷ A partir de la consulta, el gobierno y los partidos políticos se sienten liberados del proceso de paz y se abocan a la campaña electoral (Bastos 205). Con el triunfo del FRG, el gobierno de Alfonso Portillo asume la responsabilidad del Estado con los Acuerdos y se traza un nuevo calendario para su implementación, pero en la práctica mantuvo siempre una actitud ambigua (Bastos 223). Una innovación del gobierno de Portillo fue incorporar al Estado a funcionarios mayas,

⁶ Víctor Montejo se desempeña actualmente al frente de la Secretaría.

⁷ Sólo un 12% de la población empadronada participa en la votación, y de este porcentaje, un 55% vota en contra de las reformas. Para un análisis del resultado de la consulta, ver Bastos (206-211) y Warren, Kay. “Voting Against Indigenous Rights In Guatemala: Lessons from the 1999 Referendum”.

en general intelectuales asociados al movimiento maya. (Bastos 224), con lo que se va creando “un pequeño bloque de institucionalidad específica maya dentro del Estado” (Bastos 265). Estas instancias plantean una serie de cuestionamientos, porque si bien es evidente que los mayas son aprovechados como símbolos étnicos por el gobierno, por otra parte la participación indígena en las estructuras de gobierno supone una oportunidad para introducir cambios.

Jonas afirma que, en términos generales, los Acuerdos de Paz sentaron las bases para el proyecto transnacional neoliberal en Guatemala, pero las élites guatemaltecas no funcionan de modo unificado y homogéneo, y los sectores más intolerantes presentaron resistencia para aceptar ese proyecto. Además, según Jonas, hay una incompatibilidad de fondo entre los Acuerdos y el neoliberalismo, de modo que la implementación plena de algunos de ellos (como el socio-económico, por ejemplo) entraría en conflicto con las políticas neoliberales (Jonas 418).

Los últimos años de la década del noventa se caracterizan por una marcada crisis económica, relacionada con el derrumbe de los precios del café, y el resurgimiento de conflictos heredados de la guerra, como el levantamiento de las ex-PAC, por ejemplo. Estas circunstancias estimularon la emigración hacia Estados Unidos de miles de guatemaltecos, cuyas remesas llegaron a ser la segunda fuente más importante de divisas después de las exportaciones de café (Jonas 421).⁸

En síntesis, esta introducción al análisis de Testimonio de Montejo y Grito en la sombra, de Ak'abal, ha trazado (a) un panorama sintético del contenido de los próximos cuatro capítulos. En ellos se examinará la producción testimonial de Guatemala durante

⁸ Recientemente (2004), las remesas se convirtieron en la primera fuente de divisas, generando un desequilibrio financiero.

la década del ochenta; el contexto histórico, político y cultural en que se inscribe la producción de Montejo y de Ak'abal, así como una somera descripción del campo literario guatemalteco; el análisis específico de Testimonio; y finalmente, un estudio sobre Grito en la sombra. (b) A continuación, se han agrupado los apoyos teóricos utilizados (campo literario; heterogeneidad y sujeto migrante; cultura vivida y cultura imaginada; "thick description"; noción constructivista de la identidad; códigos hermenéutico, proairético, sémico, cultural y simbólico; lector hegemónico y lector implícito). En cada caso, he señalado el aporte de estas herramientas críticas. (c) Una tercera sección ha procurado dar cuenta de la selección de las unidades de análisis de la tesis, reflexionando sobre ésta como una manifestación más de la ingerencia del lector hegemónico extra-guatemalteco sobre fenómenos del campo literario guatemalteco. (d) En el cuarto apartado, por fin, se han resumido los acontecimientos socio-políticos más importantes de las últimas dos décadas, lo que permitirá poner en una perspectiva histórica tanto los textos de Montejo y de Ak'abal como las interpretaciones que sobre ellos se proponen

CHAPTER 2 LITERATURA TESTIMONIAL DE LA DÉCADA DEL OCHENTA

El propósito de este capítulo es dar cuenta de la noción de testimonio y hacer una lectura de la literatura testimonial de Guatemala que, a comienzos de los años ochenta, precede la producción de Víctor Montejo y Humberto Ak'abal. El análisis se centrará en Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia (1983) de Elizabeth Burgos, y en otros dos testimonios contemporáneos: Son of Tecún Umán (1981) de Ignacio Bizarro Ujpán y James Sexton, El ladino me jodió (1983) de Ernestina Saravia; el objetivo del análisis es identificar las coordenadas genéricas y textuales que enmarcan la práctica escrituraria de Montejo y Ak'abal.¹

Tanto Testimonio, del primero, como Grito en la sombra, del segundo, pueden ser considerados literatura testimonial en sentido amplio. De ellos, sólo Testimonio constituye estrictamente una denuncia formulada en tiempos de urgencia política, al narrar una matanza perpetrada por el ejército guatemalteco en una aldea de Huehuetenango. Los otros textos dan testimonio de una vivencia cultural, de la preservación de la memoria histórica de un pueblo, y del proceso de heterogeneidad y supervivencia de la identidad indígena en la Guatemala de los años noventa (Grito en la sombra). Esto los ubica en un espacio fronterizo, en que las intenciones estéticas y pragmáticas que los animan los hacen oscilar en el terreno de la etnografía, la poesía, el relato y el ensayo.

¹ Dentro de los límites de la presente investigación, los testimonios de Ignacio/ Sexton y de Saravia son los únicos que he identificado como anteriores o contemporáneos con el de Menchú-Burgos y a los que he tenido acceso.

Tal línea fronteriza entre la ficción y la denuncia de hechos históricos verificables no estaría alejada, según Georg Gugelberger y Michael Kearney, de una novela como Things Fall Apart (1959) del africano Chinua Achebe, que ellos consideran el punto de partida de la literatura testimonial de las últimas décadas del siglo veinte (5), por sus esfuerzos correctivos de la Historia y su implícito cuestionamiento del canon. Sin embargo, distinguen el testimonio tanto del texto etnográfico --en el que prima la fascinación por lo tradicional— como del texto de la literatura del holocausto --que también consigna atrocidades y violaciones a los derechos humanos--, por la importancia del elemento de “concientización” (9), que vincula el testimonio con una toma de conciencia política.

Basándose en Miguel Barnet, Ambrosio Fornet, Roberto González Echeverría y Nubya Casas, es decir en estudios que van desde fines de la década del sesenta hasta inicios de la del ochenta, George Yúdice sintetiza la siguiente definición de testimonio.

[T]estimonial writing may be defined as an authentic narrative, told by a witness who is moved to narrate by the urgency of a situation (e.g. war, oppression, revolution, etc). Emphasizing popular, oral discourse, the witness portrays his or her own experience as an agent (rather than a representative) of a collective memory and identity. Truth is summoned in the cause of denouncing a present situation of exploitation and oppression or in exorcising and setting aright official history. (17)

La adherencia al referente (o sea, la relevancia de lo “auténtico”, la “verdad” del testimonio) así como el posicionamiento político-vital del sujeto que lo enuncia son elementos claves. Sin embargo, el testimonio plantea la contradicción de ser una clase de escritura que es genéricamente una forma oral (Gugelberger y Kearney 10), en los bordes entre la palabra escrita y hablada; a lo que se suma un uso del discurso narrativo que, sin renunciar a lo estético, cuestiona las definiciones legitimadas por las instituciones dominantes (Yúdice 19).

Este panorama de las ambigüedades que rodean el concepto de testimonio constituye el horizonte en que los textos de Ak'abal y Montejo se insertarán en la década del noventa. Sin embargo, es ineludible examinar la producción del decenio anterior, y el modo en que el testimonio ahora canónico de Rigoberta Menchú, Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia (1983), negocia esas expectativas y zonas de ambigüedad. Quiero mostrar la adecuación de su testimonio a definiciones y modelos previos, puntualizar las razones de su impacto, y consignar las diferencias que lo separan de otros textos testimoniales anteriores en el campo cultural guatemalteco, como Son of Tecún Umán (1981), de Ignacio Bizarro Ujpán y James Sexton, y El ladino me jodió (1983) de Ernestina Saravia.

El testimonio de Menchú fue recogido por la antropóloga venezolana Elizabeth Burgos en París en 1982. En el “Prólogo a la primera edición”, Burgos describe el proceso de transformación de la palabra oral de Rigoberta en un texto escrito y enmarca el relato de Menchú en los contextos mayores de la teoría de la dependencia y la reivindicación de los derechos indígenas. Así, “[l]a historia de su vida es más un testimonio sobre la historia contemporánea que sobre la de Guatemala” (9), historia que es leída en términos del dominio de los Estados Unidos sobre América Latina, y la interacción del colonialismo interno con el externo para instrumentar la opresión de pueblos enteros. Su historia es “ejemplar, puesto que encarna la vida de todos los indios del continente americano” (9), y hay en ella “una voluntad manifiesta de ser parte activa de la historia” (11), como queda claro por su participación política en organizaciones de masas. Es decir, a través de su “Prólogo”, Burgos orienta la lectura del texto para que su recepción se adecue a las expectativas genéricas del testimonio. Antes de leerla, sabemos

que la voz de Rigoberta representa a todo un pueblo oprimido, el cual en este caso excede doblemente los límites del estado-nación, ya que su testimonio se vincula con el colonialismo latinoamericano y con la opresión a los pueblos indígenas.

Esta adecuación no es casual sino parte de una estrategia de edición del texto, y está íntimamente ligada a su intencionalidad pragmática: la necesidad política de dar a conocer, fuera de Guatemala, el genocidio que allí se estaba llevando a cabo. Sin embargo, Elizabeth Burgos no estuvo sola en la tarea de mediación del testimonio, pese a lo que se desprende del “Prólogo”, y a la poderosa imagen del “otro yo” –contrapartida urbana, criolla, y letrada de la Rigoberta indígena—que construye para sí, involucrando vicariamente a sus potenciales lectores.

En 1999, a raíz de la controversia desatada por el libro *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*, de David Stoll², el escritor e historiador Arturo Taracena hizo pública su participación en la factura del texto, que abarcó, según lo formulado en una entrevista, desde acompañar a Menchú a casa de Burgos –mediatizando el encuentro con la mediadora-- hasta decidir junto con ambas el esquema que seguiría la grabación. Posteriormente se encargó de dar coherencia gramatical al texto, de elaborar un glosario, y de dividir el documento en sus temas principales (Aceituno 85).

Quiero destacar dos elementos de lo afirmado por Taracena en esta entrevista: primero, la decisión conciente de utilizar como modelo el testimonio de Domitila Chungara “Si me permiten hablar...” Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de

² El objetivo de Stoll es demostrar los puntos en que Rigoberta se aparta o tergiversa la verdad de los hechos narrados en su testimonio, basándose en su trabajo de campo antropológico. Su intento de desacreditar a Rigoberta y por ende a la izquierda y el movimiento indígena vinculado a ella, contemporáneamente con la publicación del informe del CEH, desató una fuerte controversia entre las alas de derecha y de izquierda en la academia norteamericana. Para un panorama completo, ver [The Rigoberta Menchú Controversy](#), de Arturo Arias.

Bolivia (1977), de Moema Viezzer (“The model was Domitila Chungara’s book. There it’s perfectly clear that the author is Domitila, and the person who did the interview, the introduction, the notes, explains her role very well.” 86). En segundo lugar, la decisión doblemente estratégica de dejar su propia participación en la oscuridad: esto garantizaba una mayor aproximación al modelo textual, y por otra parte lo alejaba de su involucramiento en el EGP (Ejército Guerrillero de los Pobres), del cual Taracena era el representante europeo en ese momento.

In our case, two of us did the interviewing, although by common agreement, my credits disappeared because of the role I played in the EGP and because of our desire that the book not be seen as hard-line propaganda, but rather as an attempt to present a testimony with literary quality. Rigoberta’s material and the quality of her narration gave us the possibility of putting together a really exceptional book. (86)

El testimonio de Menchú surge como vocero de una facción de la izquierda guatemalteca que, en el contexto de la Guerra Fría de la década del ochenta, buscaba el apoyo de los movimientos de solidaridad europeos. El propio lenguaje de Rigoberta, al narrar su proceso de toma de conciencia política, da cuenta de su filiación ideológica (Burgos 142-145). El hecho de que tal filiación haya pretendido ser atenuada por parte de los mediadores para darle mayor representatividad a su figura y por ende mayor visibilidad a la situación que estaba denunciando, no invalida las denuncias ni las verdades que el texto expresa.³ Sin embargo, explica la pugna de otros testimonios, como el de Montejo, por quebrar la representatividad falsamente monolítica del de Menchú, y hacer un espacio para la complejidad de las voces y reclamos indígenas no asociados directamente con el sector popular de izquierda. Además, aporta el rasgo diferencial del testimonio de Menchú con relación a los testimonios anteriores.

³ Los informes del Arzobispado (*Recuperación de la Memoria Histórica*) y de la Comisión de Esclarecimiento Histórico, a fines de la década del noventa, ratifican la veracidad del testimonio de Menchú sin dejar lugar a dudas.

El problema que salta a la vista de inmediato es el de la representatividad del sujeto que enuncia el testimonio, y quién, en definitiva, está en condiciones de dirimirla. El interés principal de Burgos/Taracena por hacer caber el testimonio de Rigoberta dentro del modelo de Domitila es adecuar su texto a una expectativa de lectura, es decir, hacerlo más eficazmente aceptable por ciertos lectores. En este caso, se trata de lectores extra-guatemaltecos: no sólo porque su origen en cuanto texto se vincula con las giras de concientización y solidaridad en Europa, sino también porque su primera edición fue en francés (Aceituno 87), y se convirtió pronto en los Estados Unidos en un “best-seller on college campuses where it has been consumed by distinctive audiences since it appeared” (Warren, “Telling Truths” 203). Además, el texto no llegó a circular públicamente en Guatemala hasta la década del noventa.

El testimonio de Menchú está organizado constitutivamente en función de un lector privilegiado o hegemónico no guatemalteco, y en ello se cifra parte de su éxito y canonización. Esto, que como veremos es significativo para la producción de Ak’abal y Montejo en la década de los noventa, no constituye un rasgo exclusivo de su texto, sino una característica que comparte con el relato de Ignacio Bizarro Ujpán.

Son of Tecún Umán aparece en inglés, postulando un receptor privilegiado norteamericano pero sin precisar a qué clase de lector se dirige. La nota autobiográfica sobre el editor, así como los datos aportados por la introducción subrayan las características etnográficas del trabajo, por lo que es válido suponer un lector académico no especializado. Pero la contratapa, que presenta algunos hechos de la vida de Ignacio bajo un aspecto burdamente melodramático (“Abandoned at birth in an isolated, agrarian town”, “daily struggle to support a family”, “political intrigues of village life, calamitous

effects of earthquakes”) apunta a un público más amplio, ávido de una historia de vida según los modelos de la industria cinematográfica.

La aparente incoherencia de lectores –uno moderadamente académico, en el interior del libro, que merece los esfuerzos del antropólogo Sexton por extremar su transparencia metodológica; otro enlatado y masivo—deja entrever el sesgo ideológico del trabajo y la importancia cifrada en la difusión del documento. Su arsenal de recursos antropológicos están puestos al servicio de la construcción de Ignacio como un indio sacrificado, honesto, trabajador, cuyo alcoholismo es justificable. A la vez, Sexton minimiza u obvia los aspectos que hacen de Ignacio un indio no sólo ladinizado sino intermediario entre su comunidad étnica y de clase y las instancias del poder (ejército y finqueros), con las que colabora organizando cuadrillas de trabajadores para llevar a la costa, o interceptando indígenas para enganchar en el ejército. Si a su participación (voluntaria y pagada) en el ejército y su trabajo como contratista de cuadrillas, se le suman sus tareas (también remuneradas) de asistente o informante de un antropólogo norteamericano, queda en evidencia la posibilidad de homologar esas tres instituciones – el ejército, el capitalismo de las fincas, cierta academia norteamericana—que requieren como nexos a sujetos del tipo de Ignacio para su propio funcionamiento. En ese sentido no es inocente ni casual la reivindicación de Tecún Umán, el príncipe kiché que lanceó el caballo de Pedro de Alvarado tomando la parte por el todo, y pereció a causa de su error. La historia oficial de Guatemala, al igual que Sexton (3), hace de este indígena un héroe, actualmente repudiado y cuestionado por el revisionismo pan-maya.

El elemento clave para Sexton es haber dado con un individuo apto para la función de enlace, típica del indígena ladinizado que busca aliarse con las estructuras

ladinas dominantes y así mejorar su condición social a costa de otros indígenas. Ignacio habla español con fluidez y, además, lo escribe: esto, extraordinario en las comunidades indígenas, es indispensable en el perfil del Ignacio intermediario, pero difícilmente lo hace representativo de un pueblo cuyas miserias se deben, en parte, a su falta de dominio lingüístico. Al transparentar cándidamente la hostilidad, desconfianza y hasta persecución de la que es objeto por parte de los otros indígenas de su pueblo, el propio texto de Ignacio cuestiona esa representatividad en múltiples instancias. Sin embargo, Sexton insiste en ella porque, como afirma al concluir el texto, “[i]f change agents are to be effective in promoting solutions to social and economic problems..., it is crucial to identify and understand the role of influential individuals such as Ignacio” (240). Es decir, haciendo a Ignacio representativo de los mayas, Sexton está apoyando las “soluciones” que dejan intacto el status quo: para que el estado de cosas cambie, se necesitan, en definitiva, muchos más indios dispuestos a colaborar con el sistema (lo que el estado liberal y ladino viene procurando desde el siglo XIX). Este sesgo ideológico lo lleva a notorias incongruencias, de modo que su lectura de la autobiografía y diario de Ignacio es cuestionable cuando no francamente difícil de sostener.⁴

Por otro lado, aunque publicado el 1981, el testimonio de Ignacio se refiere al período 1972-1977. Esos años, que en la narración de Rigoberta son los de su toma de conciencia política, el inicio de su participación (y la de otros) en la lucha popular y la creación del CUC (Burgos 146), aparecen depurados en el relato de Ignacio de todo tipo de agitación, excepto la contienda electoral en la que él participa, a fuerza de altavoces, a

⁴ Sexton privilegia, por ejemplo, la importancia de la familia y la solidaridad comunitaria como uno de los ejes de la vida de Ignacio, un individuo que se alcoholiza sistemáticamente y colabora con el ejército para “cazar” soldados. Por otra parte, hace un interpretación del origen psicosomático de las enfermedades de Ignacio (y de los indígenas en general) que obvia por completo las condiciones concretas y reales de la salud pública en Guatemala, sobre todo en áreas rurales como las que él investiga.

favor del partido en el gobierno (y cuya corrupción, en el nivel local, posteriormente denuncia).

Marc Zimmerman, en “*Testimonio in Guatemala: Payeras, Rigoberta, and Beyond*”, hace una lectura del relato de Ignacio que vuelve al tema central de la representatividad. Cuestionando los esfuerzos de Sexton por construir un Ignacio representativo, Zimmerman opina que éste “seems to best represent the more individualized, ladinoized Indians integrated in relatively privileged ways into the national system” (39). Sin embargo, admite que si “Rigoberta represents ‘the potential consciousness’ of Guatemalan indians, Ignacio may well represent their ‘real consciousness’” (40), en la medida en que éste último encarna “the non-revolutionary, antitraditional consciousness developing among and perhaps even beginning to dominate now among Indians in the years following the presidency of Efraín Ríos-Montt” (40).

Con esto, la discusión ha completado un círculo –Rigoberta, entonces, no sería representativa, o no lo sería aún--, a través del cual Zimmerman esboza la desarticulación de la idea monolítica de la representatividad. Deja también en evidencia que lo fundamental, para dirimir este tema, es el *para quién* cierto sujeto social (Rigoberta, Ignacio) es o no representativo en función de las alianzas ideológico-políticas que con él se establecen. Por debajo de esta pugna de testimonios de signo contrario, desarrollada fuera de Guatemala, subyace la apropiación de un discurso --consumido como representativo-- para ser utilizado en la academia norteamericana o europea en el

contexto de la Guerra Fría.⁵ La definición misma de testimonio, y en parte las razones del impacto del texto de Menchú deben ser comprendidas en ese marco político.

Así, por ejemplo, la controversia movilizada por Stoll tratando de verificar, entre otros datos, el nivel educativo preciso de Rigoberta y su habilidad lingüística en español, supone lo que el texto de Ignacio prueba: un indígena que lo habla bien sirve para manipular a otros que no lo hablan. Es preciso señalar, en este punto, que tanto por parte de la izquierda como de la derecha hay una actitud intervencionista en los asuntos indígenas que implícitamente supone a los indígenas incapaces de su propia determinación, y busca ganarlos para su propia causa. El interés de Sexton por mostrar a Ignacio como un indígena que, a causa de su castellanización, puede influir sobre otros acelerando la aceptación del cambio, es paralelo al de Burgos por aseverar la inicial falta de dominio lingüístico de Rigoberta. Esta se presenta como garantía de que su concientización política es fruto de una auténtica convicción de las bases campesinas, que encuentran en el movimiento popular el eco para sus reivindicaciones (y no al revés: que han sido manipuladas por la izquierda para sumarse a la guerrilla); la castellanización de Rigoberta tiene el sentido instrumental de servir de puente hacia el mundo exterior (Burgos 9), más que del exterior hacia la comunidad indígena.

La función determinante del público extra-guatemalteco en el éxito de recepción de su testimonio puede también ser abordada contrastándolo con El ladino me jodió, de Ernestina Saravia. La orientación ideológica de este texto es acorde con la del de Menchú, en el sentido de que es un alegato en contra de la discriminación hacia el indígena y una denuncia de la insensibilidad e ignorancia antropológica que domina el

⁵ Ver el artículo de Allen Carey-Webb “Teaching, Testimony and Truth. Rigoberta Menchú’s Credibility in the North American Classroom” y “*I, Rigoberta Menchú* and the ‘Culture Wars’” de Mary Louise Pratt, para una discusión más completa del tema.

sistema judicial guatemalteco. El texto consta de un prólogo y dos partes, la segunda de las cuales --“El proceso”--, se refiere a un auténtico proceso penal en el que Saravia participó, a favor de la defensa, dando peritaje sobre un ritual indígena (Saravia 7). Tanto la primera parte --que narra la vida de Julián Tzul Tajivoy-- como la intención general del texto, están subordinadas a la inclusión del material judicial de la segunda parte, la cual, desde un punto de vista técnicamente narrativo, articula el código hermenéutico que sostiene el interés del relato. Sin embargo, el material de la primera parte es igualmente auténtico, “obtenido de conversaciones con los indígenas amigos, que me contaron sus cosas o me llevaron a sus ceremonias” (7), y Saravia lo incorpora respetando su naturaleza dialógica original (“Recogí, en esas andanzas, bastantes grabaciones y, donde era adecuado, las transcribí para conservar sus propias expresiones” 7). Reconstruye, así, la vida de un personaje ficticio, Julián, cuyo cuerpo textual es un collage de materiales provenientes de fuentes rastreables. Saravia, con encomiable ética profesional, señala la procedencia de los fragmentos con nombre y apellido, de modo que el conjunto es un texto fronterizo entre la ficción, la narración etnográfica y el testimonio.

Una pregunta se impone: ¿por qué un texto de estas características no ha tenido mayor trascendencia? Quiero señalar dos posibles causas para responderla. En primer lugar, El ladino me jodió está escrito en castellano y publicado en Guatemala. Aunque en el prólogo Saravia hace aclaraciones dirigidas a un lector supuestamente no guatemalteco (por ejemplo, explica el uso específico del verbo “joder” en Guatemala), se trata de una edición de mil ejemplares en español que aparece en uno de los puntos álgidos de la represión de estado (1983). El texto denuncia la discriminación de la sociedad ladina dominante en contra de los indígenas y las implicaciones que esto tiene en el sistema

judicial, a la vez que articula informaciones y saberes sobre su cultura tradicional. O sea que despliega una denuncia directa con relación a las estructuras judiciales, pero nula u oblicua --en el mejor de los casos-- sobre las masacres y genocidios que se estaban llevando a cabo en ese mismo momento. Aunque ese silencio tiene motivos válidos y relacionados con la necesidad de los intelectuales de preservar su vida en un estado de represión, lo cierto es que la denuncia resulta demasiado tibia e ineficaz para captar la atención del gran público hablante de español fuera de Guatemala. De esto resulta que el lector privilegiado del texto es el guatemalteco --el mismo ladino del título al que se procura educar y sensibilizar--, y su repercusión restringida a Guatemala.

En segundo lugar, Saravia rehúsa el modelo del testimonio, manteniéndose más próxima a la ficción con elementos etnográficos, y esto, pese a su trabajo con las variadas voces y registros que hace entrar en su texto, deja a éste en la encrucijada de la indefinición genérica, cuya consecuencia es la incertidumbre de consumo (¿debe leerse como ficción o como relato auténtico?). En el caso de Así me nació la conciencia, la opción fue clara y deliberada, generando, desde el punto de vista narrativo, una serie de decisiones concomitantes que potencian la eficacia del texto, entre ellas especialmente el privilegiamiento de la oralidad. Dar paso a la voz de Rigoberta, con su ritmo, su zigzagueo y su propia lógica, es literariamente un acierto que supera la preservación de la expresión indígena, como en el texto de Saravia, acotada por la voz de un narrador heterogéneo.⁶

⁶ Uso la categoría de “heterogeneidad” elaborada por Antonio Cornejo Polar: “procesos de producción discursiva en los que al menos una de sus instancias [difiere], en cuanto filiación socio-étnico-cultural, de las otras” (“Mestizaje” 370). La heterogeneidad permite “leer los textos como espacios lingüísticos en los que se complementan, solapan, intersectan o contienden discursos de muy variada procedencia, cada cual en busca de una hegemonía semántica” (Escribir 17).

Sintetizando las razones que explican el impacto del testimonio de Menchú en la década del ochenta, su adecuación al modelo de Domitila –ya entonces canónico-- es central. Esto implica haber visualizado claramente que se apuntaba a un receptor extra-guatemalteco abierto ideológicamente al contenido del texto. En éste, la denuncia de atrocidades y violaciones a los derechos humanos tiene más peso que el elemento etnográfico, común a otros testimonios: el relato del universo cultural indígena está subordinado a esa denuncia y a la articulación de un proceso de toma de conciencia política, asumiendo, en la economía general del texto, la función de aligerar y equilibrar los contenidos.

Por otra parte, el texto establece alianzas con el lector extra-guatemalteco específico al que se dirige: así, se utilizó políticamente en contextos más amplios, como la discusión sobre la discriminación, el racismo y el respeto a la heterogeneidad multi-étnica generada en el interior de la academia de los Estados Unidos (las llamadas “culture wars”), y la reivindicación de los derechos indígenas a nivel mundial.

Por último, está el valor intrínsecamente literario del texto mismo, la potencia de la voz de Rigoberta y su cualidad narrativa, trabajadas con destreza por los mediadores Burgos/ Taracena.⁷ El testimonio de Menchú logra balancear elementos disímiles, sosteniendo el interés de la lectura a través de la fuerza de su voz narrativa; ésta, al desplazarse por los espacios de la memoria personal y colectiva, articula un mundo frente al cual el lector es tanto el “otro” occidental como el aliado ideológico. A ese lector, seducido por lo exótico y permeable a la solidaridad por sus propias convicciones, dirige el testimonio de Menchú su urgencia persuasiva. El impacto y difusión del texto fuera de

⁷ En el sentido estético de su valor literario, el texto de Sexton es decididamente pobre; el de Saravia, siendo un esfuerzo notable, está por debajo de la calidad del de Menchú.

Guatemala son indicadores de que éste dio en el blanco esperado, permitiendo así verificar las características de lo que constituye el lector hegemónico de esta producción textual: se trata de un receptor que habla español pero no una lengua indígena, y abarca especialmente al público extranjero, sobre todo norteamericano y europeo.

CHAPTER 3 CONTEXTO CULTURAL Y POLÍTICO DE LA PRODUCCIÓN DE AK'ABAL Y MONTEJO

En el primer capítulo he procurado demostrar la importancia del lector hegemónico extra-guatemalteco en la génesis de la producción testimonial de la década del ochenta. Este capítulo pretende rastrear la ingerencia de ese lector hegemónico en la producción de Víctor Montejo y Humberto Ak'abal en el período 1987-2001, para lo cual será preciso considerar dos cuestiones: (a) el desarrollo del movimiento maya como amplio marco de referencia en el que se inscribe la textualidad de Montejo; y (b) una descripción del campo literario e intelectual de la Guatemala de los años noventa, contexto en que la producción de Ak'abal adquiere visibilidad.

Movimiento maya, representatividad e identidad indígena: la producción de Víctor Montejo en su contexto cultural y político

Esta sección partirá de un examen de la lectura revisionista que Víctor Montejo hace del testimonio de Menchú, como introducción al desarrollo del movimiento maya en Guatemala.

A continuación, expondré una síntesis de los objetivos, orígenes y dinámica histórica del movimiento. En tercer término, la discusión sobre el tema de la identidad, propuesta por algunos sectores dentro del movimiento, me permitirá abordar el fenómeno del desajuste dialogal entre los centros académicos y las periferias. Por último, pretendo dar cuenta de la posición de Montejo en el campo intelectual guatemalteco, en su doble aspecto literario y político.

En “Truth, Human Rights and Representation: The Case of Rigoberta Menchú”, Montejo sintetiza su revisión crítica del testimonio de Menchú. Su objetivo final será relativizar la importancia de este último, cuestionando el hecho de que se lo haya consumido fuera de Guatemala como absolutamente representativo de la identidad indígena. Su propio texto, sin embargo, está igualmente orientado a captar la atención del receptor extranjero que consagrara a Rigoberta. De este modo, por debajo de los argumentos que esgrime contra la visibilidad monolítica del testimonio de Menchú, queda planteada la cuestión de la dependencia que posee el campo intelectual guatemalteco respecto de las sanciones foráneas. Dirimir la representatividad de un sujeto indígena u otro, aunque ésta sea producto de una pugna interna, requiere ser refrendada por intelectuales extranjeros.

La publicación de un texto como The Rigoberta Menchú Controversy—donde se recoge el artículo de Montejo que me ocupará a continuación—manifiesta claramente la importancia del público extranjero como receptor privilegiado de la producción testimonial. Este texto, editado por el guatemalteco Arturo Arias, incluye los aportes de varias figuras del campo intelectual nacional (Dante Liano, Carolina Escobar Sartí, Mario Roberto Morales, Luis Aceituno y Víctor Montejo entre otros) a un debate que, si bien gira alrededor de una cuestión guatemalteca, se lleva a cabo en la academia norteamericana, donde adquiere un vigor y una significación de la que carece en el interior del país.¹ A través de sus opiniones informadas, los intelectuales guatemaltecos participan de modo más o menos indirecto en ese ámbito académico. Las cuestiones que

¹ Luis Aceituno, escritor, crítico literario y periodista (director del suplemento cultural de elPeriódico), en una entrevista realizada en agosto, se refiere al debate entre Stoll y Menchú como “una discusión académica sin impacto en lo que pasa; a la gente no le importa, acá hay problemas que son mucho más crudos, mucho más reales” (entrevista, agosto 2004).

se discuten --¿quién es el individuo capaz de representar a los sujetos subalternizados? ¿quién es representativo de la identidad indígena? ¿cómo es posible definir esa misma identidad?—determinan el triple objetivo de estos textos, que se proponen explicar, informar y persuadir.

La colaboración de Montejo a la controversia procura dar cuenta del espesor político y cultural de la cuestión indígena en Guatemala; así, complejiza la noción de representatividad abordándola desde la perspectiva interna. Por un lado, cuestiona el uso de slogans revolucionarios marxistas en el texto, como el de *conciencia de lucha*, que implícitamente supone a los mayas “not conscious of their situation but passive and opposed to change, as Marxist thought would assert” (377). Por otro lado, señala el problema de la representatividad de Rigoberta quien, al estar identificada con el movimiento guerrillero, no podía ser representativa de los vastos sectores indígenas que “did not care about the revolution and...were even afraid of both armed groups” (378). El punto central de la argumentación de Montejo es des-identificar la totalidad del movimiento maya del llamado movimiento popular de izquierda, orientado a la guerrilla y que contó con el apoyo de segmentos de la población maya. La controversia misma es una pugna entre la izquierda política y académica que hizo de Rigoberta un ícono estático, y la extrema derecha que busca desacreditarla para destruir el movimiento: según Montejo, esta pugna deja en evidencia la fragilidad de la guerrilla cuyos líderes “did not want to hear about Maya culture and its diversity as a positive contribution to the guerrilla struggle” (378) y evaluaban como más estratégico presentar un vocero unificado y bajo control. Así, la crítica de Montejo se inscribe dentro de los parámetros de lo que se conoce como el “grupo culturalista” de la intelectualidad maya, que, según Arturo

Taracena surgió como “opuesto al movimiento revolucionario, considerando que la vía revolucionaria era una vía occidental” (entrevista, agosto 2004).²

En otros términos, Montejo re-posiciona el testimonio y la representatividad de Menchú, así como el debate Menchú-Stoll, en las coordenadas de la discusión política interna de los indígenas guatemaltecos, es decir, en el marco del movimiento maya, dirigido por mayas y representado por múltiples voces (379):

Here we have foreign anthropologists speaking for Menchú and for the Maya. To engage in this kind of debate is to distance ourselves from the reality that indigenous people are living. ... We should help the Maya, and not just the politicized sectors... We should see this Menchú-Stoll debate, as a problem not of the integrity of Menchú, but of the revolutionary movement and its relationship with indigenous people. It is unfortunate that Menchú started too late to remove herself from the guerrilla conditioning, because in the countryside, indigenous people still identify Menchú with the guerrillas and that is why they doubt her leadership. (380)

El elemento diferencial del artículo de Montejo con relación a la mayoría de las restantes colaboraciones, es su insistencia en discriminar el uso de este debate en el ámbito académico norteamericano de la cuestión de fondo, o sea, el pueblo maya. Al preguntarse cuál es el compromiso participativo de los intelectuales en la reparación de los traumas de la guerra, Montejo hace una crítica de los juegos de lenguaje en que la academia puede transformar asuntos de vida o muerte, como la representatividad y la identidad indígena en el contexto que nos ocupa. Es decir, lo diferencial de la posición de Montejo es un efecto

² Los culturalistas son el primer sector en asumirse como mayas en vez de indígenas, con las implicancias ideológicas que –veremos—esto conlleva. Además de los culturalistas y los revolucionarios, cuyas relaciones a lo largo de la historia del movimiento fueron ambiguas y hasta contradictorias (Bastos 281), existe en la actualidad, según Taracena, el grupo de los pragmáticos: un grupo de intelectuales indígenas jóvenes, que no vivió la guerra y que por lo tanto no se definió por ninguna de las dos corrientes y sí por su participación dentro del Estado (entrevista, agosto 2004). Para Luis Aceituno, hay dos vertientes dentro del movimiento indígena: la cultural reivindicativa, surgida de la Academia (norteamericana y guatemalteca), sin relación con las bases indígenas; y la de la reivindicación de la tierra, en cuyos reclamos sí están involucradas las bases porque es un “problema real y de sobrevivencia” (entrevista, agosto 2004). Al respecto, quiero agregar que miembros de la CONIC (Coordinadora Nacional Indígena y Campesina), organización que encabeza estos reclamos, declinaron ser entrevistados alegando su desconocimiento del tema del “movimiento maya”.

de su lugar de enunciación, que corresponde a lo que Walter Mignolo denomina “teorización bárbara” o “epistemología de frontera”³. Desde ese espacio fronterizo -- intersticio informado donde intersectan su identidad étnica, su formación de antropólogo, su participación en la academia estadounidense, y su visibilidad en el campo intelectual y político de Guatemala-- , Montejo consigue contextualizar, para el público no guatemalteco, la cuestión de la representatividad indígena dentro del panorama más amplio del movimiento maya.

En este punto creo necesario hacer dos consideraciones. La primera se refiere al uso del término “maya”: aunque éste ha ido extendiéndose cada vez más para designar a la población indígena guatemalteca, “maya” es una noción con una fuerte carga política que un colectivo social asume como su definición identitaria, con plena consciencia de sus connotaciones. “Maya” es una denominación auto-otorgada, que remite a un pasado glorioso y se opone por lo tanto a la idea de subordinación colonial, implícita en “indio” o “indígena” (Bastos 17-18). La segunda consideración se vincula a la crítica concreta de Montejo hacia la guerrilla. Según Bastos y Camús, el movimiento revolucionario amplía la visibilidad internacional del movimiento indígena (en sus reclamos económicos y por el respeto a los derechos humanos), a la vez que deslegitima en el interior la reivindicación identitaria y cultural de los indígenas. Por la misma presión de los indígenas incorporados al movimiento revolucionario, éste se flexibiliza aunque sin llegar a adaptar su agenda a las demandas étnicas. En conclusión, se genera una gran

³ Mignolo define la epistemología de frontera como “la posibilidad...de teorizar desde el límite (límite visto como umbral y como zona liminal, como dos lados conectados por un puente, como una posición geográfica y epistemológica); esto es, la posibilidad de tener tanto la formación en “teorización civilizada” como la experiencia de alguien que vive y experimenta, incluyendo el entrenamiento en “teorización civilizada”, en comunidades que precisamente han sido subalternas” (73).

desconfianza de quienes no están alineados con el movimiento revolucionario hacia quienes sí lo están, “pues entienden que los intereses mayas son manipulados y utilizados, desvirtuándolos. Pero unos y otros son igualmente indígenas y es difícil cuestionar a ninguno la legitimidad de su presencia, su discurso y sus intereses dentro del movimiento maya. Una legitimidad que se incrementa para los “populares” cuando van asumiendo los elementos básicos del discurso mayanista” (Bastos 282).

Rastrear la historia del movimiento maya implica efectuar un seguimiento de las múltiples alianzas, posicionamientos coyunturales y divergencias que articulan la intrínseca heterogeneidad de la población indígena y sus modalidades de organización. Los orígenes de este movimiento se remontan a mediados de la década de 1940 cuando, a partir de las reformas políticas del gobierno de Arévalo (1945-1951), los indígenas adquieren nuevos derechos como campesinos y comienzan a admitir la posibilidad del cambio social. Adrián Inés Chávez, considerado el padre del mayanismo, fue el primero en subrayar la importancia del estudio de las lenguas mayas para reforzar la identidad indígena y movilizar el activismo político (Fischer 90). En junio de 1945 se realiza la Primera Convención de Maestros Indígenas de Guatemala en Cobán; allí Chávez presenta un nuevo alfabeto para escribir el k'iche' que tiene la ventaja de poder utilizarse con todas las otras lenguas mayas. La importancia de poner los estudios lingüísticos en el centro de atención del movimiento es doble. Por un lado, representa un paso efectivo de parte de los mismos mayas hacia la superación de las barreras comunicativas entre las diferentes etnias; por otro, el gesto problematiza el concepto de “cultura nacional”, constitutiva del estado guatemalteco, y que impone la exclusión lingüística, política y de derecho de los sectores mayoritarios de la población indígena.

El cuestionamiento explícito de una cultura nacional identificada plenamente con la cultura ladina urbana es uno de los núcleos conceptuales del movimiento maya (Warren, “Pan-Maya” 171). Este movimiento, consolidado a mediados de la década de 1980, reúne a un grupo de profesionales e intelectuales mayas urbanos (académicos, científicos sociales, lingüistas, abogados, editores) que buscan el reconocimiento de la diversidad cultural, una mayor participación política de los indígenas en la cultura nacional y una distribución más equitativa de los recursos económicos y culturales (Warren, Indigenous 37).⁴ La educación y alfabetización en lenguas mayas son objetivos centrales del movimiento, cuyos cuestionamientos más fuertes se dirigen contra el racismo inherente a la cultura ladina y contra las estructuras de pensamiento colonial –cristianismo, marxismo y liberalismo-- que les sirven de paradigmas. Para Taracena, el movimiento maya sigue siendo hasta la fecha un movimiento de élite y de activistas, que carece de una base social al no estar insertado en el campesino, el obrero o el artesano indígenas, y que cuenta con más reconocimiento y apoyo en el exterior que en el interior, por la “misma lógica del racismo guatemalteco y de las estructuras de poder” (entrevista, agosto 2004).

Sin embargo, este perfil de profesionales mayas, educados mayormente en Guatemala, y en ocasiones en el exterior, era casi inexistente en la década de 1970. Paradójicamente, el aporte de esas mismas “estructuras coloniales” (como el cristianismo, por ejemplo) permitió a sectores de la población indígena acceder a nuevas instancias de participación política y conciencia étnica. Kay Warren muestra cómo una maniobra anti-comunista como la introducción de la Acción Católica, por ejemplo, termina

⁴ “Ironically, Pan-Mayanism is composed primarily of individuals for whom ethnic passing into the dominant mainstream to escape invidious racism and discrimination would be feasible, given that they are educated, fluent in Spanish, and economically mobile” (Warren, Indigenous 11).

convirtiéndose en un canal de concientización étnico-política. En las décadas de 1940 y 1950 la Acción Católica supuso un intento por des-politizar a las poblaciones indígenas empobrecidas para apartarlas de los posibles atractivos del comunismo. Sus miembros se oponían a las prácticas religiosas sincréticas, como la tradicional pertenencia a las cofradías, que los ladinos locales comprendían “as a nonthreatening form of separatism” (Warren, Indigeneous 181). De modo que, mientras los ladinos paradójicamente se alineaban con los tradicionalistas, los catequistas de la Acción Católica re-politizaban el movimiento, legitimando a través del lenguaje universalista la lucha contra la discriminación étnica y la marginación. Así como la apuesta por la “modernización” que lleva a cabo la Acción Católica permite explicar el nacimiento del movimiento maya, es crucial también el impulso de la Iglesia para capacitar y educar formalmente a generaciones de indígenas a partir de fines de los años sesenta. Por otro lado, con la Teología de la Liberación, que acercó el discurso católico a la opción armada, un sector de la Iglesia cumplió un papel de mediación entre el movimiento revolucionario y la población indígena. Finalmente, en las décadas del ochenta y el noventa, la Iglesia tuvo gran importancia en el proceso de paz (Bastos 287-88). Con este recuento a manera de ejemplo --que permite visualizar a la Iglesia en su dinámica histórica, incorporando posiciones diversas--, pretendo contextualizar el aporte de las estructuras de pensamiento que son percibidas como coloniales por el movimiento maya, pero que en verdad han resultado instrumentales en el proceso de toma de conciencia política.

Una de las características del movimiento maya es la diversificación de sus actividades y estrategias de participación política. En palabras de Demetrio Cojtí Cuxil, uno de sus líderes intelectuales, el movimiento reúne actores (individuales, grupales,

institucionales y colectivos) que “accionan sin tener una sola cúpula dirigencial, ni están todos en la misma etapa” (11); más que una organización con estructura estable, el movimiento es “una tendencia concretada de mil y una maneras, por diferentes actores, los que pueden estar asistidos por otros actores no necesariamente mayas...[para] concretar la visión que tiene de la mayanidad y de las relaciones de igualdad que deben imperar entre mayas y no mayas” (11-12). Esta situación, que puede percibirse como proteica o elusiva, hace al movimiento, por una parte, permeable a influencias externas⁵, y, por otra, lo hace abarcador de todos los sectores de la sociedad, de modo que su propia des-estructuración “tiende a reestructurar y a modificar los conceptos de Estado y Nación” (12). Cuando empieza a alcanzar cierta legitimidad en el entorno político (en el período 1986-1992), el movimiento introduce un discurso nuevo en Guatemala, que, basado en la Constitución, habla de Pueblos y Derechos (Bastos 86).

Pese a la dificultad de describir un movimiento de estas características, quiero señalar la coincidencia de sus actores en dos áreas significativas: la educación y el resurgimiento cultural, por un lado, y por otro, la lucha contra la discriminación y por los derechos del pueblo maya. En el primer caso, resultan prioritarios proyectos como la revitalización lingüística, la alfabetización en lenguas mayas, la producción de materiales escolares y libros de texto culturalmente incluyentes, así como la revitalización de las normas de liderazgo maya, sobre todo los concejos de ancianos, comadronas y sacerdotes (Warren, Indigenous 39). En el segundo caso, los objetivos del movimiento maya –según

⁵ Es pertinente señalar en este punto la importancia de la cooperación internacional, que ha intervenido, desde 1986, como una constelación de actores políticos en los procesos que han implicado a los mayas y el resto de la sociedad civil. En un momento inicial, cuando el Estado no era visto como interlocutor legítimo, el financiamiento externo llegó directamente a los grupos de base, promoviendo una “onegeización” de las organizaciones mayas (Bastos 295-96). Actualmente, predomina una visión muy crítica de algunos aspectos de la cooperación internacional que “no propició una cultura de continuidad y autosuficiencia” (Luis Aceituno, entrevista, agosto 2004).

formulaciones de Demetrio Cojtí en la década del noventa-- abarcan un triple reconocimiento: del pueblo maya como sujeto de derecho, de su derecho a autodeterminarse, y del pluralismo étnico. (a) El reconocimiento del pueblo⁶ y grupo étnico maya como sujeto de derecho es básico, ya que apunta en última instancia a una reforma de la Constitución para que ésta prescriba la igualdad entre los pueblos maya y ladino, dando fundamento a (b) su posibilidad de autodeterminarse. En el ámbito jurídico internacional, el derecho a la Autodeterminación de los Pueblos es el amparo legal por el que los mayas pueden disponer de su estatus político y su territorio. (c) El reconocimiento del pluralismo étnico sustentaría la reestructuración de la sociedad guatemalteca en términos de igualdad, lo que garantizaría la autonomía cultural de las comunidades étnicas y su relativa autonomía política (Cojtí Cuxil 67-72).

La realidad cotidiana de los indígenas en Guatemala contrasta dramáticamente con los objetivos últimos del movimiento maya, permitiendo calibrar su importancia programática, es decir como formulación de metas a alcanzar. Esta importancia programática --que continúa vigente en la actualidad (2004), en la conflictiva democracia guatemalteca--, debe ser comprendida en su adecuada dimensión política a mediados de la década del 1990, durante las negociaciones previas a la firma de los Acuerdos de Paz. Una vez más es preciso traer a colación la repercusión del testimonio Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia como el primer evento de una serie que culminará con el Premio Nobel de la Paz a Rigoberta. Este premio, que, inserto en la coyuntura

⁶ La Corte Internacional de Justicia, en una opinión consultiva, define “Pueblo” como “[u]n grupo de personas que viven en un país dado o localidad, que poseen una raza, religión, idioma y tradiciones propias y que están unidas por la identidad de raza, religión, idioma y tradición en un sentimiento de solidaridad, con el propósito de preservar sus tradiciones, de mantener su religión, de asegurar la instrucción de sus hijos de acuerdo con el espíritu y las tradiciones de su raza y para darse asistencia mutua” (Cojtí Cuxil 71).

ideológica del año 1992 y el quinto centenario de la llegada española a América, atrae la atención internacional a la temática indígena y de derechos humanos, es aprovechada tanto por el movimiento popular como por el maya para ganar reconocimiento y participación en las negociaciones de paz (Warren, Indigenous 53). Si bien como señala Warren, en el contexto del fin de la Guerra Fría y de los procesos de globalización, la élite económica guatemalteca no tenía más opción que ceder en el campo de los derechos humanos para no quedar excluida del nuevo diseño económico internacional (Indigenous 54), las negociaciones se estaban llevando a cabo en secreto en Europa y México. Frente a esto, la Asamblea de la Sociedad Civil organizó discusiones con líderes de distintos sectores con el objetivo de crear propuestas alternativas, dando así cabida a los activistas del movimiento maya a través de la Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (Warren, Indigenous 55): lo indígena, hasta ese momento, había entrado en las negociaciones como tema; a partir de aquí, se considera a los mayas como actores, que presentan, a través de su agrupación en coordinadoras, una postura unificada frente al resto de la sociedad (Bastos 97). En la medida en el que el movimiento encontraba apoyo en las discusiones sobre derechos de los pueblos indígenas generadas en el marco de las Naciones Unidas, así como en la acción de ONGs europeas, puede decirse que la participación de la izquierda y de los grupos indígenas en las negociaciones estuvieron también al amparo de los socios que la élite guatemalteca procuraba atraer, o de los que intentaba no alienarse.

Como mencioné anteriormente, el proyecto de nación guatemalteca es uno de los puntos centrales del cuestionamiento maya; ese proyecto, que identifica la cultura nacional con la ladina o mestiza, excluye al pueblo y la cultura maya. Me interesa

detenerme en el análisis que Cojtí Cuxil realiza de este colonialismo interno en Guatemala porque su argumentación permite seguir con claridad las críticas que el movimiento maya hace a la izquierda. En primer término, describe la situación de colonialismo a través de sus indicadores económicos, políticos, culturales e ideológicos (25-36).⁷ En su análisis de estos últimos, Cojtí Cuxil señala la conceptualización que permea la clase media y alta ladina—aún los activistas de izquierda—que visualiza “al Maya como menor de edad o como subhombre y [evita] que se beneficie de las cláusulas igualitarias” de las mismas doctrinas que en teoría apoyan (33). La puerilización del indígena, sin embargo, no es un fenómeno exclusivamente guatemalteco sino una estrategia del poder colonial, que llegó incluso a tener expresión jurídica, como en el caso de la constitución de Colombia de 1886 (vigente hasta 1991), que nombraba explícitamente a los indígenas como “menores de edad”.⁸ En segundo lugar, señala la misma brecha ideológica entre la izquierda y el movimiento maya que más arriba Montejo había descrito con respecto a la representatividad de Rigoberta Menchú, cuestionada por los indígenas por ser “más amiga de los extranjeros que de su propia gente” (Montejo 388). La crítica concreta que Cojtí Cuxil hace a la guerrilla marxista es que “la revolución ladina nunca pudo combinar o articular, de alguna manera, la lucha de

⁷ Define colonialismo interno como “la relación económica y política entre una **nación del occidente** y una subalterna **no occidental**”, así como “la situación desigual basada en la **explotación económica** y en la **discriminación cultural** de un Pueblo sobre otro” (25). Ejemplos significativos de los indicadores que consigna son, en lo económico, el promedio de Q. 2.50 que el Estado gasta por habitante de la región del altiplano maya, para el año 1976, frente al promedio de Q. 7.22 en la región de oriente (predominantemente mestiza) y de Q. 28.27 en el área metropolitana ladina y mestiza para el mismo año. El grado de escolarización, para el año 1988, indica un 70% de analfabetos en el total de población maya frente al 30% de la población ladina; por otra parte, ningún maya, excepto los pocos que asisten a escuelas atendidas por la Dirección General de Educación Bilingüe (DIGEBI), aprende a leer o escribir en su lengua materna en la escuela pública (27-32).

⁸ Agradezco al Dr. Félix Bolaños el dato sobre la constitución colombiana y la puerilización como práctica de subalternización.

clases de los explotados guatemaltecos con la lucha de liberación nacional del Pueblo Maya colonizado. Esta falta de articulación fue una de las causas de su debilidad y fracaso” (35).

Básicamente, cuando desde el movimiento maya se considera que la guerrilla desestimó o minimizó la discriminación racial en contra de los indígenas, se contraponen el conflicto de clase –núcleo interpretativo de la izquierda—al conflicto étnico y racial que es central en el mayanismo. Para Warren, la originalidad y heterodoxia del movimiento radica en que, al afirmar que la lucha de clases no es su marco de referencia unitario, “[t]hey seek to build a cross-class movement –a new sort of Maya solidarity— that would include middle-class professionals and business people as well as cultivators, students, teachers, development workers, and rural shopkeepers” (*Indigenous* 49). Además, al denunciar el racismo que atraviesa la sociedad guatemalteca en todos sus niveles, los mayanistas incluyen en su crítica a las clases trabajadoras y campesinas ladinas, que son cómplices de las élites en la reproducción de prejuicios raciales.

Si bien el movimiento maya ha recibido las críticas de los sectores intelectuales ladinos y de la izquierda, a partir del proceso de paz, la brecha entre el mayanismo y la izquierda resulta menos infranqueable.⁹ Muchos intelectuales de izquierda modificaron su

⁹ Entre las críticas, se ha acusado al movimiento de separatista, de promover la polarización étnica, de crear una falsa “mayanidad” que sería tanto más inauténtica en la medida en que borra las huellas de mestizaje e hibridación con la cultura ladina. Por otro lado, como señalé anteriormente a través de la opinión de Taracena, se cuestiona su éxito como movimiento social. Tanto Cojtí Cuxil como Warren coinciden en que la oposición al movimiento maya por parte de la clase media ladina expresa su resistencia a la movilidad socio-económica de los mayas, en la medida en que éstos últimos están compitiendo y desplazando a los ladinos. Un intelectual como Mario Roberto Morales, por ejemplo, utiliza el arsenal teórico de los estudios culturales (asociados con la izquierda en la academia estadounidense) para deconstruir e invalidar el movimiento como una construcción de élite, que no representa a las masas de indígenas pobres, argumentando así a favor de los sectores de derecha en Guatemala. En efecto, si el “resurgimiento cultural” es una actuación de los intelectuales mayas ladinizados para ampliar sus propios mercados, el mayanismo y los derechos indígenas son imposiciones foráneas, y por lo tanto no hay una verdadera necesidad en el país de examinar y transformar sus políticas e instituciones (Warren, *Indigenous* 41-44). Taracena, que coincide con Morales al describir a los culturalistas como un movimiento de élite, se opone a él en la medida en que

perspectiva con respecto a la temática indígena, apartándose de la idea de la asimilación total como único futuro posible para las comunidades indígenas, a la vez que los intelectuales mayas afinaron sus propios análisis de clase, incluyendo el factor de la pobreza ladina como una cuestión ineludible (Warren, *Indigenous* 64). También indicativo de estos cambios es el distanciamiento de Rigoberta Menchú del sector popular a partir de 1993 y su aproximación a otros sectores de la sociedad civil, dándoles mayor importancia a las demandas étnicas (Cojtí Cuxil 113).

En estos años (1990-1993), el sector de los populares acepta el término “Pueblo Maya”, que implica legitimar la forma mayanista de ver lo étnico, y que, en contraste con la fórmula de multiculturalidad, “tiene consecuencias políticas importantes a la hora de gestionar la diversidad: el ‘pueblo’ exige un reconocimiento que va más allá de la cultura” (Bastos 108). Esto adquiere relevancia en el proceso de negociación de los Acuerdos de Paz, cuando en 1995 se firma el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, que supone el reconocimiento oficial de la desigualdad étnica en Guatemala. Si los Acuerdos de Paz en conjunto son considerados como un gesto de “refundación nacional” –“socialmente posibles pero políticamente inviables” (Bastos 138)--, este acuerdo tiene la importancia de plantear reformas constitucionales para reformular la nación.¹⁰ Cuando en mayo de 1999 se realiza una consulta popular para

Morales “sostiene ideas de vaciamiento histórico” (entrevista, agosto 2004); también critica al movimiento su construcción esencialista --que llama al olvido los siglos de resistencia, y soslaya la investigación histórica seria, con la posibilidad de introducir nuevas preguntas desde una nueva sensibilidad—y su rechazo a constituir alianzas horizontalmente con los sectores no mayas, optando en vez por participar en el Estado (entrevista, agosto 2004).

¹⁰ Desde una perspectiva crítica de este acuerdo, Bastos y Camús señalan que “[s]e reconoce el derecho del otro a su identidad mientras no se ponga en entredicho una identidad colectiva por adición y no por distinción...un intento de acomodar las demandas mayas sin cuestionar el marco de la nación existente” (Bastos 139-40).

avalar estas reformas y la mayoría de la población se abstiene de votar, el proceso de paz resulta gravemente afectado, y queda en suspenso la implementación de la mayoría de los acuerdos. El resultado de la consulta señala una crisis de representación en el movimiento maya, marcando el cierre de una etapa (Bastos 205): los partidos y el gobierno se focalizan en la próxima campaña electoral, en tanto que los mayas, sobre todo a nivel individual, diseñan nuevas estrategias de participación, especialmente a través de su incorporación al Estado (Bastos 223).

La importancia que el movimiento otorga a la preservación de las lenguas mayas puede interpretarse como una decisión estratégica: el énfasis en los asuntos culturales le permite quedar fuera de la polarización izquierda-derecha del panorama político guatemalteco, y manifiesta una diplomacia inteligente y a largo plazo (Fischer 105).¹¹ El movimiento cifra en la identidad cultural las bases de su representatividad, que constituye a su vez el soporte de las reivindicaciones políticas, jurídicas y económicas. Según Edward Fischer, hay en el movimiento una posición relativista y determinista “en cuanto al idioma y la cultura, asegurando que únicamente hablando un idioma maya es posible entender la cultura maya y su forma de ver el mundo” (99). Si en tanto grupo intelectual y académico, los mayanistas están procurando re-apropiarse de los estudios mayas desde una perspectiva indígena a través de la reinterpretación de crónicas coloniales, de estudios antropológicos y de análisis sociales --como la misma producción de Víctor Montejo atestigua--, queda claro que sustentan esa re-apropiación en su noción de identidad. Por lo tanto, es imprescindible en este punto discutir los elementos que intervienen en esa concepción.

¹¹ Para una discusión más completa de las “estrategias de lucha” de los mayas, ver Cojtí Cuxil (67-78).

Cuando Cojtí Cuxil dice que “[e]l movimiento Mayanista es a la vez predominantemente conservador en el plano cultural y predominantemente innovador o revolucionario en el plano político y económico” (78), está expresando una noción de la identidad cultural basada en un esencialismo estratégico –afirmación de una “esencia” que puede transformarse sin dejar de ser esencial--, y que comparte la mayoría de los intelectuales mayas. Raxché (Demetrio Rodríguez Gualán) habla de la evolución dinámica de la cultura de los pueblos, que cambia constantemente según las condiciones favorables o desfavorables de su desarrollo, pero que, esencialmente, “sigue siendo la misma” (112). Víctor Montejo menciona el dinamismo de la cultura maya, que acomodando elementos del mundo exterior, ha asegurado su sobrevivencia (“The Stones” 211). Señala también cómo el movimiento maya procura desactivar la oposición entre la glorificación de la cultura maya clásica por parte de los ladinos y el desprecio social hacia los descendientes modernos de esos mismos mayas: en ese sentido, el bagaje cultural de las propias tradiciones constituye un elemento clave, la esencia misma de la identidad, que permite a los indígenas “be proud of being Mayans...and...understand why Native cultures are distinct and unique on this earth” (“The Stones” 213). Habría, entonces, ciertas continuidades en la cultura maya (cosmología, lenguas, nociones distintivas del alma, la matemática basada en el número veinte, el calendario, las creencias en seres que se transforman, etc), características que están más allá del tiempo y que hacen a los mayas ser mayas, es decir expresan la esencia de la mayanidad. Según Warren, los intelectuales mayas están articulando un esencialismo nacionalista, en el que cifran “a powerful rejection of the Ladino definition of Mayas as the negative or weaker other” (Indigenous 78), y que se relaciona también con la articulación de un discurso de

la resistencia maya al racismo y la dominación. Taracena, por su parte, explica el esencialismo como una etapa logística del proyecto de construcción de una identidad protonacional, que, desde el punto de vista histórico, da un salto hacia la utopía pre-hispánica: no se trata de una revalorización de los herederos de los mayas –entre los siglos X y XV-- sino de la utopía clásica (los constructores de pirámides, los lectores de escritura jeroglífica, los creadores del calendario, etc). Esto supone una ideología descalificadora hacia esos herederos, concebidos como incapaces de mantener los grandes valores de la civilización: para Taracena, “la reacción del movimiento es simplemente soslayar en lugar de lanzar a explicar historiográficamente” (entrevista, agosto 2004), de ese modo cayendo en el esencialismo que impide demostrar que no hay un vacío histórico sino evolución, y que “la subalternidad es una construcción histórica en un determinado momento, pero no es un destino” (entrevista, agosto 2004).

Quiero señalar dos elementos que se desprenden de la argumentación de los intelectuales mayas que acabo de desarrollar. Por un lado, este discurso de la identidad cultural maya plantea una re-significación del esencialismo, que, además de ser una estrategia de captación de voluntades, refleja un auténtico sentir étnico. Por otro lado, se pone de relieve un desfase entre los discursos que se elaboran en los centros –como la academia estadounidense en este caso-- y las periferias (aquí, el sector culturalista maya del campo intelectual guatemalteco). Cuando se produce un diálogo entre ambas instancias, éste resulta marcado por un desajuste conceptual, como si unos y otros, en apariencia discutiendo sobre lo mismo, estuvieran en verdad siguiendo carriles divergentes. Es posible ejemplificar este fenómeno a través de la contraposición del

esencialismo estratégico y las perspectivas construccionistas de la etnicidad, exploradas por la academia estadounidense (Warren, Indigenous 77).

El construccionismo concibe a la identidad como un “collage of conflicting meanings, simultaneously advanced by different actors in social systems. In this process-oriented formulation, ethnicity becomes the practice, representation, negotiation, resistance, and appropriation of identity for all parties” (Warren, Indigenous 72). Quiere decir que la formulación de la identidad es un proceso dinámico a su vez regulado por restricciones económicas, políticas y culturales que impiden que sea una opción personal: por el contrario, la identidad surge de la interacción de estereotipos mediáticos, políticas sociales y la cultura nacional. Dicho en otros términos, ser maya en Guatemala refleja lo que las poblaciones están haciendo; no hay un maya esencial y nuclear sino “in the face of discrimination, a complex, ever-changing self-authorship, which sometimes reweaves and sometimes rejects the past” (Warren, Indigenous 74).

Teniendo en cuenta esta concepción construccionista de la identidad, resulta indicativa del desajuste dialogal antes mencionado una anécdota de Kay Warren sobre una conferencia que dio en Guatemala en 1989. Luego de la conferencia, que trataba acerca de la identidad indígena, los intelectuales mayas presentes expresaron cuáles eran sus expectativas de parte de los antropólogos norteamericanos, cuya función visualizaban como “helping to identify continuities in Maya culture” (Warren, Indigenous 74). Warren señala la ironía de la situación, en la medida en que se le pedía que hiciera “what I could not: be a cultural archeologist or ethnohistorian who finds continuities, and, whatever their current significance, argues that they are the Maya culture core. How odd, I thought at the time, that one would trust a North American’s judgement” (Indigenous 78). En la

anécdota, lo revelador es, más que el contraste de concepciones acerca de la identidad, el hecho de que los intelectuales mayas pidan explícitamente que sus perspectivas sean refrendadas por los intelectuales del centro. Así como en The Rigoberta Menchú Controversy veíamos que dirimir la representatividad del sujeto del testimonio depende del lector hegemónico extra-guatemalteco que es el receptor privilegiado del texto, el relato de Warren permite concluir que incluso las formulaciones del movimiento maya sobre la identidad expresan una dependencia directa del campo intelectual estadounidense.

La figura de Víctor Montejo como escritor es más visible en el ámbito de la academia estadounidense –a causa de su inserción como antropólogo, que lo somete y condiciona a la actividad escrituraria--, que en Guatemala, donde las opiniones coinciden en que es prácticamente desconocido (Acevedo, Escobar Sartí, entrevista, agosto 2004). Su falta de repercusión interna se explica, en parte, por haber publicado en inglés muchos de sus textos, y, en parte, porque siempre mantuvo una distancia de protagonismo. Para Escobar Sartí, Montejo presenta una visión más equilibrada del indígena en Guatemala, “un mensaje sólido y menos sesgado detrás de su propuesta” (entrevista, agosto 2004). Esta adquiere mayor relevancia en el campo guatemalteco a través de su labor política, al frente de la Secretaría de la Paz del actual gobierno. Su participación había sido anunciada en su artículo “The Multiplicity of Mayan Voices: Mayan Leadership and the Politics of Self-Representation”, donde elabora una crítica del extremismo nacionalista (como el de Cojtí en 1996), que, según Montejo, radicaliza el movimiento en un momento en que es necesario favorecer las posiciones intermedias. En este texto, su propuesta es moderada, a favor de la construcción de una nación-estado multicultural

(134), que permita pensar el futuro de una manera más realista, y en la que los intelectuales mayas puedan aceptar poder político (135).

La Secretaría de la Paz fue creada durante el gobierno de Arzú para implementar los acuerdos, asegurando que los proyectos y políticas del ejecutivo fueran coherentes con éstos. Para observadores críticos como Cojtí, por ejemplo, la Secretaría nunca ha tenido peso, y “[s]u fuerza radicaba en formar parte del bloque ‘progresista’ del gobierno... que tenía que hacerse su lugar frente a las tendencias neoconservadoras del partido” (Bastos 169-70). La participación de Montejo en el gobierno refleja una tendencia o estrategia de lo que Taracena denomina el grupo de los “pragmáticos” entre la intelectualidad maya, que apuestan a transformar el Estado desde dentro.¹² La presidencia de Alfonso Portillo abre las puertas de ciertas instancias estatales a la presencia indígena; y aunque trabajar desde dentro del gobierno tiene su costo, figuras como Demetrio Cojtí u Otilia Lux, evalúan la experiencia positivamente en términos de aprendizaje.

Desde el punto de vista de la actual gestión de Montejo al frente de la Secretaría, hay coincidencia en que, por un lado, es demasiado pronto para evaluarla, en el contexto de un gobierno que “tampoco está creando las condiciones para una participación real” (Anabella Acevedo, entrevista, agosto 2004), y que en ese sentido buscaría la presencia de intelectuales mayas de notoriedad “para mantener contenta a la comunidad internacional” (Escobar Sartí, entrevista, agosto 2004); y, por otro, Montejo tiende a evitar la estridencia publicitaria.

¹² Taracena señala el hecho de que figuras como Montejo y Menchú, antitéticas en sus caminos políticos, se juntan en la coyuntura actual del gobierno de Oscar Berger (Montejo en la Secretaría de la Paz y Menchú como Embajadora).

En síntesis, esta sección ha desarrollado el contexto general del movimiento maya, marco ideológico en el cual se inserta la revisión crítica que Montejo hace del testimonio de Menchú. Para dar un panorama sintético pero no simplificador de este movimiento, ha sido necesario remontarse a sus orígenes y trazar brevemente su historia, que se enlaza, a través de alianzas, ambigüedades y contradicciones, con la historia del movimiento revolucionario en Guatemala, expresándose en las vertientes culturalista y popular del movimiento maya. Las coyunturas que conducen a los Acuerdos de Paz y las transformaciones sociales y políticas que se producen a continuación, sensibles a la influencia del financiamiento internacional, permiten explicar una nueva participación de los mayas en las estructuras estatales, con el surgimiento de los intelectuales mayas pragmáticos, que, alineados o no en las vertientes antes mencionadas, procuran introducir cambios desde dentro del Estado. Si bien la representatividad de este movimiento es cuestionada por lo que muchos consideran su falta de contacto con las bases indígenas, es en este marco donde la figura de Víctor Montejo adquiere relevancia como activista político. Su figura como escritor, cuya visibilidad es mucho más limitada a los círculos académicos y dependiente de su inserción en los Estados Unidos, mantiene sin embargo una propuesta coherente con su participación política. Por último, esta sección ha también desarrollado la cuestión de la falta de coincidencias o desajuste dialogal entre los planteos teóricos del ámbito académico estadounidense y el guatemalteco, reflexionando asimismo sobre la selección de las unidades de análisis de este trabajo como otro ejemplo posible de ese desajuste.

Campo literario en Guatemala durante la década del noventa: surgimiento y repercusión de la producción de Humberto Ak'abal.¹³

Contrastando con el escaso reconocimiento literario de Montejo en Guatemala, la figura de Humberto Ak'abal tiene una visibilidad indiscutida. Esta sección procurará articular un breve repaso histórico que dé cuenta de las condiciones de posibilidad de su surgimiento en la década del noventa, y de su afianzamiento y ubicación en el campo literario a comienzos del nuevo milenio.

Durante la década del ochenta, una generación de escritores que había comenzado a publicar a mediados de los años setenta –Marco Antonio Flores, Dante Liano, Arturo Arias, Frank Gallich--, y que estaba ligada a la Universidad de San Carlos, debe salir al exilio como consecuencia de la agudización de la violencia y la represión de estado.¹⁴ Este exilio se ve como una toma de posición política clara frente a la lucha armada, y de hecho los miembros de la generación fueron etiquetados como “los escritores de la guerra”; quedarse en Guatemala fue visto como plegarse a la cultura oficial.¹⁵ En este panorama, la figura de Méndez Vides, escritor un poco más joven y sin vínculos políticos, que regresa a Guatemala después de un corto período afuera, cumple la función de rearticular desde dentro el campo literario, dando apoyo a figuras emergentes como

¹³ La mayor parte del material utilizado en la elaboración de esta sección proviene de entrevistas realizadas en Guatemala en agosto de 2004. Debo agradecer la generosa colaboración de Arturo Arias, Carolina Escobar Sartí, Luis Aceituno y Anabella Acevedo.

¹⁴ Parte de las limitaciones de este trabajo incluye el uso no crítico de la categoría “generación”, que empleo en su acepción coloquial para referirme a un grupo de escritores que comparten un contexto cultural e histórico. Será necesario preguntarse, en otro momento, si, en tanto categoría descriptiva de fenómenos específicamente literarios, esta noción no queda demasiado atada a la posibilidad de ciertos actores (escritores o críticos de mayor reconocimiento) de adjudicar la pertenencia de otros actores (escritores) a una u otra generación, articulando el campo según una genealogía donde “generación más joven” implica menos una diferencia de años que de repercusión.

¹⁵ Carolina Escobar Sartí menciona el fenómeno de que las mujeres escritoras, a diferencia de los hombres, no se van al exilio (como Margarita Carrera o Ana María Rodas).

Ak'abal, entre otros. Paulatinamente se produce el retorno permanente de Marco Antonio Flores, y más tarde el de Mario Roberto Morales: aunque el resto de los “escritores de la guerra” optan por quedarse fuera, vuelven por primera vez al país en 1988, cuando se realiza el primer Congreso de Escritores Centroamericanos. Este congreso tuvo importancia tanto en la formación de un vínculo entre generaciones (los “escritores de la guerra” con los más jóvenes), como en las conexiones entre los de dentro y los de fuera, facilitando, además, los intercambios entre autores de los diversos países del área.

A principios de los años noventa, y como parte del mismo interés coyuntural que había generado Centroamérica en la década anterior, se organizan los Congresos Internacionales de Literatura Centroamericana (CILCA) –el primero de los cuales tuvo lugar en Nicaragua--, que permiten el contacto entre jóvenes escritores y ciertos sectores críticos del ámbito académico, sobre todo el norteamericano y en menor medida el europeo. Esto contribuye a la proyección de la figura de Ak'abal, así como la de otros escritores centroamericanos. El CILCA, que se reunió en dos oportunidades en Guatemala, siguió realizándose posteriormente en Europa, con lo que se incrementó la participación de críticos europeos pero se redujo la de los escritores jóvenes.

Uno de los efectos de estos congresos fue la creación de Asociaciones de Escritores, que generan nuevas publicaciones donde se difunden autores reconocidos y se da también lugar a los nuevos. Paralelamente, el grupo culturalista del movimiento maya que, a través de la Academia de las Lenguas Mayas, estaba trabajando en la sistematización lingüística y la creación de diccionarios, constituye la Asociación de Escritores Mayas: allí se reúnen figuras de la nueva literatura maya (como Gaspar Pedro

González y Víctor Montejo), la cual busca, según Arias, encontrar sus raíces en la tradición clásica.

La relativa estabilización del país a partir de los Acuerdos de Paz, sumada a los efectos de la globalización, posibilita transformaciones en la industria editorial: no sólo llega el grupo Santillana, por ejemplo, sino que aparecen editoriales nuevas, que, aunque en tirajes pequeños, publican autores nacionales, respondiendo al interés de un nuevo público consumidor de literatura guatemalteca. A este fenómeno se agrega la apertura de librerías que, con una modalidad de comercialización modernizada, como El Pensativo o Sophos, difunden textos nacionales y extranjeros que habían estado largamente ausentes del panorama guatemalteco. Además, la creación de centros culturales integrados a nuevos espacios recreativos, de calles peatonales, tiende a reformular la concepción urbanística, acercando una propuesta lúdico-comercial que favorece eventos culturales y literarios. Refiriéndose a esta nueva modalidad de participación cultural que surge en los últimos años, y contrastándola con la de fines de la década anterior, Carolina Escobar Sartí señala que “ésta es una época de producir, de hacer; se transita entre unos y otros; no es como antes que había grupos fijos y ‘discipulados’ alrededor de ciertas figuras” (entrevista, agosto 2004).

Por otra parte, la década del noventa, es, como vimos, una etapa de florecimiento en el proceso de visibilidad de lo indígena. El surgimiento de la figura de Ak’abal se ve impulsado, en cierta forma, por este “boom” de lo indígena a nivel continental. Su difusión inicial en Guatemala se vincula con su relación con Luis Alfredo Arango, a quien, según Luis Aceituno, “la propuesta estética de Ak’abal le debe mucho” (entrevista, agosto 2004). Dentro de los circuitos de difusión de literatura indígena en América latina,

el apoyo del mexicano Carlos Montemayor facilita la repercusión de su poesía, abriéndole espacios internacionales.¹⁶ En general, la crítica registra que la producción de Ak'abal está bien posicionada en el discurso de los noventa, sin –con esto-- dejar de reconocer su valor literario.

El Premio Nacional de Literatura Miguel Angel Asturias, que le fue otorgado en el 2003, es una evidente manifestación social de ese reconocimiento. Sin embargo, Ak'abal, al rechazarlo, explicita tanto su cuestionamiento del canon como su forma de concebir la participación política. Los motivos de la negativa de Ak'abal a recibir el premio se asocian con el nombre de Asturias, “un escritor de muchos méritos [que] sin embargo escribió la tesis *El problema social del indio*, en donde ofende a los pueblos indígenas de Guatemala, de los cuales yo soy parte”: así, pone en primer plano el racismo y la discriminación, “algo muy latente y sobre lo que no se ha reflexionado ni discutido abiertamente” (Sandoval, 22 de enero 2004). Este rechazo, al igual que el de su nombramiento como Embajador de Turismo (porque “[n]o soy representante de los comerciantes del Instituto Guatemalteco de Turismo” [Revista D, 15 de agosto 2004]), debe entenderse como una negativa a participar en la maquinaria del Estado, y, en ese sentido, su postura es antitética a la de Montejo. Este, en un comentario sobre la decisión de Ak'abal, evita cuestionar el papel canónico de Asturias, y se refiere, por el contrario, a las diferencias entre sus textos literarios y académicos –Asturias “como literato es extraordinario” pero “la tesis es un documento que no debió ser publicado” (Sandoval, 22 de enero 2004)--, desplazando el debate de lo que es el tema de fondo: la participación

¹⁶ Cabe mencionar que, siguiendo una recomendación de Montemayor, la Fundación Novella (vinculada con la mayor fábrica de cemento de Guatemala) le otorga a Ak'abal una beca que le permite dedicarse a su literatura en los años iniciales de su surgimiento.

política del intelectual indígena y si ésta es viable a través de su integración al Estado, sin ser cooptado por él.¹⁷ En ese sentido, la posición de Ak’abal, de no intervenir en la esfera pública más que por medio de su práctica escrituraria, es clara: coherentemente con ella, señala el paternalismo que perjudica las literaturas indígenas al no introducir criterios más rigurosos de calidad, cuando “por cargo de conciencia se apoyan publicaciones sin mayor cuidado” (Sandoval, entrevista. 1 de febrero de 2004).

Por otro lado, la postura de mantenerse al margen de la participación política, autolimitándose al espacio de lo literario (implícitamente concebido éste como autónomo de lo político) es un punto de contacto con otras figuras (Rodrigo Rey Rosa, Eduardo Halfon) que surgen o adquieren notoriedad en el panorama de los años noventa, y que, en otros aspectos, tienen una producción totalmente alejada de la de Ak’abal. Luis Aceituno observa la importancia sociológica de fenómenos literarios como el de Ak’abal y Rey Rosa, al provenir uno de una clase campesina indígena, y otro de las clases altas, y compartir espacios prominentes en el campo literario actual. Rey Rosa, que recibió –y aceptó--el controvertido Premio Nacional Miguel Angel Asturias 2004, donó, sin embargo, el dinero para crear un certamen que estimule la producción literaria en lenguas mayas: su gesto, sin cuestionar abiertamente el canon ni su inclusión en él, se hace

¹⁷ Las reacciones de otros intelectuales no indígenas frente al rechazo de Ak’abal permiten observar, por un lado, la ansiedad por no desplazar la figura de Asturias de su lugar canónico, que, para algunos, es fundacional de la literatura guatemalteca (y sobre todo de la presencia de ésta en el exterior). Por otro, la insistencia en contextualizar la tesis de Asturias en el momento histórico de su escritura, intenta minimizar o justificar –por sus “buenas intenciones”-- el hecho concreto de que ésta es expresión del racismo y la discriminación que permean la sociedad de la época. La descripción que Asturias hace de la apariencia física de los indígenas (“Una fisonomía de suyo fea le dan: la nariz y la boca anchas, los labios gruesos, las comisuras hacia abajo, los pómulos salientes, el ojo oblicuo amortiguado, la frente estrecha y las orejas grandes y sencillas, con el lóbulo adherido en muchos casos” [21]) no está lejos de los procedimientos de animalización de Rafael Arévalo Martínez para referirse a la Guatemala no blanca en “Las fieras del trópico” (caballos, topos, cerdos, osos, toros o primates) ni de su descripción de los rasgos indígenas (“caras achatadas...de frentes deprimidas y enormes maxilares” [169]). Estos intentos de minimización, en mi opinión, sólo confirman la observación de Ak’abal acerca de la falta de reflexión profunda sobre el racismo en Guatemala.

simbólicamente solidario de voces como la de Ak'abal, que no admite su propia inclusión sin subvertir –o al menos acercar la reflexión-- a los supuestos raciales que lo sustentan.

Por último, es preciso señalar la importancia que la crítica actual coincide en atribuir a la figura literaria de Luis de Lión, escritor kakchiquel, maestro y activista político, desaparecido en 1984. Entre el conjunto de su obra, íntegramente en castellano, sobresale su novela El tiempo principia en Xibalbá, que fue escrita en la década del setenta, pero cuya versión completa se conoció veinte años más tarde. En el panorama de la producción de escritores indígenas, Luis de Lión es percibido como un eslabón de enlace con la nueva literatura maya; sin embargo, la crítica subraya la fuerza expresiva y contestataria de su propuesta estética como elementos distintivos de su escritura. Un reciente homenaje oficial a de Lión, con motivo del vigésimo aniversario de su desaparición, permite calibrar su peso literario y la relevancia política de su figura en el campo intelectual contemporáneo.¹⁸

En síntesis, esta sección ha rastreado la rearticulación del campo literario desde fines de los años ochenta, mostrando cómo un interés internacional en el área centroamericana beneficia la emergencia de nuevos escritores que adquieren visibilidad en Europa y Estados Unidos. En la coyuntura especialmente propicia para la problemática indígena de los años noventa, que favorece el surgimiento y difusión de una nueva literatura maya, la figura literaria de Ak'abal resulta acorde con los discursos dominantes y está respaldada por una sólida propuesta estética. Estos elementos explican

¹⁸ El Estado reconoció públicamente su responsabilidad en el asesinato de Luis de Lión, la Universidad de San Carlos le otorgará un Honoris Causa póstumo y su obra será incluida en el curriculum de estudios a nivel secundario.

la progresiva repercusión que su producción adquiere en Guatemala así como su proyección en el exterior.

A modo de conclusión general, este capítulo se ha ocupado de rastrear la ingerencia del lector hegemónico extra-guatemalteco en la producción de literatura testimonial en sentido amplio, que constituye el centro de atención de este trabajo. En un primer momento, fue necesario contextualizar la lectura crítica que Montejo hace del testimonio de Menchú en los parámetros del movimiento maya, y, a la vez, desplegar los orígenes, importancia y vinculación de este movimiento tanto con el movimiento revolucionario como con centros académicos y de cooperación internacionales. La pertinencia de esta contextualización se hará evidente en el próximo capítulo, que propone un análisis de Testimonio, de Montejo, cuya ubicación marginal en el campo literario guatemalteco, así como su participación en la esfera pública han sido desarrolladas en estas páginas. En la segunda sección de este capítulo, se realizó un sintético panorama del campo literario en la Guatemala de los años noventa, para dar cuenta del surgimiento de la figura de Ak'abal y la repercusión alcanzada por su práctica escrituraria. Si bien, a diferencia del caso de Montejo (cuyas credenciales como escritor vienen ratificadas por la academia estadounidense), la inserción de Ak'abal en el campo literario tiene su origen en el interior de Guatemala, la influencia de la coyuntura internacional –sensible a la cuestión indígena--, la presencia de la cooperación externa, y el interés general de la crítica europea y norteamericana en la región son factores que contribuyen a su difusión. En este sentido, se articula una vez más la ingerencia del público hegemónico no guatemalteco como lector privilegiado de la producción testimonial.

CHAPTER 4 TESTIMONIO DE VÍCTOR MONTEJO

El presente capítulo se ocupará de analizar Testimonio de Víctor Montejo. Según vimos en el capítulo anterior, la producción de Montejo está enmarcada por las reivindicaciones del movimiento maya, cuyo objetivo es revitalizar la cultura maya, y dar cabida a la multiplicidad de voces y expresiones mayas. En el segundo capítulo también se discutió un artículo de Montejo, en el que se refiere al testimonio canónico de Rigoberta, criticando la representatividad monolítica que adquirió la voz de Menchú frente a la comunidad internacional. Tal situación –convertirse en un ícono estático— fue el resultado de una estrategia exitosa por parte de la izquierda con la que Menchú estaba comprometida, pero tiene un efecto peligroso, según Montejo: obturar la pluralidad de testimonios mayas no necesariamente asociados con la izquierda, pero con igual derecho a ser considerados representativos.

La actividad escrituraria de Montejo se propone desestabilizar la representatividad absoluta del texto de Rigoberta de dos maneras: en primer término, a partir de su propio Testimonio (1987); en segundo lugar, a través de su labor como antropólogo, recogiendo los testimonios de exiliados en los campos de refugiados de México (Voices from Exile [1999]). En el primer caso, el texto de Montejo parte de coordenadas ideológicas y estéticas diferentes de las de Burgos y Taracena en tanto mediadores del discurso oral de Rigoberta. En el segundo caso, Montejo asume plenamente su lugar de enunciación como teorizador de frontera –“both a Maya researcher and a listener to the voices of those in

exile” (14)— para participar en el proceso de interpretaciones políticas y representatividad del sujeto indígena.

The process of cultural representation is seen in the camps, where Mayas are engaged in a constant struggle to make themselves visible in a world that works to dehumanize them and erase them from public view. Their struggles, which sometimes result in division and conflict, are exploited by those, both Mayas and non-Mayas who wish to gain political advantage from their turmoil. Here my efforts as a Maya scholar are strongly directed toward the revitalization of Maya cultures, and this revitalization transcends much of the divisive fallout of living under difficult conditions. (14)

La posición que Montejo mantiene es la de observador comprometido, capaz de presentar al lector una perspectiva a la vez interna y externa del exilio, sin por ello ocultar el entramado de conflictos y divisiones que está por detrás: su identidad étnica le confiere el derecho a ejercer más fácilmente una mirada crítica frente a su cultura; simultáneamente, esa mirada tiene el espesor de lo que Montejo considera su doble identidad, “the advantage of a Western education *and* a Maya upbringing” (11).

Estos elementos –su particular lugar de enunciación como teorizador de frontera y la voluntad de no ocultar o simplificar para uso externo la textura conflictiva del universo que describe—son puntos de partida conscientes en Voices from Exile,¹ y habían sido estructuralmente constitutivos en Testimonio, redactado doce años antes. Sin embargo, ninguno de estos dos textos consigue por sí mismo desestabilizar la representatividad monolítica del de Menchú, fundamentalmente porque son posteriores a él y carecieron del primer impacto que éste tuvo. Además, como procuré demostrar en el primer capítulo, la elección del modelo genérico y las estrategias narrativas utilizadas en Me llamo

¹ “I am within the tradition of Maya intellectuals and scholars, advocates of pan-Mayanism, Maya cultural revival, and Maya self-representation (Warren 1997). In this work [Voices from Exile] I often take on the roles of informant and ethnographer at the same time. My task is to decolonize this Maya experience of exile and to write critically from my insider perspective about its causes and outcomes” (Montejo, Voices 12-13).

Rigoberta Menchú se adecuaron exitosamente a las expectativas del lector hegemónico. Por el contrario, la apuesta política de Montejo está cifrada en la perseverancia de reiterar un mensaje (darle voz a la pluralidad de representaciones étnicas, por fuera de afiliaciones partidarias) de un modo literariamente eficaz, y en el doble espacio que su “doble identidad” le permite, al abrirle las puertas tanto del ámbito académico norteamericano como del campo guatemalteco.

La primera parte de este capítulo se propone explorar los parámetros ideológicos y estéticos que animan el Testimonio de Montejo. Este texto narra los asesinatos cometidos por el ejército en una aldea del oeste de Huehuetenango a comienzos de septiembre de 1982: los soldados llegan a Tzalala’ vistiendo un uniforme poco habitual, que confunde a los patrulleros civiles (miembros de la comunidad organizados militarmente por orden del ejército para detectar la presencia guerrillera). El ataque con garrotes y machetes de los patrulleros es respondido con una contraofensiva de ametralladoras por parte del ejército, quien trae, además, una lista de supuestos guerrilleros. Una veintena de hombres son torturados y fusilados a la vista de la aldea. Montejo, el maestro rural, es acusado por uno de los jóvenes torturados, y resulta tomado prisionero y maltratado: la fortuita llegada de otro grupo de oficiales evita su inminente fusilamiento; en la oscuridad lo trasladan a su aldea de origen, donde, después de una pesadillesca noche en el destacamento, es liberado a condición de convertirse en informante.

El texto, redactado a inicios de 1983 en México (Voices 9), apareció en inglés en los Estados Unidos en 1987, cuando Montejo había ya publicado algunos cuentos mayas y El Q’anil en una edición bilingüe inglés-español. Matthew Restall, en una reseña crítica de un texto posterior de Montejo (The Bird Who Cleans the World and Other Mayan

Fables), hace referencia tanto a su testimonio como al de Menchú señalando la ironía de que “a new source genre (Maya literature in English) is being created to perpetuate Maya cultural integrity by Jakalteq and Quiché individuals such as Montejo and Menchú...; their direct persecutors have forced them to live in and communicate through (and to) the very culture that –to simplify a historically complex process—has provided indirect impetus to that persecution” (157-158). Aludiendo a los Estados Unidos, Restall homogeniza bajo el término cultura procesos políticos y conflictos de poder que no admiten tal equiparación (los grupos que dieron apoyo al ejército guatemalteco en la lucha contra la guerrilla no son homologables con los que se solidarizaron con los exiliados y refugiados); sin embargo, indirectamente subraya la ingerencia del lector extra-guatemalteco en el surgimiento de este tipo de literatura testimonial y de revitalización cultural. Los textos de Montejo, a pesar de que en teoría se dirigen también a receptores indígenas (muchos de los cuales, además de analfabetas, no hablan ni español ni inglés)², están pensados en realidad para darle visibilidad a la problemática maya frente al lector hegemónico no guatemalteco, como forma indirecta de hacer presión en Guatemala y ganar así reconocimiento interno.

El Testimonio –cuya primera edición en castellano data de 1993--se caracteriza por mantener una fuerte tensión narrativa basada en la eficacia del suspenso, y controlada por el narrador en primera persona. Esta voz narrativa requiere ser leída en función del pacto autobiográfico que la identifica con la persona física de Víctor Montejo, y es el pivote central del texto en tanto voz del testimoniante que asume su auto-representación. Sin

² En Voices from Exile, Montejo afirma que “this work is directed to two audiences: the Maya themselves, so that they have this document as a commemoration of their struggles; and the general Western community, academic and nonacademic, so that our work becomes relevant to and respectful of indigenous cultures” (12). En mi opinión, invertir el orden de los receptores (la comunidad occidental primero, los indígenas después) daría mejor cuenta de la situación.

embargo, la dedicatoria a “los muchos miles de guatemaltecos muertos y desaparecidos” durante la década de violencia (Dedicatoria) pone el testimonio individual en el contexto mayor de la resistencia indígena, abriéndolo a su dimensión colectiva. Del mismo modo, la decisión de sustituir el verdadero nombre de la comunidad por un seudónimo con el fin de proteger a sus habitantes, simultáneamente inscribe el texto en la tradición del testimonio clásico y funciona como indicio de su urgencia política.

Los aspectos textuales de Testimonio merecen ser analizados en algún detalle, ya que muestran una diferencia importante respecto del modelo genérico seguido en el texto de Menchú. En éste, la labor de los mediadores Burgos y Taracena consistió en invisibilizar las huellas de su actividad escrituraria (selección, organización, montaje, revisión gramatical) para hacer audible la voz de Rigoberta como sujeto indígena. En el Testimonio, por el contrario, Montejo se hace cargo de su propia representación, partiendo de la base de su dominio oral y escrito del castellano: en un gesto de apropiación de las convenciones literarias occidentales, su narración sigue el modelo genérico de la novela policial con su triple eje de enigma, trama y cronología precisa. Mi argumentación se ocupará primero del nivel ideológico, examinando los procedimientos que constituyen la mirada ideológicamente consciente del narrador, y luego del narrativo-estético; sin embargo, el análisis ideológico que, a través de la voz narrativa, da coherencia crítica al texto cumple un papel secundario, subordinado a la interrelación del enigma (código hermenéutico) y la trama (código proairético)³. Es decir, el análisis

³ Uso la terminología de Roland Barthes para las nociones de “código hermenéutico” y “código proairético”. Según Barthes, “[l]’inventaire du code herméneutique consistera a distinguer les différents termes (formels, au gré desquels une énigme se centre, se pose, se formule, puis se retarde et enfin se dévoile... Les comportements (termes du code proairétique) s’organisent en séquences diverses, que l’inventaire doit seulement jalonne;... quiconque lit le texte rassemble certaines informations sous quelque nom générique d’actions..., et c’est ce nom qui fait la séquence” (26).

ideológico se introduce en el texto a manera de comentario (31, 45-46, 55, 78), o a través de la incorporación del discurso directo (60, 78), por medio del cual la voz del narrador da paso a otras voces sociales.

Como acabo de mencionar, el narrador del Testimonio se caracteriza por su mirada ideológicamente consciente. A diferencia del texto de Menchú, donde parte de lo que se narra es un proceso de toma de conciencia ideológica, el testimonio de Montejo está articulado desde una perspectiva crítica, en la que es posible reconocer la presencia constitutiva del discurso cristiano: esta mirada, que manifiesta una simpatía implícita a la guerrilla, se mantiene, sin embargo, claramente des-afiliada de la izquierda, y en condiciones de aportar una visión interpretativa ecuaníme de los procesos de estructuración y funcionamiento del ejército.

Así, las huellas discursivas del imaginario católico pueden rastrearse a lo largo de todo el texto (28, 38, 43, 46, 48, 51, 69, 70, 83, 85, 94, 96), y constituyen el mundo de la cultura vivida al mismo nivel que elementos provenientes de la etnicidad maya, como la importancia de que los restos mortales permanezcan en la tierra de los ancestros (43), la concepción del ser humano como parte de la naturaleza (49) o el valor oracular de los sueños (87). Este sustrato ideológico, que aúna sincréticamente constituyentes culturales indígenas y católicos, funciona como el marco de referencia más íntimo de la experiencia que Montejo testimonia. Así, por ejemplo, cuando éste interpreta “[e]l hecho de que el helicóptero se fuera sin llevarnos [como] un milagro. En esos momentos seguí rezándole a la virgen, agradeciéndole sus favores” (43), el discurso católico modeliza la interpretación de los acontecimientos. Por otro lado, Montejo dice ver en sueños a su hijo mayor de siete años, quien “me desató las manos amarradas y me condujo de la mano

hacia afuera...cuando me di cuenta que el que me conducía ya no era mi hijo sino mi hermano menor a quien los soldados habían asesinado hacía un año...y me sacó del portón fuertemente custodiado, sin que nadie se diera cuenta” (87): el alivio psicológico del sueño proviene del valor oracular que se otorga a éstos en la cultura maya, y supera el peso del elemento católico, motivando en el narrador el cierre simbólico de “la Biblia que aún estaba abierta sobre la cama” (87).

La simpatía implícita hacia la guerrilla por parte del narrador testigo está asociada con su postura crítica frente al accionar del ejército, y ésta a su vez con su lugar de enunciación fronterizo. El “Preludio” que da inicio al texto especifica sus circunstancias de enunciación, presentando a Montejo como maestro de la aldea, función que por un lado lo enraíza en la comunidad y al mismo tiempo le designa un lugar aparte: Montejo pertenece y no pertenece a la comunidad, puede optar –al menos en su imaginación—por ser parte de la aldea (“Hubo un momento en que pensé retirarme de aquel lugar destrozado, pero luego, volví a recapacitar. Debía permanecer firme con aquella humilde gente que ahora era maltratada impunemente por el ejército de Guatemala [15]”). Mientras conserva su posición de observador (capítulos primero a quinto), su compromiso con la comunidad es el resultado de una acción voluntaria: “Para colaborar en la construcción de una carretera...otra vez creí necesario involucrarme en la política para conseguir alguna ayuda, pues los campesinos...habían decidido arreglar un tramo carretero con sus propias fuerzas, con piochas y azadones” (2). Como se ve en este fragmento, su aporte a la comunidad reside en su lugar intersticial, su posibilidad de traducir y hablar a favor de los otros indígenas. Esta función fronteriza que mantendrá al inicio, intercediendo y procurando aclarar el equívoco entre patrulleros y soldados (12;

15-18), será en gran medida el vehículo de su salvación posterior --cuando la acusación del joven Manuel lo transforme en víctima (capítulo sexto)--, al asegurarle un tratamiento de mayor respeto por parte de los soldados, quienes no dejan de tratarlo de “usted” (65) y de “profe” (80).

Además de especificar las circunstancias de enunciación de Montejo, el “Preludio” articula la visión crítica del narrador con relación al contexto histórico en que el testimonio ha de insertarse. Este capítulo inicial, organizado claramente en función de un lector hegemónico extra-guatemalteco⁴, da cuenta de los acontecimientos recientes en la historia de Guatemala expresando un juicio triplemente crítico. Este juicio se refiere a las acciones genocidas del ejército (“las huellas que [Ríos Montt] dejó en los pueblos indígenas con su ejército en 1982 son tan sanguinarias que pueden ser comparadas con las masacres que ocurrieron durante la invasión española de 1524” [3]); a la estrategia de destrucción cultural de Ríos Montt (“el ejército implantó contra de la voluntad de los pueblos las llamadas ‘patrullas civiles’, destrozando así descaradamente, la tradición de respeto y ayuda mutua” [4]); y finalmente toma posición frente a las verdaderas causas de la matanza de Tzalala: “el día 9 de septiembre de 1982, los patrulleros civiles de Tzalala’ cayeron en una grave equivocación al combatir contra el mismo ejército, pues los soldados llegaron vestidos de verde olivo para engañar a los patrulleros” (5). El develamiento del equívoco como provocado ex-profeso por parte del ejército, por un lado conlleva, por contraste, una implícita simpatía hacia los métodos menos brutales de la guerrilla (“Los guerrilleros a veces han pasado por la aldea y los que los han visto dicen que calzan botas de hule y que no le hacen este tipo de daño a la gente” [24]); y, por otro,

⁴ Es preciso señalar, en este aspecto, la coincidencia con el papel que el lector hegemónico extra-guatemalteco tiene también en el testimonio de Menchú.

permite articular los motivos más profundos de la violencia de los soldados: el saqueo (18), la violación (19), la posibilidad de ascender según la cantidad de “guerrilleros” (o indígenas) muertos (32).

Sin embargo, uno de los rasgos más salientes del narrador del Testimonio es su voluntad de no fijar la interpretación de los acontecimientos en polaridades estancas. La dimensión ideológica de su mirada se caracteriza por proponer una “descripción densa”⁵: ésta interpreta las acciones de los soldados en su doble aspecto de individuos y representantes de una institución; introduce una lectura crítica del comportamiento de los indígenas en las aldeas, discriminando actos motivados por el miedo, de otros en los que la coyuntura política –la violencia entre ejército y guerrilla-- fue utilizada por los indígenas para saldar envidias y resentimientos individuales; y finalmente puede articular estas capas de significación sin perder su perspectiva valorativa personal.

En primer término, Montejo muestra al ejército como una institución clasista que reproduce las jerarquías de la sociedad en general: “[V]i que los dos oficiales del helicóptero eran tipos de la llamada clase alta, privilegiada. Oficiales burgueses que diferían en todo, hasta del mismo teniente...Era evidente que aquellos ocupaban posiciones superiores, comparándolos con los soldados indígenas alienados, que como perros rabiosos destruían a su propia gente” (45-46). En varias ocasiones el narrador retoma en sus comentarios el tema de la alienación de los indígenas pertenecientes al ejército (15-16, 17, 48, 53, 55); sin embargo, combina su perspectiva de indígena no

⁵ Estoy utilizando la noción de “thick description” de Clifford Geertz, que él desarrolla a propósito del objeto de la etnografía, señalando el parecido entre la labor del etnógrafo y la del crítico literario. Para Geertz, “thick description” es “a stratified hierarchy of meaningful structures” (7); y el análisis consiste en “sorting out the structures of signification...and determining their social ground and import...What the ethnographer is in fact faced with...is a multiplicity of complex conceptual structures, many of them superimposed upon or knotted into one another, which are at once strange, irregular, and inexplicit, and which he must contrive somehow first to grasp and then to render” (9-10).

alienado (que juzga el proceso de alienación “desde fuera”) con la perspectiva de un “amigo ex-militar” que explica, con sus propias palabras, ese mismo proceso “desde dentro”:

-“Le lavan el coco a uno y nos predisponen de tal manera que hasta a nuestros mismos padres les podemos ‘dar agua’ si así nos lo ordenan los jefes. Yo estuve tres años en el cuartel ¿y qué putas aprendí? Nada; lo único que le enseñan a uno es matar, matar y matar. Y lo pisado es que uno no sabe por qué está matando. Sólo porque a uno lo alimentan bien y tiene la sangre caliente, por eso uno quiere repartir plomo donde quiera.” (78)

Me interesa puntualizar, en el fragmento, la interacción del re-condicionamiento ideológico y la buena alimentación: al introducir la voz de un ex-militar para observar la intimidad del proceso de alienación, el texto rescata la conexión entre las carencias materiales (estructurales) de los indígenas y su maleabilidad ideológica (superestructural). En el mismo sentido, el discurso directo de un soldado “que no había robado como los otros” en el saqueo de Tzalala’ explica que los indígenas son incorporados al ejército con engaños, se les hace combatir a la guerrilla en contra de su voluntad, y la paga insuficiente les obliga a robar: “Los altos oficiales nos dicen a nosotros los indígenas que debemos terminar con nuestra raza porque son los indígenas los que pueden triunfar con la revolución” (60). Al mostrar a los soldados indígenas como víctimas y victimarios, Montejo ofrece una descripción compleja del ejército, la cual a su vez se integra con su visión crítica de la participación de los mayas en el genocidio. Si el miedo, que “hacía demasiado obedientes a los hombres” (31) y los había impulsado, poco antes, a matar a garrotazos a dos vecinos (11) por cumplir las órdenes del teniente, puede ser justificado, la delación, por el contrario, no tiene atenuantes:

[C]ualquier persona podía condenar a muerte a cualquier persona, por envidias o rencillas personales. Los “lenguazos” y los chismes eran los más temidos por las gentes. En otras palabras, vengarse de algún adversario, por problemas personales,

era muy fácil. Bastaba con denunciarlo o levantar falso testimonio en su contra ante el destacamento, para quitarse de encima a cualquier individuo molesto. (28)

Montejo, que pasa de observador a víctima como consecuencia de este tipo de acusación infundada y vengativa (36), irónicamente salva su vida a cambio de proporcionar, él también, listas negras al ejército: sus estrategias para dilatar las denuncias (90, 95, 104), su conciencia ética (“Yo sé que denunciar es lo mismo que matar” [90]), y su exilio casi inmediato pueden interpretarse como garantías de su negativa a colaborar con el sistema de delaciones. Paralelamente a sus señalamientos críticos, Montejo articula la narración de la resistencia, tanto la propia (36, 45, 65-66, 68, 93) como la del pueblo, encarnado en ancianos (20, 76), mujeres (19, 26) y jóvenes (29). La resistencia indígena, que consiste en mantener un código de conducta digno frente a la denigración de los soldados, está enfatizada por dos estrategias textuales: la animalización para referirse al ejército (“gorila”, “perros rabiosos”, “ojos de lagartija”, “jabalí rabioso”, “enjambre de avispas verdes y venenosas”); y la reproducción selectiva de las formas de habla popular. Así, el narrador reproduce textualmente el mal castellano de un sargento, al comienzo del relato, deduciendo de sus dificultades lingüísticas “que era un indígena, de esos que han sido forzados a servir en el ejército” (13); pero, por el contrario, elige un nivel de lengua educado para traducir el testimonio de la mujer que vio morir a su hijo (21-26). Esta selección de niveles conlleva una valoración ideológica que contrapone la figura del indígena alienado (desligado de su lengua maya y apenas balbuceante en castellano) a la del que permanece vinculado a su tradición, cuya corrección gramatical va acompañada de penetración crítica (25).

Quiero referirme ahora al conjunto de opciones estéticas que distancian el relato de Montejo del testimonio clásico. En primer lugar, se trata de un texto sin mediador: el

testigo, letrado e ideológicamente consciente, no necesita de intermediarios para vehicular su testimonio; puede, por el contrario, asumir el papel de mediador del testimonio de otros sujetos indígenas (“Yo vi morir a mi hijo”, “La noche más triste”). En la mediación de Burgos, las diferencias étnicas, culturales y de niveles de instrucción formal entre ella y Rigoberta crean un abismo que sólo el compartir las tortillas de maíz y los frijoles parece salvar; frente a esto, la mediación de Montejo se presenta mucho más fidedigna. Aún si, como señalé más arriba, su lugar de enunciación es fronterizo -- maestro rural, oriundo de otra comunidad--, las zonas de contacto entre Montejo y los otros sujetos indígenas son múltiples (lengua, etnicidad, nacionalidad).

La presencia del discurso oral, principio constructivo del testimonio de Rigoberta, se mantiene en el texto de Montejo a través del discurso directo, que incorpora las voces de otros testimoniantes indígenas y los soldados. Sin embargo, el texto no se construye a partir del hilo conductor de la oralidad sino de estrategias narrativas escriturarias: la fuerza del narrador en primera persona, el privilegiamiento de los códigos hermenéutico y proairético para crear suspenso, y un manejo preciso del tiempo cronológico en relación con el código hermenéutico. La narración está organizada alrededor de la primera persona; se trata del relato de un yo que mantiene la tensión narrativa mediante la interacción de la secuencia de las acciones y el enigma. Una vez planteado el contexto de la situación (“Preludio”), el ritmo de los acontecimientos no declina. El registro del tiempo cronológico, acosador, subraya el incremento de la tensión, en que las incógnitas --¿cómo y por qué el narrador se convierte en víctima? ¿cómo evita ser fusilado? ¿se escapa en el trayecto nocturno entre una aldea y otra o no? etc—están íntimamente ligadas con la serie de las acciones. Además, la marcación obsesiva del tiempo

cronológico occidental (tiempo reloj) cumple una función organizativa en el relato. Frente a la vivencia más laxa del tiempo indígena, pautado por los ritmos solares (día-noche; ciclo de las estaciones y cosechas), este seguimiento temporal puede interpretarse o bien como otra huella de la apropiación de convenciones occidentales, o bien como que el tiempo del testimonio, en tanto irrupción de la violencia y la muerte, es un tiempo occidental, de destrucción de la temporalidad indígena.

La narración está fuertemente focalizada, siguiendo, en un nivel, la regla clásica de las tres unidades: unidad de acción (el ataque del ejército); unidad de tiempo (poco más de veinticuatro horas); unidad de lugar (Tzalala'). Sin embargo, en otro nivel, el texto fuga de la sumisión a las tres unidades: en tanto testimonio, se enfrenta al desafío de representar la voz del narrador-autor Montejo en primera persona así como la voz colectiva del sujeto indígena, dando cuenta de la dimensión plural, étnica e histórica de los sucesos. Así, el foco de la narración se amplía: una serie de paréntesis analépticos retrotraen el tiempo del relato (centrado en el 9 de septiembre de 1982) a momentos anteriores, especialmente el 30 de agosto (11, 54-55), cuando la aldea es forzada a cometer su primer asesinato en conjunto; los comentarios y análisis ideológicos del narrador, ya mencionados, introducen denuncias de violaciones a los derechos humanos (12, 13, 16, 39, 59, 77, 94) en otros sitios; y el espacio se desplaza de Tzalala' a la comunidad originaria de Montejo.

En conclusión, el rasgo diferencial del Testimonio con relación a lo que denomino testimonio clásico (Domitila, Rigoberta), está constituido por la presencia de un sujeto indígena que asume su auto-representación letrada, apropiándose de convenciones literarias occidentales, más próximas a la novela policial que al relato etnográfico. La

distancia de este texto con respecto a las definiciones de testimonio discutidas en el primer capítulo hace resaltar la figura de un sujeto indígena que está en control, tanto de sus instrumentos narrativos y lingüísticos como de los medios de interpretación ideológica de sus circunstancias. Sin excluir el discurso oral sino por el contrario asumiendo la representación de otros sujetos indígenas que no hablan castellano, Montejo articula, a través de su testimonio, una imagen menos menesterosa del indígena. En todo caso, el indígena que emerge de este relato está menos necesitado del aporte ladino o del de la izquierda para efectuar un proceso de toma de conciencia; simultáneamente, la visión del mundo maya que presenta es menos idealizada y más compleja. Su autobiografía y su condición de maestro rural (Voices 4-11) lo señalan claramente como sujeto fronterizo, lo que cuestionaría la legitimidad de su testimonio para representar al indígena subalternizado, ese que construye Occidente como suma absoluta de carencias. Sin embargo, su lugar de enunciación permite captar con mayor profundidad --más que en un testimonio mediatizado, como el de Rigoberta--, los procesos de análisis críticos, el reconocimiento de la alienación de los indígenas, y la dinámica de sus posturas políticas.

CHAPTER 5
GRITO EN LA SOMBRA, DE HUMBERTO AK'ABAL

El presente capítulo propone una lectura de Grito en la sombra (2001) como texto testimonial en sentido amplio. Esto implica entender las narraciones recogidas en el volumen como plasmación de las heterogéneas vivencias del sujeto indígena en su proceso de adecuación al orden económico globalizado durante los años noventa. El capítulo anterior procuró demostrar que el Testimonio de Montejó se inscribe en la tradición genérica testimonial desafiando las convenciones de los textos canónicos (oralidad, discurso mediado) y, sobre todo, construyendo un sujeto indígena ideológicamente consciente que asume su auto-representación letrada. Este capítulo, en cambio, examina un conjunto de textos publicados catorce años después de Testimonio, en circunstancias políticas y sociales muy diversas: aunque inscribiéndose dentro de la narrativa de ficción, los textos en varias instancias problematizan los límites de la categoría ficcional a través del narrador en primera persona, que admite o requiere -- según el caso— ser leído autobiográficamente. Dentro de la colección de relatos, examinaré más detenidamente “De lengua en lengua”, “Grito en la sombra”, “El Picasso que me espantó” y “Abuelo amarrado”.

El fin oficial de la guerra civil a través de la firma de los Acuerdos de Paz (1996) y la presencia en Guatemala de la comunidad internacional marcan cambios en la sociedad guatemalteca que, a lo largo de la década del noventa, va ofreciendo mayores garantías de respeto a los derechos humanos, e intenta poner en práctica mecanismos de reparación de la violencia (creación de la Comisión de Esclarecimiento Histórico, publicación del

informe Guatemala Nunca Más, acciones judiciales en contra de los responsables de los genocidios). Asimismo, la cooperación internacional, por medio de multiplicidad de ONGs que operan tanto en espacios urbanos como rurales, da impulso a agendas de reivindicación de los derechos indígenas y de la mujer, y consolida programas de educación y salud, reforzando, apoyando o motivando —según los casos— las acciones de las comunidades indígenas (Bastos 76-77).

En este marco social y político surge la figura literaria de Humberto Ak'abal, que publica su primer poemario, El animalero, en 1990, y va adquiriendo progresiva visibilidad en el campo literario con el correr de la década. De esta visibilidad dan cuenta tanto los premios y distinciones literarias otorgados en Guatemala y en el exterior, como la traducción de su obra poética a numerosos idiomas.¹ Su reconocimiento como escritor, basado en la calidad de su obra, se conjuga con su identidad étnica en una coyuntura propicia. El espacio abierto por los movimientos indigenistas en general —a nivel continental— y por el testimonio y la trayectoria de Rigoberta Menchú, en el caso específico de Guatemala; la conmemoración de los quinientos años del primer viaje de Colón a América; y el interés de la comunidad internacional por garantizar la aplicación de los Acuerdos de Paz son factores que contribuyen a explicar la acelerada difusión de la poesía de Ak'abal y la consolidación de su figura como escritor.

Grito en la sombra constituye la primera incursión de Ak'abal en la narrativa. A pesar de que con este texto explora una forma discursiva no poética, inusual en su

¹ Entre las distinciones otorgadas en Guatemala, quiero destacar el diploma “EMERETISSIMUM 1995”, concedido por la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos (USAC), organismo educativo estatal: en el caso de un escritor que se declara autodidacta y que reiteradamente se refiere al bajo nivel de su educación formal (escuela primaria), el gesto de la USAC puede interpretarse no sólo como una reparación simbólica sino, especialmente, como uno de inclusión en el campo intelectual. Con respecto a las traducciones, la obra de Ak'abal ha sido traducida al inglés, francés, alemán, italiano, japonés, catalán, sueco y hebreo.

práctica escrituraria, quiero señalar dos modos en que su poesía funciona como horizonte de lectura de los relatos. En primer término, y como parte de la estrategia de comercialización del libro, la contratapa promete una “cascada de imágenes en donde la poesía sigue estando presente con toda su luminosidad” (Contratapa); sin embargo, se hace difícil hallar esa luminosidad poética en el uso que estas narraciones hacen del lenguaje. Si la poesía de Ak’abal está caracterizada por su precisión lingüística —la cual le permite incluir formas del discurso oral e incrustación de vocablos en k’iche’ sin perder su cuidado por el detalle—, en Grito en la sombra la búsqueda discursiva tiene una orientación diferente. En los textos hay un relajamiento o desaliño voluntarios, que expresan tanto una exploración de los límites del género (¿se trata de cuentos? ¿relatos? ¿memorias?) como un ir al encuentro de la dimensión social del habla. Estos textos, leídos a la luz de su producción poética anterior e incluso la narrativa de los prólogos, evidencian una reformulación estética en la que cobra primacía la intención que más arriba he denominado testimonial en sentido amplio, y que asegura el predominio de la función referencial del lenguaje —su conexión con el referente socio-cultural— por sobre la función poética, del lenguaje vuelto sobre sí mismo.

En segundo término, la insistencia de la contratapa en la oralidad (“fiel expresión de la oralidad de su autor”, “tradición oral”, “antiguo y anónimo narrador de historias de Momostenango”), y en la vinculación de los textos con el sujeto indígena tradicional (“trae en sus líneas la memoria colectiva de sus ancestros”, “la concepción del mundo y de la vida de sus abuelos”) subraya la importancia que tienen, en el consumo de su poesía, las marcas de etnicidad de la voz poética. En este sentido, el interés suscitado por la obra de Ak’abal en los años noventa está enraizado en su aspecto testimonial, el cual

Grito en la sombra retoma y desarrolla.² Así, el modo en que se construye el sujeto de la enunciación señala, por una parte, un “yo” representativo de un “nosotros” colectivo y abarcador (“Sea éste, un intento por continuar con la tradición de mis mayores” (3); “comía las hojas de una mata que nosotros llamamos hierba de sal” [10]). Por otra parte, el texto subraya las marcas de heterogeneidad del lector hegemónico con respecto al sujeto de la enunciación: claramente se trata de un lector no incluido en el “nosotros” indígena y a quien es preciso explicarle un mundo cultural.³ Las declaraciones de Ak’abal externas al discurso de la ficción reafirman su identidad étnica. A través de datos que proporciona en entrevistas e incluso en los prólogos a sus volúmenes de poesía, va definiendo su identidad en términos socio-culturales y económicos (“todos los pobres tenemos una biografía que se dice en tres líneas” [Sandoval, entrevista]), lo cual condiciona también la recepción y el consumo de sus textos como testimoniales.

Los textos plantean un lector hegemónico no indígena y formalmente educado -- heterogéneo con relación al sujeto de la enunciación—para quien los rasgos de oralidad serán representativos del “otro”. Simultáneamente, esos rasgos funcionan como elementos identificatorios con un segmento del público lector que, sin ser hegemónico, queda incluido como lector implícito: “La aparente sencillez es mi intención de accesibilidad para toda persona [...] y de alguna manera tiene muchísimo que ver el

² Es inevitable mencionar aquí la interpretación que Mario Roberto Morales, intelectual ladino, hace del mismo fenómeno, y que él ve únicamente en términos de una hábil estrategia de mercadeo (“Ak’abal es considerado como indio o “maya” “auténtico” por el pater(mater)nalismo euronorteamericano y por la ladinidad “progre” local, y él ha aprendido a manejar muy bien su persona y su literatura en términos de mercadeo” [255]). Su argumentación es deslegitimizadora tanto de la apariencia personal de Ak’abal como de sus textos, ensañándose con ellos por su éxito que considera turístico y que equipara a las artesanías producidas exclusivamente para ese mercado. Coincido con John Beverly, que en el prólogo a La articulación de las diferencias de Morales subraya la perduración en el texto de “una ansiedad de clase (burguesa o pequeño burguesa) y de estamento (ladino-letrado) de ser desplazado por un sujeto popular-subalterno multiforme” (19).

³ Para la definición de lector hegemónico y lector implícito, que utilizo a continuación, ver la Introducción.

hecho de no haber estado en la universidad porque de lo contrario se hubiera tecnificado mi lenguaje” (Sandoval, entrevista). Desde el punto de vista del lector y del sujeto de la enunciación, la oralidad en estos textos cumple un doble propósito de diferenciar/identificar. La oralidad diferencia al yo que enuncia del lector hegemónico; y, a través de la identificación con el sujeto de la enunciación, capta a otra gama de lectores, más próximos al “nosotros” de la subjetividad indígena. Así construido, el sujeto de la enunciación se mueve, como en el caso de Montejó, en un lugar fronterizo o más propiamente de tránsito: lugar lábil, móvil, su rastreo permite articular la condición migrante como constitutiva de este sujeto y su producción textual.⁴

Grito en la sombra reúne catorce narraciones que zigzaguean entre el referente rural guatemalteco y otro urbano europeo, articulando distintos niveles de heterogeneidad y evidenciando la tensión básica entre lo que Kalimán llama “cultura vivida y cultura imaginada”.⁵ El interés por organizar estos dos mundos en el interior de la propia identidad indígena, que plásticamente se adapta al influjo de la globalización, transparenta la necesidad del sujeto de dar cuenta de quién es, en instancias culturales notoriamente disímiles de las tradicionales.

⁴ Empleo la categoría de discurso migrante elaborada por Antonio Cornejo Polar, como discurso “radicalmente descentrado, en cuanto se construye alrededor de ejes varios y asimétricos, de alguna manera incompatibles y contradictorios de un modo *no* dialéctico [...] el desplazamiento migratorio duplica (o más) el territorio del sujeto y le ofrece o lo condena a hablar desde más de un lugar. Es un discurso doble o múltiplemente situado” (“Una heterogeneidad” 841). Con respecto a la noción de “heterogeneidad” que uso a continuación, Cornejo Polar la define como “procesos de producción discursiva en los que al menos una de sus instancias [difiere], en cuanto filiación socio-étnico-cultural, de las otras” (“Mestizaje” 370). La heterogeneidad permite “leer los textos como espacios lingüísticos en los que se complementan, solapan, intersectan o contienen discursos de muy varia procedencia, cada cual en busca de una hegemonía semántica” (Escribir 17).

⁵ Kalimán define cultura vivida como “la relación que se establece entre una comunidad y los factores que conforman sus literaturas homogéneas”; y cultura imaginada como “la relación entre una comunidad y los elementos extraños que definen la heterogeneidad, que participan de sus prácticas discursivas pero que se reconocen como ajenos” (95).

En mi lectura, la yuxtaposición de mundos referenciales heterogéneos funciona como principio constructivo del texto en tanto conjunto de narraciones, y manifiesta el descentramiento del discurso migrante. La yuxtaposición despliega, además, una serie de núcleos desde los que se construye dinámicamente la subjetividad indígena. Tales núcleos son, por ejemplo, la contraposición del ambiente rural y el ambiente urbano, el sustrato folklórico, la capacidad de observación crítica del medio social, la interlocución o negociación con el “otro” metropolitano, el contraste entre el tiempo de la infancia y el tiempo presente. Estos núcleos o ejes delimitan espacios textuales que expresan el triple tránsito del pueblo a la ciudad, de lo nacional a lo extranjero, y de la tradición a la modernidad. Además, estos espacios expresan situaciones de tránsito, entendido como transferencia de una visión crítica: del análisis del entorno social propio (como en “El predicador”, “Grito en la sombra” o “La línea del tren”) a la evaluación del contexto globalizado (“El Picasso que me espantó”, “Abuelo amarrado”). A través de estos ejes, espacios textuales o situaciones, el sujeto indígena re-formula su capital cultural (apropiándose de instrumentos culturales occidentales sin negar los tradicionales) para auto-comprenderse en un nuevo orden económico, e ingresar a él en las circunstancias más ventajosas posibles.

Los textos de referente rural y de ambiente urbano están intercalados. En los primeros alterna la voz narrativa en primera y tercera persona, mientras que en el segundo grupo predomina la primera persona, que juega con el elemento autobiográfico, trazando la equivalencia narrador /autor. Desde el punto de vista temático, en los primeros hay un predominio del elemento folklórico, mítico y animista, siendo algunos cuentos, como “Salab’achan” o “Rancho Viejo” re-elaboraciones de relatos

tradicionales.⁶ Por su parte, los relatos de referente urbano desarrollan explícitamente la relación dialéctica entre la cultura “alta” europea y la “indígena” rural guatemalteca.

Dos motivos recurrentes, el viaje y el mercado, dan continuidad temática al conjunto de narraciones, creando un espacio textual común que unifica los dos tipos de referentes.⁷ Tanto el viaje, que se vincula semánticamente con la transición y el tránsito, como el mercado, relacionado con el intercambio, son expresivos de la identidad étnica indígena en su doble aspecto tradicional y modernizado: desplazarse, entrar al mercado (e incluso desplazarse para ir al mercado) funcionan como puntos de contacto entre la subjetividad indígena tradicional y el sujeto globalizado. Ambos motivos, sin embargo, presentan variaciones según los textos. En algunos casos, el viaje se refiere a un movimiento espacial concreto, como la salida de un pueblo a otro (“Salab’achan”, “Nicolás Pedro”, “La cosa negra”), el abandono del mundo rural hacia la ciudad y el extranjero (“El Picasso que me espantó”, “Abuelo amarrado”), e incluso el deseo del viaje (“El predicador”). En otros casos, se trata del metafórico viaje de la locura (“Grito en la sombra”, “Nicolás Pedro”). El mercado, por su parte, delimita un espacio donde lo

⁶ Kay B. Warren estudia en una comunidad del altiplano el resurgimiento de algunos núcleos narrativos folklóricos (*la llorona, los dueños de la noche o el dueño del cerro*) durante el conflicto armado, y demuestra cómo la temática de las identidades inestables que desarrollan ciertos motivos folklóricos –por ejemplo, la esposa que se levanta en mitad de la noche para transformarse en perro, unirse a una jauría salvaje y retornar al alba, exhausta, a su aspecto de mujer--se vincula con la angustia social provocada por la ruptura de los lazos de confianza entre los miembros de la misma comunidad, e incluso de una misma familia (*Indigenous* 101-109). En ese sentido, “Salab’achan” y “Rancho Viejo” plantean tanto la pervivencia de una tradición cultural como su re-significación, en el contexto de la represión, para canalizar problemáticas que la subjetividad indígena, sobre todo en las áreas rurales, no podía manifestar abiertamente.

⁷ Ambos motivos, juntos o por separado, aparecen en todas las narraciones excepto en dos (“Entierro del diablo” y “La pregunta”). Por otra parte, el tópico del mercado es característico de la literatura indigenista, abarcando los motivos del viaje, el intercambio, el desplazamiento, y la negociación de lenguas, culturas y mercancías. Este tópico está presente en toda la literatura de la serie indianista-indigenista-neoindigenista, expresando contactos históricamente distintos, como por ejemplo el sujeto premoderno, el sujeto de la modernización precapitalista y capitalista en sus varias etapas (nacional, internacional, capitalista, etc). Agradezco al doctor Andrés Avellaneda esta aclaración.

céntrico y lo periférico entran en contacto, ya se trate de la feria en un pueblo cercano donde se comercializan los bienes de la comunidad (“Salab’achan”, “Abuelo amarrado”), o de la tienda pueblerina donde se adquiere lo producido fuera (“La barba”, “Nicolás Pedro”), como del mercado ilegal, callejero y efímero de los africanos en París (“Abuelo amarrado”), o, incluso, el museo que exhibe bienes culturales de las periferias (“El Picasso que me espantó”, “Abuelo amarrado”).

La intercalación de mundos referenciales heterogéneos se plantea en “De lengua en lengua”, relato-prólogo, a partir de la yuxtaposición de dos instancias temporales (pasado/presente) en el plano del enunciado. Al llevar las iniciales “H.A.” a modo de firma, el texto exige que el narrador en primera persona sea leído en términos autobiográficos, creando así el espacio de lo simultáneamente literario y extraliterario, y proyectando al resto de las narraciones esta ambigüedad sobre la interpretación del yo. El relato despliega las circunstancias de enunciación de la narración originaria. Se da la palabra a otra voz narradora, la madre, que desde la oralidad enuncia un relato caracterizado por la distancia mínima entre lo referido y el referente.

El eco de la tormenta se ahogaba entre los barrancos y la noche desaparecía debajo del aguacero.

En noches como esas, mamá nos contaba algún cuento.

- El árbol que está detrás de la casa, es testigo de lo que les voy a contar...

A nosotros nos agarraba algo de miedo.

- Esa olla que está allí, - y señalaba la olla de barro que estaba detrás de mí-, antes se volvía gente, le salían ojos, orejas, y sacaba la lengua.

Poco a poco yo me hacía a un lado, sin dejar de escucharla y a la vez, alejándome de la olla.

- No te asustés, ahora ya no hace eso...

- ¿Y por qué no la rompieron para que dejara de asustar?

- Porque esa olla la hicieron los nawales de nuestros abuelos, si la rompemos hoy, mañana amanece entera otra vez. (1-2)

Oralidad y herencia cultural (pasado) --que en el relato aparecen coaguladas en la luz del fogón alrededor del cual la narración se materializa-- se contraponen al presente,

regido por la luz eléctrica (“- El tiempo ya no es como antes. Ya no tiene sentido contar esas cosas con luz eléctrica” [3]). El hecho de que sea un tipo de luz u otra la que otorgue sentido al relato al punto de determinar qué se narra y quién lo narra (“Ahora te toca crear tus propios cuentos para contárselos a tus hijos” [3]) apunta la cuestión problemática de la pervivencia de la identidad cultural indígena en circunstancias regidas por la modernidad. El mandato de la madre implica el doble desafío de mantener una herencia cultural viva y permeable a los cambios sociales como requisito de su significación.

Grito en la sombra es el modo en que “H.A.” lleva a cabo el imperativo materno. En ese sentido, la disposición sintáctica de los relatos “Grito en la sombra” y “Abuelo amarrado” –primero y último de la colección— propone un arco que entrelaza los motivos del viaje y el mercado en una estructura significativa mayor, que formula, desde la perspectiva indígena, una versión de la historia reciente de Guatemala. El metafórico viaje a la locura del protagonista niño de “Grito en la sombra”, testigo y víctima de la violencia intrafamiliar, se transforma, en “Abuelo amarrado”, en el viaje referencial concreto del narrador adulto a París, donde, en un museo, se reencuentra con símbolos claves de su tradición indígena. Si la violencia intra-doméstica, concentrada en el personaje del padre (“Grito en la sombra”), ocasiona la locura del niño, como una forma de olvido o ausencia, de esa falta de conciencia se despierta el narrador como adulto, y a través del contacto con la madre que espera “[t]al vez soñando, tal vez recordando” (8), consigue salir hacia el mundo exterior. Esta salida, sin embargo, no supone una pérdida o rechazo del universo cultural indígena sino, por el contrario, una recuperación de la tradición de los ancestros (simbolizada en la máscara de Mam-ximón de “Abuelo

amarrado”) y un aprendizaje del proceso de adaptación y supervivencia de la identidad étnica en el orden económico globalizado.

Es posible leer en el mundo familiar representado en “Grito en la sombra” una metáfora de la sociedad en general: el padre, como el estado represivo, es una figura deshumanizada y violenta (5), que implica un peligro concreto para los restantes miembros de la familia (5), y que incluso revierte esa violencia sobre sí mismo en una apoteosis celebratoria, como subraya el gesto de arrancarse un diente flojo y “carcajearse” en una “bocanada de sangre y espuma” (8). Frente al padre-estado que, destruye a los débiles y subalternos, se delinea la figura de la madre, asumiendo dos de las funciones arquetípicas maternas –cuidar y limpiar--, y asegurando la continuidad entre el pasado de terror y el presente de una nueva conciencia.⁸ Además, al llenar el vacío de la amnesia del narrador, resulta intermediadora entre el padre y el hijo: el texto parece indicar que, para la subjetividad indígena que “grita” –con su doble valencia de pedido de auxilio y de voz humana no articulada--, el sostén de la cultura tradicional (la madre) representa un recurso de interlocución con el estado. Al final del relato, el padre cruel y asesino ha muerto. Su muerte deja abierta la posibilidad de un cambio, que puede verse como el proceso de aprendizaje e integración al mercado global, en la coyuntura del nuevo milenio (“Abuelo amarrado”).

En “Abuelo amarrado”, vuelve a privilegiarse el procedimiento de yuxtaposición de instancias temporales (pasado/ presente). El narrador indígena ve en un museo de París la copia de la máscara perdida de Mam-ximon, de la que sólo tenía conocimiento a través de

⁸ “For Mayas, women are powerful metonymic representations of community because they are felt to be central to the continuity of Maya culture in their roles as the bearers of the next generation and the socializers of the children [...]. They stand for the essentialist construction of [...] identity [...] in the face of rapid social change” (Warren, *Indigenous* 108)

la tradición oral, y oye una grabación de voces hablando en k'iche' en un mercado. La réplica y la grabación son representaciones que, en este contexto, no plantean la problemática posmoderna del simulacro y el cuestionamiento de lo real. Por el contrario, le permiten al sujeto indígena migrante ver y tocar algo que hasta ese momento conocía sólo de oídas, y de ese modo puede acceder al mundo de su identidad étnica. A través de la memoria, ese sujeto se reconecta con la tradición oral (“En las noches alrededor del brasero, los abuelos hablaban de los caminos del sol. [...] Vino a mi memoria todo esto porque, casi transportado en un sueño, creí ver la máscara de la que hablaban los viejos” [69]) y con el pasado individual (“Recordé cuando acompañaba a mi papá a vender chamarras los días viernes a ese mercado” [71]). Esta reconexión, que implica integrar conocimientos dispersos y alcanzar un nivel superior de la conciencia de sí mismo (en el plano colectivo y personal), tiene como condición de posibilidad el espacio del museo, alter ego del mercado (“allí, detrás de una vitrina: el mercado en miniatura” [71]). Si en el museo globalizado del Primer Mundo se exhiben las periferias por su valor exótico y “cultural”, el comentario final del narrador señala los usos que el sujeto periférico migrante e híbrido puede hacer de tal despliegue: “Los museos también son libros, uno ve los objetos y prácticamente está leyendo años o siglos de historia” (75). Se trata de un proceso de aprendizaje a través del cual el sujeto indígena activamente se re-apropia de su bagaje cultural. En el contexto de la modernidad globalizada, debe ejercer su capacidad crítica para determinar si sus interlocutores son o no fiables (“Los abuelos hablaban de una máscara bella [...] Casi perdí el aliento: ¿sería ésta la máscara que un día "desapareció" sin que nadie diera razón de ella?” [74]); y de esta forma insertarse de modo óptimo en las nuevas circunstancias de intercambio.⁹ En ese sentido, la figura del

⁹ Resulta significativo que el narrador, en diálogo consigo mismo, deslinde dos de las capas sincréticas

narrador y sus interlocutoras francesas demarcan en el texto un espacio dialógico en el cual el indígena interactúa con el “otro” europeo —aquí, paradójicamente femineizado— preservando su dignidad, pese a su condición de desigualdad y desventaja.¹⁰ Así, el narrador, obligado por el frío a aceptar un abrigo femenino, supera su incomodidad inicial y olvida “lo de los trazos y los cortes y las pinzas para el busto”(70), esbozando un gesto de auto-re-educación de género. Este episodio sugiere un modo de acceder al mercado, que se contrapone al de los africanos exhibiendo “curiosidades que ofrecían a los paseantes” (75) y huyendo de la policía. El narrador observa la situación sin explicitar comentarios, pero el texto subraya, a través del contraste, dos modalidades en que el sujeto periférico se inserta en los centros metropolitanos y establece un diálogo con ellos.¹¹

En el relato prólogo, la madre afirma que “hasta los espantos se han ido” con la modernización (3). Sin embargo, “El Picasso que me espantó” elabora la migración de

subsumidas en Mam-ximon o Maximón, discriminando aquéllos “que no saben” (74) y lo llaman por el último apelativo, de quienes le atribuyen correctamente su identidad maya. Esta deidad, sin embargo, tiene cofradías en varios lugares del altiplano, y es singularmente compleja (representando a Judas Iscariote, Pedro de Alvarado, San Andrés, San Miguel, San Pedro y Mam, una divinidad de los antiguos mayas). Hay, además, una connotación política sugerida en el texto a partir de la mención de Santiago Atitlán, población que protagonizó una protesta masiva en contra de los militares en 1990, y, que, a través de un documento (“El compromiso de Santiago Atitlán”) asumió su neutralidad frente a ambos bandos (Morales 44-45). Por otro lado, en la misma población se lleva a cabo el culto a San Simón o Maximón, que es incluso mencionado en las guías turísticas (Stewart The Rough Guide 167, 192).

¹⁰ Por las limitaciones de este trabajo, no investigo en los relatos de Grito en la sombra las relaciones de género. Para hacerlo, habría que observar la construcción de género que proponen los textos con referente guatemalteco rural y urbano y contrastarla con la de las narraciones de referente urbano extranjero. Además, sería pertinente tomar en cuenta la relación entre el narrador en primera persona de estas últimas y el “otro” europeo, según se trate de un actante masculino o femenino, y qué tipo de interacción se despliega en cada caso (seducción, como en “Abuelo amarrado”; competencia, como en “El Picasso que me espantó”, etc).

¹¹ El “otro” europeo se contrapone, además, al “otro” norteamericano. En “El predicador”, el Pastor de los Estados Unidos, se devela como únicamente interesado en lograr, por medio del engaño, que los indígenas donen sus tierras para construir una iglesia evangélica (35): la promesa de educar al niño es solamente una mentira táctica, que genera en el narrador la ilusión del viaje y la continuación de sus estudios. Aunque del europeo también se sospecha, como está insinuado en “Abuelo amarrado”, resulta un interlocutor más confiable que el estadounidense.

este motivo folklórico a otro locus, narrando el cruce de la cultura alta europea (la pintura de Picasso) con la cultura tradicional k'iche' (el arte del tejido). En un museo de Viena, Ak'abal descubre un detalle en un cuadro de Picasso que proviene del arte textil k'iche', el típico poncho pepenado. "Como una araña peluda el escalofrío caminó sobre mi espalda. Me quedé helado frente al cuadro" (18): al igual que en el "espanto" tradicional, se trata de un conocimiento intuitivo, intelectual y corporal a la vez. Sin embargo, los interlocutores europeos de Ak'abal (una "bella austriaca rubia de ojos azules"[17], y el francés Paul, "propietario de cuatro originales" de Picasso [23]), no aceptan su intuición como inmediatamente válida. El texto se estructura, entonces, como una dilucidación de ese enigma. Ak'abal necesita refrendar la verdad del espanto ante la mirada del otro que no reconoce en lo propio (el cuadro de Picasso) la presencia de lo otro (el poncho). En otras palabras, es necesario traducir a los códigos cognoscitivos occidentales un conocimiento que es evidente desde la episteme indígena. Así, poniendo en primer plano el código hermenéutico, el texto re-elabora la figura del narrador detective y da una coherencia ficcional a sus desplazamientos espaciales (superpuestos o fusionados con los viajes del autor dando conferencias –información que está implícita en el texto). La trama detectivesca es el núcleo narrativo privilegiado por sobre una constelación de otras mini-secuencias, que apuntan a la inadecuación del narrador indígena en el espacio urbano europeo. Así, el texto despliega las instancias heterogéneas del sujeto indígena y construye un lugar desde donde éste puede enunciar a la par del interlocutor europeo ("el tema de la tarde fue alrededor de tejidos y tejedores. De pintura y pintores." 25), y ya no como un subordinado o protegido. Resolver un enigma de índole cultural, aun nimio (Picasso, ¿conoció o no los ponchos de Momostenango?) y que ocupa una "esquina

inferior” (18) del lienzo implica no solo realizar un aporte a la cadena de producción del conocimiento occidental sino validar el modo de producirlo frente al sujeto europeo que lo descalifica.

- Oye, Picasso tuvo muchas influencias, pero él nunca estuvo en Guatemala aunque puedo comprender tu emoción, tú vienes lleno de tu entorno, de esa explosión de colores, y naturalmente esto te provoca confusiones...
- Pero, este cuadro no es una “explosión de colores” ¿ves? Marrón, azul y gris. Me refiero al dibujo, realmente estoy viendo el detalle de un poncho de Momostenango. (19)

La descalificación de la intuición del narrador está asociada a una interpretación cliché de la cultura indígena (Guatemala = explosión de colores). El mismo personaje femenino que irrumpe en el texto hablando en k’iche’ (17), es decir una “experta” europea en el tema, es por otro lado incapaz de ver sin el filtro del discurso estereotipado, e irónicamente, se necesita señalarle como a un niño el nombre de los colores. Hay por un lado un desajuste de la mirada europea que sin llegar a captar cabalmente la realidad indígena se autoconfiere el derecho de explicarla, y por otro lado la inadecuación del indígena en el medio urbano europeo: éstas son las dos líneas temáticas complementarias que otorgan una perspectiva crítica al desarrollo de la trama hermenéutica. Es decir, el proceso por el cual Ak’abal consigue demostrar la verdad de su intuición plástica, es simultáneamente uno de adecuación y aprendizaje, que sigue la trayectoria de su mirada crítica frente al entorno europeo y su capacidad de adaptación a él. Es en este nivel donde con más evidencia se entretajan heterogeneidades, como la inclusión del k’iche’ y el francés en el espacio textual en español, y la tensión de la voz narrativa entre saber y no saber desenvolverse en el ambiente europeo.

Este fragmento, que es precisamente el nexo con la resolución del enigma (que corrobora la intuición indígena), tematiza de forma explícita su inadecuación. El

“momento incómodo” es una consecuencia directa de la seducción de la ciudad europea sobre el k’iche’, que, de la ausencia de basura deduce erróneamente una limpieza inexistente. Lo obvio, desde los parámetros de la percepción cultural indígena, es que lo que no está a la vista simplemente no está; el texto narra la ampliación del espesor de la cultura imaginada, proceso que es a la vez captación de una diferencia, crítica de lo europeo y aprendizaje de un código. La crítica apunta a la hipocresía del contexto europeo, que hace desaparecer la basura pero no el excremento sobre el que este sujeto está parado y que asume como parte de sí (se lo lleva en sus zapatos). La reiteración de “cagada de chucho”, “bodoque de mierda”, “caca de perros” insiste a través de la sinonimia en el hecho de que la variedad o sofisticación léxica no altera la identidad del referente. El malestar o incomodidad del narrador, lo mismo que su enojo (enfaticado a través de la gradación de las expresiones sinónimas) se relaciona con la toma de conciencia de la propia ingenuidad, y la necesidad de aprender a moverse en un entorno que se muestra como lo que no es. Ser apto en él no implica solamente conocer dónde está “la esquina de la Rue Royale y la Place de la Concorde” o tener un “programa” de actividades en París (22) sino saber dónde uno está parado.

En síntesis, los relatos recogidos en Grito en la sombra dan cuenta de la subjetividad indígena en su proceso de adecuación a las nuevas circunstancias políticas, sociales y económicas que se perfilan en la sociedad guatemalteca durante la década del noventa. El texto, utilizando la yuxtaposición como procedimiento privilegiado, despliega este proceso como una serie de espacios y tiempos simultáneos que escenifican el carácter migrante del sujeto, y subraya la flexibilidad que le permite enunciar tanto desde lugares tradicionales como desde aquellos asociados con la modernidad globalizada. Esa

adecuación es un aprendizaje que involucra tres actividades. En primer término, implica revisar la historia reciente desde la propia perspectiva indígena para re-posicionarse como interlocutor con el estado, asumiéndose como sujeto adulto. En segundo lugar, supone discernir las estrategias más convenientes para acceder al mercado globalizado, creando un producto competitivo y absorbiendo las consecuencias vivenciales que de esto se desprenden (viajar, dar conferencias, defender como válida la episteme propia, estar incómodo, acceder al espacio cultural ajeno).¹² Por último, requiere un ejercicio de elasticidad por parte del sujeto indígena para comprenderse a sí mismo en la encrucijada del cambio, integrando nuevos datos al mapa de aquello que, pese a ser percibido como ajeno, el sujeto procura asimilar, y reformulando, a su vez, los postulados de la cultura vivida. Así, sin negar la pervivencia del sustrato tradicional, o de núcleos problemáticos conflictivos, estos relatos dejan ver un sujeto activo y crítico, que está en condiciones de escribir los propios cuentos, en vez de contarlos. En el proceso de escritura, integra instancias heterogéneas, intercala universos referenciales, y despliega tiempos disímiles

¹² Quiero señalar el paralelismo con la tendencia de los pequeños productores indígenas, en el altiplano, a dedicarse a cosechas no tradicionales, lo cual, según un estudio llevado a cabo por Sarah Hamilton y Edward Fischer, es evaluado por los campesinos como positivo económicamente “and as an opportunity to use their lands and labor in ways that preserve community and reinforce key elements of their cultural heritage” (82).

CHAPTER 6 CONCLUSIONES

Esta tesis ha abordado el estudio de dos textos de autores indígenas guatemaltecos, Testimonio (1987) de Víctor Montejo y Grito en la sombra (2001) de Humberto Ak'abal. Partiendo de una consideración de ambos textos como testimoniales en sentido amplio, este trabajo se ha interesado en relacionarlos con el testimonio de Rigoberta Menchú Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia (1983), por la ubicación canónica de éste en la producción testimonial guatemalteca. Sin embargo, el interés central ha sido observar la evolución de tal producción en el arco que va de fines de la década del ochenta a comienzos del nuevo milenio. Los capítulos uno a cuatro han tratado sobre el análisis específico de Testimonio y de Grito en la sombra y sobre la puesta en perspectiva de ambos en el contexto histórico, político y cultural guatemalteco de las últimas dos décadas. De tal análisis y contextualización es posible extraer las siguientes conclusiones:

(a) Se constata una evolución de la producción testimonial, de la esfera estrictamente política a otra más ampliamente socio-cultural. Evidentemente, este fenómeno guarda relación con las diferentes coyunturas históricas que son el referente de cada texto: la realidad de extrema violencia de los inicios de la década del ochenta, que constituye el núcleo de la denuncia de Testimonio, ha dado paso a una relativa estabilidad del sistema político y a la modernización globalizadora de fines del siglo XX. Grito en la sombra da cuenta del cambio y pervivencia de la identidad indígena en esos procesos de modernización recurriendo a la narrativa de ficción. A diferencia del texto de Montejo, que cifra su valor testimonial en la identidad entre el narrador-testigo y el autor

biográfico, los relatos de Ak'abal plantean un juego con el pacto de lectura autobiográfico, desplegando la heterogeneidad del sujeto indígena a través de narraciones de ficción. En ambos casos, y contrastando con el testimonio canónico de Rigoberta, estamos frente a sujetos indígenas que pueden asumir su auto-representación letrada, en pleno control de los medios lingüísticos, narrativos e ideológico-críticos que les permiten articular tal auto-representación con su entorno socio-cultural y político.

(b) Esta evolución arriba mencionada expresa también un agotamiento del interés social en el testimonio de denuncia. En mi opinión, tal agotamiento responde a un conjunto de causas, como el cambio en las coyunturas políticas y la saturación temática del público. Bastos y Camús observan que los indígenas han depuesto la actitud cuestionadora previa al proceso de paz y que nadie en el movimiento maya duda hoy de la legitimidad del Estado. Sin embargo, el reconocimiento oficial de la diversidad no es lo que se esperaba y “hay un cierto rechazo en el país al tema étnico”, como si la sociedad lo considerara zanjado (Bastos 262). Cabe preguntarse de qué sectores de la sociedad provienen tanto ese rechazo como la falta de interés en la denuncia política, y hasta qué punto ambos pueden interpretarse como un modo de procesar el trauma social de la guerra. Por otra parte, tal agotamiento puede estar relacionado con una fluctuación del interés del lector hegemónico extra-guatemalteco. El proceso de paz significó una estabilización política en el país, suficiente para permitir su modernización y acceso a las coordenadas globalizadoras. Los productores literarios y culturales, ante la necesidad de ampliar su oferta por las nuevas condiciones del mercado, podrían estar reaccionando contra una imagen estereotípica de Guatemala que la asocia únicamente con la violación

de los derechos humanos¹: como temática, la denuncia está gastada para el público interno y resulta restrictiva en el mercado internacional.

(c) En las dos etapas de la producción testimonial que estamos observando, se verifica la ingerencia del lector hegemónico extra-guatemalteco. Si por la coyuntura política de la guerra fue necesario captar la atención del lector extranjero para ejercer presión interna en Guatemala, el involucramiento de la comunidad internacional a través del financiamiento de la paz reafirmó las líneas de continuidad de tal ingerencia. Por otra parte, la globalización, en Guatemala, se vincula con el fenómeno de la emigración de amplios sectores poblacionales a los Estados Unidos. El peso económico de estas comunidades binacionales incide también en la importancia del lector hegemónico extra-guatemalteco.

(d) Con respecto a la ubicación de Víctor Montejo y Humberto Ak'abal en el campo literario guatemalteco, queda claro que Montejo ocupa una posición marginal como escritor, en tanto que Ak'abal es una figura consagrada. Entre los escritores que conforman el campo literario actual guatemalteco, sobresalen las voces de Rodrigo Rey Rosa y de Eduardo Halfon. Ambos, que provienen de las capas medias y altas, comparten con Ak'abal una postura de mantenerse al margen de toda intervención política, visualizando su función e incidencia en el ámbito de lo estético-literario. Sin embargo, cuando Ak'abal rechaza el Premio Nacional Miguel Angel Asturias 2003, protagoniza un cuestionamiento del canon que toma como eje central la discriminación y el racismo hacia los indígenas. La vigencia de tal cuestionamiento es retomada por Rodrigo Rey Rosa, ganador del mismo galardón en el 2004, cuando reinvierte el capital simbólico y

¹ La contrapartida de ese estereotipo es el de los afiches turísticos, que presentan a Guatemala como el país de la eterna primavera, paraíso maya, etc.

material del Premio a favor de la promoción de las literaturas en lenguas indígenas. Por parte de Ak'abal hay también una crítica implícita de la participación del intelectual en la esfera política, y en las estructuras del Estado. Su rechazo a aceptar cargos públicos contrasta con la posición de Montejo, que, coherente con su línea de activismo político, participa en el gobierno actual al frente de la Secretaría de la Paz. El dilema que se plantea es el de si la participación en las estructuras estatales permitirá instrumentar cambios desde dentro –como lo conciben algunos intelectuales mayas—o si el individuo resultará co-optado por el Estado.

(e) En su origen, el concepto de testimonio está ligado a la posibilidad de dar voz a subjetividades sociales subalternizadas, es decir silenciadas por las estructuras de poder. Vimos cómo esa aspiración de estar escuchando plenamente al sujeto subalterno es cuestionable, en el caso del testimonio de Rigoberta Menchú, por dos factores fundamentales: primero, por asumir incorrectamente que la figura de Rigoberta tiene una representatividad monolítica, lo que implica homogeneizar las variadas voces y posiciones indígenas; y segundo, por la presencia de mediadores no indígenas en la producción de su testimonio. Por su parte, Testimonio y Grito en la sombra presentan sujetos indígenas que asumen su auto-representación, eliminando así el problema de la mediación. Sin embargo, en tanto productores, Montejo y Ak'abal pertenecen a las capas medias e intelectuales de los sectores indígenas: si bien esto en sí mismo no afecta la representatividad de su producción testimonial, deja en pie la cuestión de si el testimonio, en cuanto tal, permite acceder a las producciones discursivas subalternas.

Este cuestionamiento de la forma testimonial como vehículo de la subalternidad tiene su correlato en la representación y legitimidad del movimiento maya. Bastos y

Camús apuntan la cuestión problemática de la hegemonía de los kaqchikeles y k'iche's frente a los demás grupos lingüísticos. Por una parte, señalan que al codificarse las características identitarias y culturales de la "mayanidad" (traje, lengua, religión), "aquellos indígenas que no cumplen con una o varias de ellas, se preguntan ¿somos mayas?" (314). Por otra parte, las generaciones más jóvenes perciben la representatividad como una de las reglas del juego político occidental; este esquema occidental se contrapondría a otro autóctono, definido por "el consenso, la buena voluntad, la autoridad como servicio que es un elemento fundamental en la organización del pueblo maya" (Bastos 315).

La analogía que procuro subrayar es la siguiente: ni el movimiento maya alcanza a hablar por todos los indígenas de Guatemala, ni la insistencia en la categoría de representatividad, por otro lado, posibilita el surgimiento de fórmulas políticas alternativas, provenientes de moldes culturales que se han mantenido subalternizados. Del mismo modo, el cauce de la producción testimonial no abarca, o no abarca totalmente, las producciones discursivas subalternas; éstas quizás deban ser buscadas en otros espacios y circuitos.

(f) En un artículo de fines de los años setenta, Antonio Cornejo Polar reflexionaba sobre la novela indigenista como un género contradictorio. En ella se presenta una visión del mundo indígena desde el exterior, tanto por las características étnicas y socio-culturales de sus productores como por el hecho de que "el indigenismo se ve forzado a modificar su referente para incorporarlo a una forma de conciencia que le es ajena" ("La novela indigenista" 65), vale decir, el tiempo histórico de la novela. Simultáneamente, sin embargo, las formas narrativas del referente indígena (cuentos, mitos) impregnan el

proceso expresivo, obligándolo a “obedecer, en parte al menos, sus exigencias” (“La novela indigenista” 69).

Vinculando la reflexión de Cornejo Polar con Testimonio y Grito en la sombra como casos de una nueva narrativa indígena en castellano, creo que es posible invertir los términos de la contradicción que él señalaba. Esta textualidad presenta una visión del mundo indígena desde dentro —básicamente porque sus productores son indígenas— que encuentra su vehículo expresivo en la apropiación de formas occidentales: éstas incluyen la elección idiomática², la presencia de una conciencia histórica del tiempo (Testimonio es un excelente ejemplo de esto), el recurso a la organización novelística (Testimonio), y el predominio del código hermenéutico, con lo que parecen privilegiarse las formas del subgénero narrativo policial. Tal predominio, perceptible en el texto de Montejo así como en varios de los relatos de Ak’abal³, puede interpretarse como indicativo de la importancia de los procesos cognoscitivos en esta textualidad heterogénea. Esta supone el esfuerzo de mostrar un mundo desde los moldes o patrones de otro, operación análoga a la del detective que interpreta pistas para finalmente dotar de sentido a los fragmentos de una totalidad en principio descalabrada.

A modo de conclusión general del capítulo, es pertinente retornar al contexto político-social de Guatemala en la actualidad. En julio del 2004, un diario capitalino dirigido a los sectores progresistas de clase media y media alta,⁴ iniciaba su edición

² Pienso que la decisión de escribir en castellano, además de ser estratégica y una necesidad de mercado, expresa la heterogeneidad constitutiva de estos escritores en tanto sujetos indígenas. Escriben en castellano porque ésta es su lengua (y no la lengua del otro), aunque el suyo sea otro uso del idioma, donde se filtran los sustratos de las lenguas indígenas nativas de cada uno de ellos.

³ “El Picasso que me espantó”, “La barba”.

⁴ elPeriódico.

electrónica con una escalofriante portada, donde se consignaban los datos de la violencia cotidiana. Por ejemplo, más de doscientos autobuses urbanos son asaltados por día; doscientas noventa y seis mujeres fueron asesinadas desde enero; se registraron 5.934 denuncias de violencia intrafamiliar en el período enero-abril; y se habrían identificado unas doscientas cincuenta y cuatro células de “maras” o bandas organizadas, lo que equivale a unos 25.000 integrantes. Estos datos dan cuenta del país actual: una sociedad donde la violencia, que Testimonio denunciaba a fines de los años ochenta en el marco de la guerra contrainsurgente, se mantiene operativa y en estado de metástasis.

La fragilidad del sistema judicial impide que se cancelen los efectos de la guerra civil. La figura del general Efraín Ríos Montt sigue impune: después de desempeñar un papel central en el gobierno de Alfonso Portillo, y pese a que su candidatura presidencial fue declarada inconstitucional en la campaña del 2003, Ríos Montt mantiene intacto su poder político en el actual gobierno de Oscar Berger.⁵ Las estructuras represivas paramilitares han pasado a controlar el crimen organizado, como en otros países latinoamericanos en su proceso de democratización. Una parte de esas estructuras paramilitares, los ex-PAC (Patrullas de Autodefensa Civil) exigen el pago a sus servicios durante la guerra. Se considera que un cuarto de la población es ex-PAC o tiene vínculos con ellas (por lazos de familia, por ejemplo). El debate político que este pago genera en el Congreso está sometido a presión por la presencia de los ex-patrulleros en el Parlamento, que amenazan con represalias personales a los congresistas.

⁵ A mediados de este año, el presidente Berger se desplazó personalmente a la casa de Ríos Montt, donde éste cumplía arresto domiciliario, para discutir los términos de la gobernabilidad. Sin el apoyo del general y su partido, el Frente Republicano Guatemalteco, se hacía imposible conseguir la aprobación del presupuesto, lo cual dejaba paralizada la gestión de gobierno de Berger. Como era esperable, la visita del mandatario al genocida desató un escándalo político, ya que en menos de un semestre, el presidente estaba traicionando las alianzas que lo habían llevado al poder. La anécdota es elocuente del significado de la democracia guatemalteca y deja en evidencia quién tiene el poder.

Evidentemente, el empeoramiento de las condiciones económico-sociales, la inequidad y la exclusión coadyuvan para acrecentar la violencia. Dentro de este marco, los textos de Víctor Montejo y de Humberto Ak'abal aportan su propia descripción de la complejidad guatemalteca. Leerlos como testimonio de la realidad de los últimos quince años, desde la perspectiva de la violencia del 2004, sugiere líneas de evolución, involución y continuidad. Si bien la escalada de violencia acentúa una visión pesimista de los hechos, considerar estos textos como una manifestación orgánica de la subjetividad indígena que se auto-representa constituye una opción menos amarga. Testimonio y Grito en la sombra dan visibilidad a la realidad multiétnica del país, ejercitan una visión ideológico-crítica de su entorno, y apuestan a la vitalidad y capacidad de adaptación de los indígenas, celebrando la heterogeneidad constitutiva de estos actores sociales.

LIST OF REFERENCES

- Aceituno, Luis. "Arturo Taracena Breaks his Silence". *The Rigoberta Menchú Controversy*. Ed. Arturo Arias. Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2001. 82-94.
- Ak'abal, Humberto. Grito en la sombra. Guatemala: Librerías Artemis Edinter, S.A., 2001.
- Arévalo Martínez, Rafael. *El hombre que parecía un caballo y otros cuentos*. Guatemala: Centro "José Pineda Ibarra", 1963..
- Arias, Arturo, ed. The Rigoberta Menchú Controversy. Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2001.
- Asturias, Miguel Angel. *Sociología guatemateca: el problema social del indio*. Tempe, Arizona: Arizona State University, 1977.
- Barthes, Roland. S-Z. Paris: Editions du Séuil, 1976.
- Bastos, Santiago y Manuela Camús. *Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj, 2003.
- Beverly, John. Prólogo. *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*, de Mario Roberto Morales. Guatemala: FLACSO, 1998.
- Bizarro Ujpan, Ignacio. Son of Tecún Umán. A Mayan Indian Tells His Life Story. James Sexton, ed. Tucson: University of Arizona Press, 1981.
- Bourdieu, Pierre. The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature. Cambridge: Polity Press, 1993.
- . The Rules of Art. Genesis and Structure of the Literary Field. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.
- Burgos, Elizabeth. Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia. Barcelona: Seix Barral, 2000.
- Carey-Webb, Allen. "Teaching, Testimony and Truth: Rigoberta Menchú's Credibility in the North American Classroom". The Rigoberta Menchú Controversy. Ed. Arturo Arias. Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2001. 309-331.

- Cornejo Polar, Antonio. "Mestizaje e hibridez: Los riesgos de las metáforas. Apuntes." Revista Iberoamericana 180 (1997): 341-344.
- . "Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno". Revista Iberoamericana 176-77 (1996): 837-844.
- . Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas. Lima: Editorial Horizonte, 1994.
- . "La novela indigenista: un género contradictorio". Texto crítico 14 (1979). 58-70.
- Cojtí Cuxil, Demetrio. Ri Maya'Molaj pa Iximulew. El movimiento maya (en Guatemala). Cholsamaj: Guatemala, 1997.
- Fischer, Edward. "El cambio cultural inducido como una estrategia para el desarrollo socio-económico: el movimiento maya en Guatemala". Rujotayixik ri Maya' B'anob'al. Activismo cultural maya. Eds. Edward Fischer y R. McKenna Brown. Cholsamaj: Guatemala, 1999. 83-110.
- García, Claudia. "Entrevistas sobre el campo intelectual y literario guatemalteco". Transcripción no publicada, 2004.
- Geertz, Clifford. The Interpretation of Cultures; Selected Essays. New York: Basic Books, 1973.
- Gugelberger, Georg y Kearney, Michael. "Voices for the Voiceless: Testimonial Literature in Latin America". Latin American Perspectives 70 (1991): 3-14.
- Hamilton, Sarah y Edward Fischer. "Non-Traditional Agricultural Exports in Highland Guatemala: Understandings of Risk and Perceptions of Change". Latin American Research Review 38: 3 (2003): 82-110.
- Jonas, Susanne. De centauros y palomas: el proceso de paz guatemalteco. Guatemala: FLACSO, 2000.
- Kalimán, Ricardo. "Cultura imaginada y cultura vivida. Indigenismo en los Andes Centromeridionales". Revista de crítica literaria latinoamericana. 42 (1995): 87-89.
- McKenna Brown, R. "Una breve reseña de la literatura maya guatemalteca post-Menchú". Literatura indígena de América. Primer Congreso. Guatemala: Asociación Cultural B'eyb'al, 1999. 238-245.
- Mignolo, Walter. "Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de lenguas y culturas". Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial. Ed. Santiago Castro-Gómez et al. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 1999. 55-74.

- Montejo, Víctor. "The Multiplicity of Mayan Voices: Mayan Leadership and the Politics of Self-Representation". Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America. Kay Warren and Jean Jackson, eds. Austin: University of Texas Press, 2002. 123-148.
- "Truth, Human Rights, and Representation". The Rigoberta Menchú Controversy. Ed. Arturo Arias. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001. 372-391.
- Q'anil: el hombre rayo. Koman Q'anil: Ya'k'uh Winaj. Fundación Yax te', 1999
- "The Stones Will Speak Again. Dreams of an *Ah Tz'ib* (Writer) in the Maya Land". Speaking for the Generations. Native Writers on Writing. Ed. Simon J. Ortiz. Tucson: The University of Arizona Press, 1998. 196-216.
- Testimonio: muerte de una comunidad indígena en Guatemala. Guatemala: Universidad de Guatemala, 1993.
- Morales, Mario Roberto. La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala. Guatemala: FLACSO, 1998.
- Pratt, Mary Louise. "I, Rigoberta Menchú and the 'Culture Wars'". The Rigoberta Menchú Controversy. Ed. Arturo Arias. Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2001. 29-48.
- Raxche' (Demetrio Rodríguez Guaján). "Cultura maya y políticas de desarrollo". Rujotayixik ri Maya' B'anob'al. Activismo cultural maya. Eds. Edward Fischer y R. McKenna Brown. Cholsamaj: Guatemala, 1999. 111-131.
- Restall, Matthew. "Imagining the Maya: Sources and Scholarship". Ethnohistory: the Bulletin of the Ohio Valley Historic Indian Conference. 42: 1 (1995 Winter): 151-158.
- Sandoval, Marta. "Humberto Ak'abal rechaza Premio Nacional de Literatura". elPeriódico. Guatemala. 22 de enero 2004.
- "Entrevista con Humberto Ak'abal". elPeriódico. Guatemala. 1 de febrero 2004.
- Saravia E., Albertina. El ladino me jodió. Vida de un indígena. Guatemala: Editorial "José de Pineda Ibarra", 1983.
- Stewart, Ian. The Rough Guide to Guatemala. Rough Guides, 2002.

- Warren, Kay B. "Pan-Maya Activism in Guatemala". Contemporary Indigenous Movements in Latin America. Eds. Erick Langer y Elena Muñoz. Wilmington: Scholarly Resources Inc., 2003. 169-184.
- ". "Voting Against Indigenous Rights In Guatemala". Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America. Eds. Kay B. Warren and Jean Jackson. Austin: University of Texas Press, 2002.
- ". "Telling Truths: Taking David Stoll and the Rigoberta Menchú Exposé Seriously". The Rigoberta Menchú Controversy. Ed. Arturo Arias. Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2001.
- ". Indigenous Movements and Their Critics. Pan-Maya Activism in Guatemala. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Yúdice, George. "Testimonio and Postmodernism". Latin American Perspectives 70 (1991). 15-31.
- Zimmerman, Marc. "Testimonio in Guatemala: Payeras, Rigoberta and Beyond". Latin American Perspectives 71 (1991). 22-48

BIOGRAPHICAL SKETCH

Claudia García was born in Argentina in 1962. She received her BA degree in Literature from the University of Buenos Aires. In 2002, she came to the University of Florida for a graduate program in Spanish, in the Department of Romance Languages and Literatures. At present, she is working on her Ph.D. (literature track) under the direction of Dr. Andrés Avellaneda.