

# Revista de Humanidades

es una publicación académica de la División de Ciencias y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Monterrey.

## Consejo Editorial

*Segio Bagú UNAM*

*Fidel Chávez ITESM*

*Fernando Esquivel ITESM*

*Lucrecia Lozano ITESM*

*Beatriz Mariscal Colegio de México*

*Beth Pollak Universidad de Nuevo México*

*Alfonso Rangel Guerra, UANL*

*Gustavo Sains Universidad de Indiana*

## Director

*Patricio López del Puerto*

## Editor Ejecutivo

*Juan Manuel Silva Ochoa*

## Editora

*Blanca López de Mariscal*

## Coordinadores de área:

### Literatura

*Inés Sáenz*

### Lingüística

*Claudia Reyes, Ruth E. Ángel*

### Ciencias Sociales

*Yolanda Pérez, Celita Alamilla*

### Reseñas

*Eduardo Parrilla*

### Redacción en español

*Dolores Sáenz*

### Redacción en inglés

*Carol Carpenter, Thomas DeMaria*

## Asesores

*Luis Felipe Alvarado, Cristina Cervantes, Donna Kabalen,*

*Víctor López V., José Carlos Lozano, Francisco Javier*

*Martínez, Laura Medina, Pedro Treviño, Zidane Zeraoui.*

Número 3. Otoño 1997

Dr. Rafael Rangel Sostmann  
Rector del Sistema Tecnológico de Monterrey  
Ing. Ramón de la Peña Manrique  
Rector del Campus Monterrey  
Ing. Patricio López del Puerto  
Vicerrector de Innovación Tecnológica e Internacionalización  
Lic. Juan Manuel Silva Ochoa  
Director de la División de Ciencias y Humanidades,  
Campus Monterrey  
Lic. Blanca López de Mariscal  
Directora de la Carrera de Letras Españolas,  
Campus Monterrey

Revista de Humanidades  
Número 3, Otoño 1997  
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de  
Monterrey  
División de Ciencias y Humanidades  
Tipografía y formación: Yalile Eunice Ficachi  
Cuidado de la edición: Erika Alejandra Menchaca  
Diseño: Centro de Investigación y Entrenamiento en Tecnología  
Educativa, Mariam Mac Lean Sufé  
<http://www.ciete.mty.itesm.mx/>  
Ave. Eugenio Garza Sada 2501 sur  
Monterrey, Nuevo León. México CP 64849  
e-mail: bglopez@campus.mty.itesm.mx  
emenchac@campus.mty.itesm.mx

La *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey* es una publicación semestral editada por la Vicerrectoría de Innovación Tecnológica e Internacionalización y la División de Ciencias y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Avenida Eugenio Garza Sada 2501 sur C.P. 64849, Monterrey N.L., México. Editor responsable: Blanca López, número de certificado de licitud de título núm. 9952, número de certificado de licitud de contenido núm. 6945, número de reserva al título en derechos de autor núm. 003110/96, distribuido por la Librería del Sistema ITESM, edificio Centro Estudiantil Av. Eugenio Garza Sada 2501 sur C.P. 64849. Impreso en los talleres de Oficio Ediciones, Guillermo Prieto 875 oriente Barrio Antiguo, Monterrey N.L. México.



## Presentación

9



## Literatura

- Fidel Chávez <sup>576382</sup> 13  
X *Hombres necios: Los signos de la lectura en Sor Juana*
- Nora Guzmán 21  
*La frontera recupera la palabra en La Frontera de Cristal*
- X José I. Moraza <sup>576383</sup> 33  
*Rigoberta Menchú: Testimonio y Diferencia*
- Ma. Eugenia Ramos 55  
Don Gil de las Calzas Verdes: *Tirso y el prejuicio antiteatral en el siglo XVII*



## Linguística

75

- Mariela Pérez Chavarría  
*El problema del acento y las variables dialectales del español en el flujo internacional de productos audiovisuales*
- Yolanda Pérez Rodríguez 97  
*Programas de Lengua Materna en la Universidad*



## Ciencias Sociales

109

- José Carlos Lozano, Yamilet de la Fuente, René Garza y José Treviño  
*Estereotipos demográficos, ocupacionales y raciales en las películas de estreno de los videoclubes de Monterrey, Nuevo León*

Kiyoshi Matasushita 133  
*La sociedad mexicana vista desde el modelo asiático:  
posibilidades de desarrollo económico*

Gabriel Rodríguez Nava 173  
*Multiculturalism at the End of Modernity*

576286  
Moisés Valadez Moreno 191  
*Prácticas Shamánicas y el mitote indígena en  
Nuevo León*



## Desde el Campus

Luis Felipe Alvarado 203  
*El Mercosur desde la perspectiva de tres embajadores. Charla  
desde el Campus Monterrey*

Roberto Marín Guzmán 213  
*La alternativa religiosa frente al secularismo: origen, desarrollo  
y aspiraciones del Fundamentalismo Islámico en Palestina*



## Reseñas

José Manuel Blanco 243  
*El horror económico*

Erika Alejandra Menchaca 247  
*Antologías. México en la Cuenca del Pacífico*

Idalia Villanueva 255  
*Arte y Belleza en la estética medieval: Umberto Eco*



## Nuestros Colaboradores



# Presentación

arrojar al abismo a los habitantes perdidos en una jungla, en la raya del olvido.

Fuentes trasciende los estereotipos y nos presenta el dolor de seres humanos que palpan el caos de la frontera.

¿Qué pasa con los jóvenes de los noventa que se ven obligados a abandonar sus estudios para irse a trabajar al otro lado de la frontera? ¿Cómo viven las jóvenes de las maquiladoras? ¿Qué les sucede a los estudiantes que tenían una beca para estudiar en el extranjero? ¿En dónde se ha perdido la identidad de los mexicano-norteamericanos? ¿Quién es el policía fronterizo? ¿Cuáles son sus raíces? ¿Quién contrata a los mexicanos del otro lado de la frontera? ¿Por qué los americanos los siguen necesitando? ¿Hasta dónde llegará el poder y la ambición de los Leonardo Barroso?

Carlos Fuentes busca las respuestas más allá de los datos estadísticos, busca en la imaginación y en la lengua la esencia de una cultura, la reflexión de su problemática y así la frontera recupera la palabra.

Sarcasmo, ironía, humor, un lenguaje que como en todas sus obras permite al lector navegar junto con él en un transatlántico que cruza el océano reconquistando la vida.

Carlos Fuentes le da voz magistral a una frontera que desesperada encuentra difícil saber en qué idioma los otros podrán oír su llamado.

#### Notas

<sup>1</sup> Ainsa, Fernando. *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*. Madrid: Ed. Gredos, 1971. pág. 23.

<sup>2</sup> Fuentes, Carlos. *La frontera de cristal*. México: Ed. Alfaguara, 1995. p. 12. Las subsecuentes referencias a esta obra provienen de esta edición.

<sup>3</sup> Citado por Norma Klahn en "La frontera imaginada, inventada o de la geopolítica de la literatura a la nada" compilado por Ma. Esther Shumacher en *Mitos en las relaciones México-Estados Unidos*. México: F.C.E., 1994. pág. 463.

<sup>4</sup> Citado por Carlos Monsiváis en "Interrelación cultural entre México y Estados Unidos" compilado por Ma. Esther Shumacher en *Mitos en las relaciones México-Estados Unidos*. México: F.C.E., 1994. pág. 463.

<sup>5</sup> Citado por Ramón Eduardo Ruiz en "Raza y destino nacional" compilado por Ma. Esther Shumacher en *Mitos en las relaciones México-Estados Unidos*. México: F.C.E., 1994. pág. 463.

## Rigoberta Menchú Testimonio y diferencia

José I. Moraza

Webster University, Leiden

When Western assumptions are applied to tribal narratives, they become mildly confusing and moderately annoying from any perspective (Paula Gunn Allen, p. 724).

If, however, we are driven by a nostalgia for lost origins, we too run the risk of effacing the 'native' (Gayatri Spivak, *Three Women's Texts*, p. 800).

Ciertamente, advertencias como las de Allen y Spivak parecen situar al lector de textos de indígenas en un territorio selvático en el que se siente casi paralizado por los inminentes peligros de las presuposiciones y las proyecciones. No obstante, cualquier tentativa de ignorar el desafío presentado por este tipo de advertencias resulta en una serie de *cul-de-sacs* interpretativos o, peor aún, de soluciones descaradamente reduccionistas, que no tienen en consideración las complejidades específicas de la situación de los nativos y sus creaciones narrativas. Para ilustrar esta cuestión, en primer lugar analizaré el testimonio de Rigoberta Menchú exclusivamente desde la perspectiva de la etnia, o bien el género, o la clase social. A continuación, si los resultados de estos tres análisis no son satisfactorios, propondré otra alternativa. Desde ese nuevo enfoque me adentraré, entonces, en el análisis de la apelación "testimonios de mujeres latinoamericanas", subgénero en el que mayoritariamente se incluye la narrativa de Menchú.

#### I.

Desde el punto de vista puramente étnico, en *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, el lector descubre el mundo de los indios quiché, un grupo diezmado de indígenas que

vive en las montañas de Guatemala. Sus valores se basan en los principios interrelacionados de la no-violencia y la armonía ecológica. Así, por ejemplo, inculcan en sus niños el amor y el respeto por la naturaleza, y solicitan el permiso de la tierra para sembrar y recolectar. La idea de quitar la vida a otro ser humano les parece "monstruosa", y sólo matan animales excepcionalmente con propósitos rituales.

Atrapados en la realidad contextual del postcolonialismo, los quiché se esfuerzan por preservar su identidad cultural de dos maneras: primero, mediante ceremonias que integran a cada miembro de la comunidad y regulan todas las etapas de su vida; segundo, manteniendo estas ceremonias en secreto y, en términos generales, evitando en lo posible el contacto con la hostil comunidad de los ladinos.<sup>1</sup> Desde este punto de vista étnico, la glorificación de la costumbre ancestral como principio de autoridad absoluto aparece como *EL* medio de supervivencia y autoafirmación, a través del rechazo de la "otra" cultura que los discrimina, explota y trata de deculturizarlos. Determinadas experiencias les han llevado a considerar el contacto con los ladinos como una forma de "contaminación", pues ven que cuando el ejército ladino consigue adoctrinarlos, los jóvenes indígenas abandonan su cultura, su pasado, aprenden a explotar y a matar, y se convierten en hombres "destruidos", en criminales (46, 93, 129, 132, ...); por su parte, las jóvenes nativas que trabajan en la gran ciudad se ven empujadas al robo y a la prostitución (120,124). Desde esta perspectiva, parece natural que lleguen a considerar pernicioso el uso de cualquier tipo de máquina, alimento o medicina empleados por la comunidad blanco-mestiza (97), y que eviten a toda costa la escolarización que ésta ofrece: "Para el indígena es preferible no tener estudio que ladinizarse", dice Rigoberta (230); y sobre su caso particular:

[Mi papá] siempre decía, desgraciadamente, si te pongo en una escuela, te van a desclarar, te van a ladinizar y eso no quiero para ti y por esta razón no te pongo. Quizá hubiera tenido mi papá la oportunidad de darme una escuela a los catorce años, a los quince años. Pero no podía, porque sabía las consecuencias y las ideas que me iban a meter en la escuela (215-16).

La estructura resultante se basa claramente en la oposición binaria quiché/ladino. Al estereotipo blanco-mestizo que ve al indio como un ser sucio, holgazán y estúpido, los quiché responden con

otro estereotipo: los ladinos son violentos, ladrones y promueven la prostitución. Entonces, el camino lógico a seguir es aislarse, imponer la costumbre como norma, y enseñar a los miembros de la comunidad desde la más temprana infancia a resignarse al horizonte de una vida de sufrimiento, aliviada tan sólo por la conciencia de tener razón, y, cuando todo resulta demasiado insoportable, por el recurso periódico al narcótico del alcohol.

Obviamente, desde esta perspectiva, el compromiso político de los quiché aparece como su derrota cultural: al luchar, se vuelven como sus opresores, ya que adoptan sus métodos. En el proceso de la lucha, pierden sus orígenes y sus valores ancestrales, la "contaminación" se hace inevitable a todos los niveles y, en breve, triunfan los valores violentos de la cultura blanca hegemónica.

## II.

Un análisis feminista rígido que se aproxime al mismo texto exclusivamente desde el punto de vista del género tenderá a producir una lectura muy diferente, aunque no menos parcial. Lo que se ve entonces es una sociedad tribal dominada por valores patriarcales. La comunidad elige a un hombre y a una mujer como sus representantes, pero, cuando se concibe un bebé, los futuros padres solicitan la bendición y el apoyo del hombre. De hecho, el testimonio de Rigoberta parece implicar que la mujer sólo es la representante porque está casada con el hombre elegido (27). Por lo demás, si el bebé recién nacido es del género masculino, se le ofrece una celebración especial, y, en los años subsiguientes, será mejor alimentado que sus hermanas, ya que —según se nos dice en el texto— tendrá que afrontar más trabajo y responsabilidades. Sin embargo, el resto de la narración contradice este punto: además de trabajar en las plantaciones incluso cuando están embarazadas, las mujeres tienen que cargar adicionalmente con el peso de las labores domésticas. Y por lo que respecta a las responsabilidades, Rigoberta nos dice que "quien enfrentaba los grandes problemas a nivel familiar era mi madre. . . . mi papá se escapaba. Para él era mejor emborracharse y olvidarse de todo" (244), y no debemos olvidar que él es considerado un padre modelo y que es el representante de la comunidad. Los tabúes y divisiones basados en el género a los que se ven sujetos los niños y niñas quiché parecen similares a los prevalecientes en el seno de familias cristianas ultraconservadoras: mientras los niños disfrutaban de gran libertad y pueden jugar y



divertirse al aire libre, las muchachas deben permanecer dentro y aprender "las cositas de la casa" (109), para prepararse para el matrimonio y llegar a él con su "pureza" —su virginidad— intacta.

Por dictados relacionados con la necesidad de supervivencia de la tribu, los embarazos casi continuos se convierten en el destino de toda mujer quiché, a pesar de que esto implica a menudo tener que presenciar la muerte temprana de esos niños/as o tener que "donarlos" a familias más ricas. En este aspecto, el control social es tan poderoso que se considera "sospechosa" a una mujer soltera de veintitrés años (86), y que "la comunidad un poco le pierde la sensibilidad o el cariño directo" a las parejas sin hijos (85). Además, las mujeres casadas deben tener siempre en consideración los sentimientos de sus maridos, para que éstos no tengan que sufrir a causa de los celos (242). Resumiendo, pues, la mujer quiché, además de estar incesantemente ocupada como trabajadora y como madre, tiene que acomodar su comportamiento a las inseguridades psico-sexuales de su marido.

Esta posición subordinada de las mujeres se ve reforzada y legitimada por las creencias religiosas de la tribu, que reproducen en gran medida el mito de la tierra como madre arcaica creada por un Dios masculino: "... tener la imagen de la tierra, que es madre, es importante. Que es creada por un padre, un único señor..." (107).

Dentro de los márgenes de la oposición binaria "mujer/hombre" que fundamenta este tipo de análisis, la pureza y la identidad étnicas aparecen como la raíz de la subordinación de la mujer, ya que es precisamente el respeto a las costumbres ancestrales lo que legitima y da validez al machismo:

Ahora —dice Rigoberta—, para nosotros no es tanto que el machismo no exista, pero no es un elemento dificultoso en la comunidad ya que de hecho vamos a tomar en cuenta las costumbres... (35)

y también:

En nuestra cultura muchas veces se estima al hombre como algo distinto —bueno, también la mujer se estima— pero si nosotras hacemos las cosas, tenemos que hacerlas bien, en primer lugar para los hombres. En segundo lugar porque es un estímulo especial que tenían también nuestros antepasados hacia el hombre (239).

Desde una perspectiva feminista ortodoxa, por tanto, habría que exhortar a las mujeres quiché a unirse y enfrentarse a los hombres de la tribu para modificar sus costumbres ancestrales. El contacto con las mujeres ladinas, en vez de constituir una forma de "contaminación", se presentaría más bien como la manera de concienciar a las mujeres indígenas y de ayudarlas a encontrar su camino hacia la emancipación.

### III.

Al pasar al análisis de la lucha de clases propuesto por el marxismo ortodoxo, lo que vemos es una situación de extrema opresión capitalista. Los intereses económicos de la clase dominante —los dueños de las tierras y de los demás medios de producción— determinan todos los aspectos de la vida de la clase trabajadora, cuyos miembros no pasan de ser mano de obra intercambiable y desechable. Sobre esta infraestructura se traza una superestructura cultural, ideológica, para legitimar y mistificar esas relaciones socioeconómicas básicas. En *Me llamo Rigoberta Menchú*, este patrón aparece operando con toda su crudeza en Guatemala: no sólo se explota, aliena y deshumaniza a los trabajadores, sino que además se les sacrifica en el altar de la ganancia rápida. Todo el aparato social está construido para mantener este sistema, pues, como Rigoberta no tarda en descubrir, tras las bellas palabras como justicia, democracia y religión se esconde la realidad de los privilegios, la corrupción y la opresión organizada.

Desde esta perspectiva, las cuestiones relacionadas con la etnia y el género aparecen como obstáculos para la liberación. El aislamiento de los indígenas, su resistencia a tomar contacto con los ladinos pobres, y su animosidad contra la escolarización, les impide tomar conciencia de quiénes son sus verdaderos enemigos. De la misma manera, las inquietudes feministas se interpondrían en el camino de la emancipación "real", ya que enturbiarían la oposición binaria "pobre/rico" —que este tipo de análisis considera como básica— al situar a las mujeres indígenas junto a las mujeres burguesas que contribuyen a su explotación. Por otra parte, como señala Cora Kaplan,

a collective moralism has developed in socialist thought which, instead of criticizing the reactionary interpretation of

psychic life, stigmatizes sensibility itself, interpreting the excess of feeling as regressive, bourgeois and non-political (860).

Como la sensibilidad ha sido considerada tradicionalmente una característica femenina, parece implicarse que las mujeres sólo pueden acceder totalmente a la vida política "by identifying with the values considered to be masculine", como afirma Kristeva en "About Chinese Women" (155). Esto explicaría por qué Rigoberta privilegia el ejemplo de su padre, mientras que a la vez reconoce de alguna forma que su madre era al menos tan conciente y activa —existencial y políticamente— como él.

#### IV.

Siguiendo hasta el fin la lógica respectiva de cada uno de estos tres análisis, alcanzamos una conclusión clara: aunque el marxismo, el feminismo y el esfuerzo por preservar la identidad étnica, son *praxis* políticas que afirman oponerse a la opresión, no hacen sino socavarse mutuamente cuando se adoptan como metanarrativas exclusivas. Cuando la oposición binaria que rige cada uno de estos tres análisis se propone como una explicación totalizante de diferencias irreductibles, el resultado es la neutralización del potencial liberador de los otros dos. Lo que es aún más grave es que, de esa forma, pueden convertirse en la grasa de la maquinaria del sistema que, en teoría, están tratando de subvertir. Como indica Monique Wittig,

[our] society is based on the necessity of the different/other at every level. It cannot work economically, symbolically, linguistically, or politically without this concept. . . The concept of difference has nothing ontological about it. It is only the way that the masters interpret a historical situation of domination. The function of difference is to mask at every level the conflicts of interest, including ideological ones<sup>2</sup> (55).

Según va evolucionando, Rigoberta comienza a formular constataciones similares. En primer lugar cuestiona su propio "indigenismo" cuando se da cuenta de que las divisiones raciales y étnicas son barreras alimentadas por el sistema como parte de una estrategia de dominio.<sup>3</sup> Al principio, dice, "yo no pensaba que era el mismo sistema el que ha tratado de aislarnos, como barreras de indios y ladinos. . . y yo me confundí más en ese tiempo" (145),

pero luego ve "[t]odas las barreras que el mismo régimen alimenta cada vez más" (171), y finalmente constata que "[l]a separación de indios y ladinos es lo que ha contribuido en Guatemala a la situación que vivimos" (193).

De la misma manera, cuando Rigoberta va tomando conciencia de la problemática de la mujer, con la ayuda de su madre llega a darse cuenta de que el machismo no es simplemente la opresión de las mujeres por parte de los hombres, sino un componente integral de todo un sistema de dominación (241). En consecuencia, las mujeres de su grupo deciden que

. . . es alimentar el machismo cuando se hace una organización sólo para mujeres, pues implicaría separar el trabajo de las mujeres del trabajo del hombre. Y hemos encontrado que cuando discutimos la problemática de la mujer, hay necesidad que el hombre esté presente para que también contribuya, opine cómo se va a hacer con esa problemática. Que aprendan también. Porque si no aprenden, no avanzan. . . Crear una organización para mujeres es darle una arma más al sistema que nos está oprimiendo. Eso no queremos (247).

En definitiva, Rigoberta y sus compañeras se dan cuenta de que cuando la diferencia —cualquiera que ésta sea— es vista como esencial e irreconciliable, los términos de la oposición binaria resultante se alimentan el uno al otro, reforzando así lo que teóricamente atacan. En otras palabras, dentro de su situación particular, esas mujeres siguen un camino paralelo al de deconstructivistas como Spivak, que nos invita "to undo the need for balanced equations, to see if each term in an opposition is not after all an accomplice of the other" (*Translator's Preface*, lix). Esta línea de pensamiento tiene importantes implicaciones políticas, ya que señala el peligro de que una lucha intransigente pueda convertirse en la "legitimación" de su propia represión, en un juego constante y trágico que no sólo fortalece al sistema, sino que constituye su epítome y definición.

Sin embargo, este cuestionamiento de las oposiciones binarias no implica la negación de la(s) diferencia(s). Las subordinaciones y opresiones detectadas en términos de la etnicidad, el género y la clase, ni se niegan, ni se intenta forzarlas a integrar armónicamente un nuevo punto de referencia unificado, aún más totalizante que los otros tres indicados previamente. Se trata, más bien, de situarlos

para que operen dentro de una dinámica de "interrupciones críticas" o "crisis productiva", que permita ir desplazando el énfasis de acuerdo con cada situación concreta, y sin perder de vista la problemática global.<sup>4</sup> Al superar la postura exclusivista del "o esto o aquello", las reivindicaciones propuestas en los tres análisis previos pueden seguir siendo consideradas como válidas, pero ya no pueden proponerse como explicaciones absolutas y normativas. Entonces, la diferencia ya no se nos muestra ni como "desviación", ni como barrera insuperable, sino que se convierte en un trampolín para la exploración y el cambio (Lorde 282).

En el proceso hacia la "conciencia" a la que refiere el título de su obra, Rigoberta Menchú va sensibilizándose gradualmente al indigenismo, el cristianismo, el marxismo y el feminismo. Al final, manifiesta su deseo de participar en la lucha política como indígena, como mujer, como campesina y como cristiana (147, 194). Para poder hacerlo, ve que es necesario, por un lado, tomar en consideración las diferencias relacionadas con la etnia, el género y la clase social (53, 245, 221-22, ...), pero por el otro, y simultáneamente, "borrar las barreras que existen. De etnias, de indios y ladinos, de lenguas, de mujer y hombre, de intelectual y no intelectual" (248). En *Me llamo Rigoberta Menchú*, por tanto, ningún valor o análisis es absoluto o exclusivo, sino que está siempre abierto a la consideración y el matiz. Es una *praxis* inclusiva que se podría asociar al "third wave feminism" y a algunos aspectos del posmodernismo, pero que, en última instancia, es una respuesta a la desesperada situación específica de los nativos en Guatemala, y, como tal, va más allá de las "Western assumptions" y de "a nostalgia for lost origins" que mencionábamos al principio. Aunque Rigoberta y sus compañeras valoran y se esfuerzan por preservar sus raíces étnicas, rompen su aislamiento y transgreden ciertas costumbres ancestrales de los quiché cuando lo consideran necesario o apropiado. Están tan decididas a participar con los hombres en la lucha política común, como comprometidas a no olvidar la problemática específica de las mujeres. Su lucha contra la opresión económica incluye el aprendizaje de la lengua del opresor, así como el recurso a los medios de comunicación capitalistas para dar a conocer su mensaje y objetivos. Y, si bien son conscientes de que la religión organizada forma parte del sistema opresivo, no dudan en integrar la inspiración cristiana en su lucha contra ese mismo sistema. *Me llamo Rigoberta Menchú* es, en definitiva, tanto un testimonio como una (auto)exploración. Y

como tal, permanece sin final, vivo, siempre abierto a cambios de perspectiva, a otras preguntas, a otras respuestas.

## V.

La propuesta de este punto de partida inclusivo no debe plantearse, sin embargo, como pábulo para evitar el resbaladizo terreno creado por la denominación "testimonios de mujeres latinoamericanas", en la que se incluye la obra de Menchú. Más bien, puede servir para adentrarse en él, alerta pero sin temor a las posibles tentaciones de reduccionismo y exclusivismo esencialistas a que podría dar base la especificación "de mujeres".

Conviene recordar, de entrada, que el texto de Menchú no es el iniciador de ese subgénero. Hay que remontarse, más bien, a 1975. La presencia de Domitila Barrios en la "Tribuna del Año Internacional de la Mujer", celebrada en México en dicho año, fue doblemente relevante. En sí mismo, el hecho de que una activista boliviana casada con un minero pudiera intervenir en unas sesiones organizadas por las Naciones Unidas resultaba esperanzador. Pero, además, su participación propició que Moema Viezzer concibiera la idea de reunirse con Domitila para recoger y editar el relato de sus experiencias. A "Si me permiten hablar..." *Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, publicado en 1976, le sucedieron, en un período de pocos años, obras de características lo suficientemente semejantes como para que la crítica comenzara a referirse a su conjunto con ese apelativo de "testimonios de mujeres latinoamericanas".<sup>5</sup>

No obstante, el caso concreto de *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* resulta especialmente relevante para analizar las cuestiones que tal denominación plantea, ya que, como hemos visto, en él confluyen factores étnicos y lingüísticos que problematizan adicionalmente los ya problemáticos elementos de género —literario y sexual— presentes en los demás "testimonios".

Para empezar, es necesario observar un precedente en los relatos antropológicos estudiados por Helen Carr. Se trata de un grupo de historias personales de nativos americanos inducidas, traducidas y editadas por antropólogos blancos en el período interbélico (Carr 132). El pretendido carácter "científico" de estos textos los separa, sin embargo, de los que nos ocupan. En éstos, la narradora y su comunidad ya no aparecen como objeto de un



estudio interpretador y clasificador, sino como sujeto en posesión de la palabra.

Aunque esta diferencia es patente, conviene, sin pretender negarla, examinar las posibles conexiones entre la actitud de los antropólogos estudiados por Carr y la de las "editoras" de los testimonios actuales. En el caso de *Me llamo Rigoberta Menchú* se da la coincidencia de que Elizabeth Burgos, la transcriptora, también es antropóloga. En el "Prólogo", Burgos expone su metodología: después de transcribir las cintas de sus conversaciones con Menchú (veinticinco horas en total, equivalentes a quinientas páginas dactilografiadas), estableció:

un fichero por temas: primero apunté los principales (padre, madre, educación e infancia); y después los que se repetían más a menudo (trabajo, relaciones con los ladinos y problemas de orden lingüístico). Todo ello con la intención de separarlos más tarde en capítulos. Muy pronto decidí dar al manuscrito forma de monólogo. . . Resolví, pues, suprimir todas mis preguntas (17-18).

El criterio de selección de los temas "principales" es, según se desprende del estudio de Carr, el habitual de los antropólogos al enfrentarse con mujeres nativas.<sup>6</sup> También, al haber sido eliminadas las preguntas de Burgos, los lectores nunca saben hasta qué punto Menchú fue guiada por ellas, ni tampoco si compartía el criterio de lo que es "principal". Aun así, los relatos antropológicos no pueden equipararse a textos como el de Burgos, ya que, mientras aquéllos estaban "structured, consciously or unconsciously, to serve particular 'white' purposes, and to give credence to particular 'white' views" (Carr 132), éstos, a través de un testimonio denunciador que invoca la solidaridad, incitan a su audiencia "blanca" —del autodenominado "Primer Mundo"— a cuestionar sus propios valores y prácticas.

También resulta pertinente recordar que —a diferencia de los antropólogos aludidos— Burgos no tuvo que traducir.<sup>7</sup> Menchú aprendió el castellano a los veinte años con un propósito específicamente político (Menchú 182), del que la publicación de su libro forma parte. Este aprendizaje no deja de ser problemático desde el punto de vista étnico, ya que, como hemos visto, Menchú expresa repetidamente que su comunidad —los indios quiché— lo considera un gran peligro de "ladinización", es decir, de

contaminación con la cultura blanca/mestiza.<sup>8</sup> Si, por un lado, el uso del castellano debilita a Menchú en cuanto sujeto colonizado (Sommer 128), por el otro, fortalece su mensaje. En Rigoberta, el castellano se constituye plenamente como *discurso*, entendiendo, con Foucault, que "[d]iscourses are tactical elements or blocks operating in the field of force relations" (*History of Sexuality*, 101-02). El lenguaje, entonces, es parte de una estrategia de lucha, es un arma, "a verbo-ballistic mechanism" (Foucault, *I Pierre*, 203).

La lucha de Rigoberta, como la de Domitila y la de las otras mujeres que testimonian, no es un conflicto individual, sino una reivindicación colectiva. Aquí radica, según Doris Sommer, la principal diferencia que separa estos testimonios de las autobiografías tradicionales, que insisten precisamente en la singularidad de la protagonista (107-11, 130). Estamos, pues, ante un género literario distinto: el testimonio o narración testimonial. Beatriz González Stephan dice de él que:

se corresponde con sujetos sociales o bien de extracción popular (voces que la historia oficial considera intrascendentes), o bien política y socialmente disidentes (guerrilleros, torturados, presos, delincuentes). La figura que habla/enuncia no es un/una artífice de la palabra. No es un/una escritor/a de oficio (88).

Por su parte, Margarita Fernández Olmo opina que su rasgo principal es "la revelación por parte de un testigo con un propósito documental" (71). Dos aspectos caracterizan, por tanto, al género: la posición social ex-céntrica del sujeto testimoniante, y el carácter referencial de la narración. El primero de estos elementos confiere a los textos una especial vulnerabilidad, que se procura contrarrestar poniendo un gran énfasis en el segundo. La legitimidad —y, más aún, la efectividad— del testimonio depende, por consiguiente, de que los lectores queden convencidos de que es *verdad* lo que están leyendo.

En una cultura como la nuestra, que se precia de escéptica, las declaraciones de veracidad tienden a ser consideradas pretenciosas, cuando no sospechosas.<sup>9</sup> La crítica literaria postestructuralista ha provisto de base teórica a este radical cuestionamiento. Sus juicios pueden ser válidos cuando se aplican a la novela y la autobiografía, pero su valor es más relativo en lo que respecta a los testimonios de mujeres latinoamericanas. En éstos,

los recursos son sólo secundariamente literarios, ya que forman parte de una lucha supradiscursiva:

Es una lucha —dice Rigoberta— que ni el régimen ni el imperialismo pueden detener porque es una lucha de hambre, de miseria. Ni el régimen ni el imperialismo pueden decir, no tengan hambre, mientras que todos estamos muriendo de hambre (160).

No se trata sólo de palabras, sino también de urgentes “contra-palabras” (Zabala 245).<sup>10</sup> Estoy de acuerdo con Sommer cuando afirma que “[t]o doubt referentiality in testimonials would be an irresponsible luxury, given the urgency of the call to action” (120). Aún más, pienso que esa duda enmascararía un mecanismo de defensa y constituiría una legitimación tácita del *status quo*. Porque los testimonios de mujeres latinoamericanas no sólo cuestionan la estabilidad y coherencia de los géneros literarios, sino la estructura misma de nuestra sociedad. Al presentar esta estructura en un contexto extremo en el que su lógica ha sido llevada a su límite más crudo, estos testimonios presentan un desafío directo a los lectores y lectoras. “Ustedes —dice Rigoberta— son los indicados de pensar por qué pasa esto” (93). “Esto” es la situación en que se encuentra su comunidad, y quienes leen su testimonio son invitados a participar en la reflexión sobre las causas de tales condiciones. Si aceptan tal invitación, tendrán que desmitificar la realidad cotidiana de sus propias naciones, reconociendo en ella, primero, muchas de las causas de esa situación, y segundo, reproducciones —más o menos miniaturizadas— de la misma estructura de subordinación y opresión económico-racial-sexual que denuncia el testimonio. No se trata, por tanto, de suspender el sentido crítico y aceptar la narración como una mimesis pura; más bien, los testimonios nos piden que ese sentido crítico no lo apliquemos solamente a sus propias estrategias textuales, sino a la estructura social que las hace urgentemente necesarias. De lo contrario, juzgar los testimonios desde criterios primordialmente “literarios” es participar en un simulacro que llama expresión a lo que es, en realidad, represión.<sup>11</sup> En otras palabras, magnificar estas narraciones en cuanto “arte” puede servir, de hecho, para silenciar las voces que las crean.

Plantearnos el significado de estas voces tiene repercusiones no sólo en lo que respecta al género literario, sino también al sexual.

Inmediatamente surge la cuestión del esencialismo. Como ya hemos señalado, en *Me llamo Rigoberta Menchú* se nos presenta una comunidad con claras asimetrías de conducta basadas en el género. Los comportamientos están explícitamente definidos, otorgando preponderancia a lo masculino. Rigoberta dice, por ejemplo:

El caso de los hombres, son menos privados en muchas cosas. Quizá no es machismo, sino que es algo que los hombres, por ejemplo, no les pasaría nada de lo que le pasaría a una mujer cuando tenga relación con un hombre (110).

Hasta aquí, por tanto, parece dar la razón a la ya clásica afirmación freudiana de que “la anatomía es destino”. Sin embargo, el hecho biológico de que sea la mujer la que puede quedar embarazada resulta totalmente insuficiente para explicar todos los contrastes genéricos en la comunidad quiché. Para empezar, conviene recordar que sus miembros conocen las hierbas anticonceptivas (86, 236), y que, además, ponen un gran énfasis positivo en el nacimiento de nuevos bebés (84-87, 102, ...). El problema, por tanto, no es realmente que la mujer pueda quedar embarazada, sino más bien, que al hacerlo fuera del matrimonio, rompa una cierta ordenación social. En otras palabras, lo que determina la desigualdad de comportamientos no es primordialmente la biología, sino el deseo de perpetuar una estructura social patrilineal y patriarcal.<sup>12</sup>

Que esta estructura no es “natural” sino un fenómeno histórico ha sido convincentemente documentado por antropólogos, feministas y antropólogos feministas.<sup>13</sup> Esto implica que la vigencia de esa estructura depende de mecanismos culturales de inculcación. En el caso de la comunidad quiché, estos mecanismos tienen manifestaciones muy concretas: el nacimiento de un niño se celebra con una ceremonia especial, los niños son mejor alimentados que las niñas, éstas se ven sujetas a una existencia mucho más hogareña con el fin de preservar su virginidad hasta el momento del matrimonio, de las mujeres casadas se espera que tengan mucha descendencia y que se ocupen de las labores domésticas además de trabajar fuera del hogar, etc., ...

Reconocer que la definición sexual —el género— no es sólo una cuestión biológica sino primordialmente cultural no invalida, sin embargo, la especificación “de mujeres” con que se designa a los testimonios. Al mostrar la arbitrariedad de las razones utilizadas

para silenciar durante siglos las voces de las mujeres, ese reconocimiento plantea la urgente necesidad de escucharlas con atención.<sup>14</sup> Al mismo tiempo, ese reconocimiento señala que la categoría "mujeres" no es absoluta ni estable, ya que abarca diferencias históricas y geográficas, así como las derivadas de factores raciales, étnicos, religiosos, de clase social y de preferencia sexual. Diferencias que, a su vez, tampoco son rígidas ni definitivas.

Desde esta perspectiva —no esencialista y, simultáneamente, respetuosa de las diferencias— la denominación "testimonios de mujeres" resulta válida pero no suficientemente precisa. Los testimonios que nos ocupan están configurados por más elementos que la experiencia de las testimoniantes "como mujeres". En la "Tribuna del Año Internacional de la Mujer", Domitila Barrios le preguntó a la delegada mexicana, que había llegado a la sesión esmeradamente pintada y peinada, y en automóvil con chófer:

Ahora, señora, dígame: ¿tiene usted algo semejante a mi situación? . . . Entonces, ¿de qué igualdad vamos a hablar entre nosotras? . . . Nosotras no podemos, en este momento, ser iguales, aun como mujeres, ¿no le parece?" (*Si me permiten* 225).

Rigoberta Menchú se plantea esta cuestión cuando la mujer —rica y blanca— a la que sirve de criada la trata peor que al perro (119-27), y, más adelante, llega a una conclusión similar a la de Domitila (245). Se podría decir, entonces, que se trata de testimonios de mujeres de la clase trabajadora, pero tampoco esto resultaría suficiente. La ubicación de las testimoniantes en países del denominado Tercer Mundo conlleva una conexión entre el imperialismo y la explotación económica que sufren. Este factor distancia considerablemente su situación —y su lucha consiguiente— de la que sufren las clases bajas en los estados del "Primer Mundo". Por otra parte, existen elementos raciales, étnicos, religiosos y sexuales que afectan de maneras y en grados diferentes a las mujeres que testimonian. En definitiva, el rasgo común que más inclusivamente define a los testimonios es el estado de marginación que sufren sus narradoras, ya que todas ellas pertenecen al "the group of people who, through systematized oppression, can be made to feel surplus, to occupy the space of the dehumanized inferior" (Lorde 281).

A este respecto, los estudios de Foucault sobre los mecanismos de exclusión social son muy significativos, ya que en ellos se suele

formular perspicazmente lo que, aunque obvio, raramente se discute. Por ejemplo: "Since the population is nothing more than what the state takes care of for its own sake, of course, the state is entitled to slaughter it, if necessary" (*Political Technology* 160). Como para el Estado nunca es necesario sacrificar a toda la población, surgen ciertos mecanismos de selección acordes a cada situación. En los períodos abiertamente bélicos, estos mecanismos tienden a ser más manifiestos, pero en épocas de "paz" aparecen enmascarados por discursos jurídicos o parajurídicos —ley y orden, seguridad ciudadana, moralidad pública...— o son naturalizados hasta el punto de hacerlos prácticamente invisibles. Lo que permanece, aunque con distintos grados de intensidad, es la práctica de externalizar y proyectar todo lo indeseable en un grupo específico: los enemigos, los criminales, los subversivos, los homosexuales, los comunistas, los negros, los moros, los indios . . . De esta forma, se legitima o se naturaliza su conversión en -objeto sacrificial-, en chivo expiatorio, en *pharmakos*.<sup>15</sup>

Esta transferencia simbólica de los "males" colectivos a un número restringido de individuos no es un fenómeno incidental de la estructura social, sino, más bien, uno de los requisitos indispensables para su funcionamiento. Pero esta estructura no es simplemente impuesta desde las instancias de poder, sino que se mantiene gracias a la complicidad de la generalidad de la población. De la misma forma que, en el ámbito psíquico, las partes que resultan inaceptables para el ego son arrojadas al inconsciente, lo que resulta inconveniente en el ámbito social se traspaasa a la figura del *pharmakos*. En ambos casos, las partes internas que resultan molestas no son reconocidas como propias, y se proyectan hacia el exterior. Lo que en realidad está "dentro" es visto —y castigado— "fuera".

Reconociendo esta estructura, Julia Kristeva se pregunta:

If the social contract, far from being that of equal men, is based on an essentially sacrificial relationship of separation and articulation of differences which in this way produces communicable meaning, what is our [—women's—] place in this order of sacrifice and/or of language? (*Women's Time* 451).

Y aunque Kristeva no se plantea en ese artículo la existencia de los testimonios, su respuesta es de particular pertinencia a la problemática presente en éstos:

... women are today affirming ... that they are forced to experience this sacrificial contract against their will. Based on this, they are attempting a revolt which they see as a resurrection but which society as a whole understands as murder. This attempt can lead us to a not less and sometimes more deadly violence. Or to cultural innovation. Probably to both at once. But that is precisely where the stakes are, and they are of epochal significance (452).

Como en la rebelión que Kristeva observa, en la lucha colectiva presentada en los testimonios el objetivo no es la integración, sino la innovación. Los grupos oprimidos no sólo están tratando de superar la opresión que ellos mismos sufren, sino de cambiar la estructura que necesita opresión para seguir existiendo. Por consiguiente, no se trata solamente de acceder al poder, sino de cambiar el fundamento mismo de éste. La lucha de la comunidad de Menchú ofrece una muestra evidente de este proyecto. En esa lucha, que se integra en el marco de lo que ha venido a denominarse "Teología de la liberación", los objetivos políticos son inseparables de los espirituales, y una de las fuentes de inspiración la proporciona una lectura de la Biblia que pone el énfasis en las implicaciones prácticas de su mensaje de amor y justicia.

Además de esbozar la naturaleza de un conflicto social que tiene muchos puntos en común con el que presentan los testimonios, el comentario de Kristeva es particularmente sugerente porque establece una relación concreta entre esa revuelta y las *mujeres contemporáneas*. La especificación temporal no es trivial, ya que proporciona una dimensión que clarifica en gran medida las preguntas que han surgido en este estudio. Al principio, señalé los relatos antropológicos de vidas de nativos como el antecedente principal de los testimonios de mujeres latinoamericanas. Como vimos, los antropólogos que elaboraron aquellos relatos se limitaban a las cuestiones familiares y relacionadas con la maternidad cuando el *objeto* de su estudio eran las mujeres indígenas. La ausencia de preguntas referentes a los asuntos públicos era una consecuencia de "the assumption that men were representative of their cultural group in a way women could not be" (Carr 135). En los testimonios, por el contrario, las mujeres son las portavoces de la comunidad.

¿Qué ha sucedido entre el período interbélico —la época de los relatos antropológicos— y el momento de la proliferación de

los testimonios? ¿Qué ha hecho posible que, por una parte, algunas mujeres asuman la voz colectiva de los oprimidos, y, por otra, que empiecen a ser atendidas como tales? Creo que estas preguntas no pueden responderse con coherencia si no se tiene en consideración el avance y el fortalecimiento del (los) feminismo(s), y con ello, de la toma de conciencia de las mujeres de pertenecer a un grupo subordinado y, en gran medida, silenciado. Esto ha propiciado la reflexión sobre los diferentes mecanismos de opresión y la relación entre ellos, de forma que, paralelamente, las cuestiones feministas se han convertido en un criterio indispensable para cualquier tipo de consideración emancipatoria o crítica de los sistemas vigentes. No sorprende, entonces, que ciertos objetivos feministas aparezcan a menudo identificados con programas de cambio radical a todos los niveles. Gerda Lerner resume esta postura al afirmar que:

to step outside of patriarchal thought means: Being skeptical toward every known system of thought; being critical of all assumptions, ordering values and definitions; [y así,] [a] feminist world-view will enable women and men ... at last to build a world free of dominance and hierarchy, a world that is truly human (228, 229).

Aunque es preciso tener siempre en cuenta que una postura no se convierte en liberadora simplemente porque aspire a serlo (Jones 362), el potencial de esa cosmovisión feminista como *praxis* contra la opresión general no puede ser desestimado. El estudio de la sucesión de conflictos que configura la Historia occidental inclina a pensar que esa Historia es la consecuencia de una racionalidad agonística que identifica lo diferente como contrario. En *The Creation of Patriarchy*, Lerner observa que:

The gender-defined role of warrior led men to acquire power over men and women of conquered tribes. Such war-induced conquest usually occurred over people already differentiated from the victors by race, ethnicity, or simple tribal difference. In its ultimate origin, "difference" as a distinguishing mark between the conquered and the conquerors was based on the first clearly observable difference, that between the sexes (214).



De todo ello no resulta aventurado concluir que el feminismo se convierte en una de las *praxis* subversivas por excelencia cuando cuestiona la oposición binaria considerada más "natural", mostrando que sus términos —hombre/mujer— no están separados por una diferencia tan absoluta y jerarquizable como se había pretendido. Al descubrir los mecanismos de definición sexual en la base de las estrategias de dominación, el feminismo puede poner en cuestión toda una estructura social basada en la subordinación, revelando que "[m]ientras la lucha de sexos sea una lucha de poderes, la lucha de poderes seguirá legitimándose en la falsa naturalidad de una lucha de sexos" (Moraza 124-25).

A este respecto, los testimonios de mujeres latinoamericanas resultan altamente significativos. Estas mujeres no plantean el feminismo como un movimiento contra o ajeno a los hombres, encaminado a usurpar de éstos la posición central en la estructura social. Más bien, su feminismo aparece como factor integral de una lucha liberadora que cuestiona todos los mecanismos mediante los cuales unos seres humanos explotan, discriminan y subordinan a otros. A pesar de sus diferencias, lo que las mujeres testimoniantes comparten con muchas y muchos feministas de los países desarrollados es el cuestionamiento radical de un sistema social basado en la existencia de *pharmakoi*, i.e., en el "sacrificio" o exclusión de determinados individuos y grupos. La conciencia de las mujeres testimoniantes proviene directamente de su pertenencia por partida múltiple a estos grupos. La humanidad de sus voces, de haber sabido transformar esa pertenencia en una reflexión sobre los problemas generales, evitando así la conversión de su *praxis* en una desesperada lucha revanchista o arribista. Rigoberta Menchú expone este proceso, y el proyecto consiguiente, con claridad:

Sea una mujer obrera, o una mujer campesina o una profesora, tiene duras experiencias. La misma situación nos ha llevado a hacer todas esas cosas. Y no lo hacemos porque ambicionamos un poder, sino para que quede algo para los seres humanos (258).

## Notas

<sup>1</sup> En el Glosario que Burgos incluye al final de *Me llamo Rigoberta Menchú*, se define "ladino" como: "Actualmente, aquel guatemalteco que —cualquiera que sea su posición económica— rechaza individualmente o por herencia cultural los valores indígenas de origen Maya. El término ladino también implica mestizaje" (285). Menchú utiliza esa palabra para designar a todos los que no son indígenas.

<sup>2</sup> El texto de Wittig dice "straight society". En el contexto de este trabajo, he optado por "[our] society" ya que, de hecho, en nuestra sociedad los "valores" heterosexuales son inseparables de los del capitalismo patriarcal.

<sup>3</sup> Dice Rigoberta: "Yo . . . era indigenista, no indígena. Indigenista hasta en la sopa, yo defendía hasta lo último de mis antepasados. Pero, lo entendía en una forma no correcta, porque sólo nos entendemos cuando hablamos unos a otros" (192). Doris Sommer ha definido el término "indigenismo" como "a romanticization of pre-Hispanic cultures and a denunciation of the suffering caused in the name of Europeanization" (113).

<sup>4</sup> Cf. Gayatri Chakravorti Spivak en *The Post-Colonial Critic*: "Feminism is involved with both anti-sexist work and transformation of consciousness outside of the Marxist project, which is to make the worker his (or her) unwitting production of capitalism. And deconstruction which is the critical moment, the reminder of catachresis, the reminder of the politics of the open end, or of the politics of great-narrative, depending on what the moment asks for, the reminder of the fact that any really 'loving' political practice must fall prey to its own critique... it is not a matter of throwing away one and keeping the other but bringing the two to productive crisis. You see these examples where one is privileged so that all you have is division -people can't work together anyway; whereas, on the other side, what wins is precisely people pulling together" (111).

<sup>5</sup> Además de "*Si me permiten hablar*". . . , las obras más frecuentemente aludidas son *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (el testimonio de una mujer quiché transcrito, pulido y ordenado por Elizabeth Burgos), *El pueblo no sólo es testigo: La historia de Domíngua* (testimonio de una mujer puertorriqueña que presencié la matanza de Ponce, recogido y editado por Margaret Randall), *No me agarran viva: La mujer salvadoreña en lucha* (montaje de testimonios sobre una revolucionaria ajusticiada realizado por Claribel Alegría), y *Hasta no verte Jesús mío* (novela de Elena Poniatowska sobre la vida de Jesusa Palancares, participante activa en la Revolución Mexicana. Fue publicada en 1969, anticipándose, pues, a las demás obras mencionadas; pero, a diferencia de éstas, no se trata de un testimonio directo).

<sup>6</sup> Así, por ejemplo, algunos rasgos del comentario acerca de *The Autobiography of a Fox Indian Woman* (publicado por Truman Michelson en 1925) podrían aplicarse indirectamente a *Me llamo Rigoberta Menchú*: "The precision and detail with which the woman describes her training as a



girl, her introduction to puberty, the rites associated with childbirth and funerals would be superfluous . . . unless she had been specifically asked for such an account. What Michelson had here was unusual anthropological material, which he could proceed to publish" (Carr 138-39).

<sup>7</sup> A propósito de traducción, resulta lamentable que la realizada por Ann Wright (*I, Rigoberta Menchú. An Indian Woman in Guatemala*, 11th. ed. New York: Verso, 1992) desvirtúe en gran medida el texto original, no sólo a nivel lingüístico —a menudo parece que Menchú acaba de graduarse en Harvard— sino también al de contenido, diluyendo considerablemente la fuerza política y humana de Rigoberta.

<sup>8</sup> La connotación "infectada" de, por ejemplo, la palabra "negro" en el texto de Menchú atestigua la realidad de este peligro. Rigoberta se refiere a "tiempos muy negros" (21), "negros recuerdos" (48), "el terrateniente era un gran enemigo, negro, para mí" (148), y "la película negra que tuvimos con [la tortura de] mi hermanito" (206).

<sup>9</sup> Creo, sin embargo, que una investigación detallada de ese supuesto "escepticismo" mostraría que, en sus manifestaciones cotidianas, se trata más bien de un mecanismo que se aplica *selectivamente* sólo a los discursos que no interesa comprender o tener en cuenta.

<sup>10</sup> Iris Zabala menciona las "contra-palabras de Rigoberta Menchú [sic] desde Guatemala y de Winnie Mandela y Miriam Makeba desde Sur África. Estas últimas contra-palabras anti-hegemónicas abundan en el Tercer Mundo" (245). En el mismo artículo, afirma más adelante: "Estas contra-palabras, estos 'otros' invierten el discurso de las nuevas tecnologías que sustituyen los proyectos revolucionarios —los proyectos emancipadores— por el bien conservador de la sociedad industrial avanzada moderna que, en su desarrollo, ha cambiado el sujeto de la historia para legitimar el poder en nombre del cambio tecnológico" (248).

<sup>11</sup> Sobre las conexiones entre expresión y represión, ver el texto que la escultora M. Luisa Fernández escribió para el catálogo de su exposición *Burlas expresionistas*, en el que afirma, por ejemplo: "En realidad, la expresión no soluciona la represión, sino que precisamente la sublima al territorio de lo imaginario y de lo simbólico. La expresión convierte los deseos en fantasías, y confina la resolución del deseo al territorio del lenguaje" (19).

<sup>12</sup> Al referirnos a la estructura quiché, es necesario recordar que "[patriarchy] does not imply that women are either totally powerless or totally deprived of rights, influence, and resources" (Lerner 239).

<sup>13</sup> Véanse, por ejemplo, los estudios de Gerda Lerner y de Marvin Harris. Ambos coinciden al argumentar que la conducta y el pensamiento de los individuos están canalizados por condicionantes ecológicos y culturales, pero difieren en lo referente a la causa principal de la aparición del patriarcado. Según Harris, "all these sexual asymmetric institutions originated as a by-product of warfare and the male monopoly over military weaponry" (85-86). Lerner estima que no existe suficiente evidencia para

probar tal teoría, y se inclina a pensar que esas asimetrías derivaron *originalmente* de diferencias biológicas (41-42, 251). Pero añade: "I want to stress that my acceptance of a 'biological explanation' holds only for the earliest stages of human development and does not mean that a later sexual division of labor based on women's mothering is 'natural.' On the contrary, I will show that male dominance is a *historic* phenomenon in that it arose out of a biologically determined given situation and became a culturally created and enforced structure over time" (42).

<sup>14</sup> Como observa Lerner, "[t]he social cost of having excluded women from the human enterprise of constructing abstract thought has never been reckoned" (225).

<sup>15</sup> Con respecto a la figura del *pharmakos* como chivo expiatorio de la colectividad, véase especialmente *Plato's Pharmacy*, de Derrida (recogido en *Dissemination*); *Violence and the Sacred*, de Girard; y *Violence and Difference*, de Mackenna.

### Bibliografía

- Alegria, Claribel y D.J. Flakoll. *No me agarran viva: La mujer salvadoreña en lucha*. México: Serie Popular Era, 1993.
- Allen, Paula Gunn. *Kochinmenako in Academe: Three Approaches to Interpreting a Keres Indian Tale*. Warhol and Price Herndl. pp. 713-31.
- Barrios de Chungara, Domitila y Moema Viezzer. "Si me permiten hablar..." *Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*. México: Siglo XXI, 1976.
- Brodzki, Bella and Celeste Schenck, eds. *Life/lines. Theorizing Women's Autobiography*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.
- Carr, Helen. *In Other Words: Native American Women's Autobiography*. Brodzki and Schenck. pp. 131-53.
- Derrida, Jacques. *Dissemination*. Trans. Barbara Johnson. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Ferguson, Russell et al, eds. *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*. Cambridge, MA: MIT Press, 1990.
- Fernández, M. Luisa. Catálogo para su exposición de escultura *Burlas expresionistas*. Vitoria: Trayecto Galería, 1993.
- Fernández Olmo, Margarita. "El género testimonial: aproximaciones feministas" en *Revista/Review Interamericana* 11, 1981. pp. 69-75.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality. An Introduction*. Trans. Robert Hurley. New York: Vintage, 1973.
- \_\_\_\_\_. "Tales of Murder." *I, Pierre Rivière, having slaughtered my mother, my sister, and my brother*. Trans. Frank Jelinek. Ed. Michel Foucault. Lincoln: University of Nebraska Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. "The Political Technology of Individuals." *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Eds. Luther H. Martin et al. Amherst: University of Massachusetts, 1988. pp. 145-62.

- Girard, René. *La Violencia y lo Sagrado*. Trad. Joaquín González y Michelle Vuillemain. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1975.
- González Stephan, Beatriz. "Para comerte mejor': Cultura canibalesca y formas literarias alternativas", en *Casa de las Américas* 32, 1991. pp. 81-93.
- Harris, Marvin. *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures*. 1977. New York: Vintage, 1991.
- Jones, Ann Rosalind. *Writing the Body: Toward an Understanding of l'écriture féminine*. Warhol and Price Herndl. pp. 357-70.
- Kaplan, Cora. *Pandora's Box: Subjectivity, Class and Sexuality in Socialist Feminist Criticism*. Warhol and Price Herndl. pp. 857-77.
- Kristeva, Julia. "About Chinese Women." Trans. Seán Hand en *The Kristeva Reader*. Ed. Toril Moi. New York: Columbia University Press, 1986. pp. 139-59.
- \_\_\_\_\_. *Women's Time*. Warhol and Price Herndl. pp. 443-62.
- Lerner, Gerda. *The Creation of Patriarchy*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Lorde, Audre. *Age, Race, Class, and Sex: Women Redefining Difference*. Ferguson et al. 281-87.
- McKenna, Andrew J. *Violence and Difference. Girard, Derrida, and Deconstruction*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 1992.
- Menchú, Rigoberta, y Elizabeth Burgos. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. 1983. 9ª ed. México: Siglo XXI, 1993.
- Moraza, Juan Luis. *MA(non è)DONNA: Imágenes de creación, procreación y anticoncepción. Proyectos de restauración textual*. San Sebastián: Juan Luis Moraza, 1993.
- Poniatowska, Elena. *Hasta no verte Jesús mío*. México: Era, 1979.
- Randall, Margaret. *El pueblo no sólo es testigo: La historia de Dominga*. Río Piedras: Huracán, 1979.
- Sommer, Doris. "Not Just a Personal Story": *Women's Testimonios and the Plural Self*. Brodzki and Schenck. pp. 107-30.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*. Ed. Sarah Harasym. London: Routledge, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Three Women's Texts and a Critique of Imperialism*. Warhol and Price Herndl. pp. 798-814.
- \_\_\_\_\_. "Translator's Preface" en *Of Grammatology*. By Jacques Derrida. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976. ix-lxxxvii.
- Warhol, Robyn R., and Diane Price Herndl, eds. *Feminisms: An Anthology of Literary Theory and Criticism*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1991.
- Wittig, Monique. "The Straight Mind" en *Ferguson et al.* pp. 51-7.
- Zabala, Iris M. "Lo otro' de la posmodernidad: El feminismo dialógico" en *Journal of Interdisciplinary Literary Studies / Cuadernos Interdisciplinarios de Estudios Literarios* 2, 1990. pp. 237-52.

## Don Gil de las Calzas Verdes: Tirso y el prejuicio antiteatral en el siglo XVII

M<sup>a</sup> Eugenia Ramos  
Universidad Pontificia Comillas, Madrid

Si consideramos el activo y fuerte movimiento contra el teatro que se desarrolló a lo largo de los siglos XVI y XVII, y en el que las instancias religiosas tuvieron un papel protagonista, resulta sorprendente que una obra como *Don Gil de las Calzas Verdes*, de 1615, surgiera de la imaginación de un autor como Tirso de Molina, fraile mercedario cuyo verdadero nombre era Gabriel Téllez. La fecha de composición de *Don Gil* es muy significativa si la perspectiva de análisis adoptada es la de situar la escritura y composición de la comedia en el contexto del movimiento detractor-opositor al teatro. Específicamente, a lo largo del siglo XVII, la comedia fue objeto de sucesivas prohibiciones: Asimismo, es de señalar la promulgación de un extenso *corpus* legislativo, en forma de leyes, reglamentos de teatro y disposiciones, encaminado a controlar la práctica teatral y a corregir los "excesos" que motivaban, en gran parte, el cierre institucional u oficial de los corrales. La identidad social del autor, eclesiástico en el caso de Tirso, es igualmente de suma importancia puesto que el ataque al teatro desde posiciones moralizantes contiene especiales críticas y avisos sobre la asistencia de clérigos a los corrales, prohibiéndola tajantemente en todas las disposiciones legislativas de las que se tiene noticia. Nada se dice, no obstante, sobre la escritura de obras por parte de eclesiásticos. Aun así, y como declara Francisco Florit Durán, "cabe suponer, dada la dureza de las prohibiciones, que tampoco estaría bien considerado, en la mejor de las hipótesis, que un religioso escribiera comedias profanas" (133).

*Don Gil*<sup>1</sup> es la comedia epítome del tópico del "mundo al revés", tan castigado por los moralistas detractores, donde, aparentemente al menos, las coordenadas esenciales de la sociedad cristiana, monárquico-señorial de la época quedan seriamente debilitadas. Asimismo, el reclamo de la obra es la mujer vestida de