

## Aproximación al discurso de Rigoberta Menchú

Este trabajo penetra en el discurso de Rigoberta Menchú con el fin de demostrar que, aunque el texto está escrito en español, una lectura profunda nos permite visualizar la proyección de categorías culturales y de expresiones simbólicas propias de la cultura maya. El discurso de Rigoberta también refleja un esfuerzo conceptual en el que se retoman elementos culturales del mundo occidental y del milenario mundo maya, con el fin de elaborar un proyecto de futuro armónico para los seres humanos, la naturaleza y el Cosmos.

### Introducción

Para introducirse al discurso de Rigoberta Menchú es necesario aproximarse a su vida personal y a su práctica política, ya que es una mujer que se forjó en condiciones de privación y represión cotidiana, en su natal Guatemala. Pero Rigoberta representa también, o más que nada, una realidad colectiva: la del pueblo Quiché de donde es originaria y la de los 22 grupos étnicos guatemaltecos de origen maya, que constituyen más del 60% de la población nacional.

Nació en Chimel, municipio de Usulután, en el Departamento El Quiché, el 9 de enero de 1959. Fue trabajadora agrícola, catequista, empleada doméstica y, en 1979, se incorporó como dirigente del Comité de Unidad Campesina (CUC), donde aprendió a hablar español y participó en labores de organización sindical:

Nuestros objetivos eran exigir un salario justo a los terratenientes. Exigir que nos respeten como comunidades; que nos den los buenos tratos que merecemos como personas y no como cualquier animal; que respeten nuestra religión, nuestras cos-

♦ Es Jefa del Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades-UdeG. Doctorada en Estudios Latinoamericanos. UNAM.

En 1982, Rigoberta se incorporó al “Grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas” de la Organización de Naciones Unidas (ONU) donde participó con otros líderes indígenas en el seguimiento de la elaboración de la “Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas”, que considera como puntos fundamentales el derecho colectivo a la autodeterminación y al desarrollo.

La permanente búsqueda de paz para Guatemala y el mundo llevada adelante por Rigoberta, su participación constante en foros internacionales para promover los derechos de los pueblos indios, así como su trayectoria de lucha en su país, le valieron la nominación al Premio Nobel de la Paz 1992. Este premio fue producto de una batalla política de Rigoberta y de organizaciones e intelectuales indios que, ante las celebraciones de los 500 años del encuentro entre dos mundos, instrumentaron, a través de la campaña **500 años de resistencia indígena, negra y popular**, una serie de acciones para mostrar la verdadera cara de la colonización y las implicaciones que ésta seguía teniendo para los pueblos indios.

Rigoberta hablaba sólo la lengua Quiché hasta los 20 años. Su incorporación a la lucha campesina a través del CUC la llevó a aprender español y otras lenguas mayas. En el exilio, Menchú participó con otros compañeros guatemaltecos en la organización del Comité Guatemalteco de Unidad Patriótica (COGUP) donde desarrolló la lectura y la escritura.

Al descubrir y aprender la riqueza de otro idioma, llegué a entender que también es parte fundamental del conocimiento, aunque haya gente que diga: Ah, usted ya habla español, entonces ya no es indígena. He tenido un poco de disciplina. Hubo tiempo en que mi lectura fue de tres horas diarias, así conocí el Popol Vuh, El Chilam Balam y otros libros de historia. Y uno se empeña en América porque también el corazón y el ombligo de uno están enterrados aquí.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Entrevista de Ignacio Ramírez a Rigoberta Menchú en la sección “Cultura” de la revista *Proceso* 833, 19 de octubre de 1992, p. 49.

### Análisis del texto

El título del artículo de Rigoberta Menchú, “Nuestra América 500 años”, nos introduce desde un principio en el mundo indígena y particularmente en la cultura maya. “Nuestra América”, aunque en primera instancia nos recuerda la famosa frase de Martí, a la que seguramente Rigoberta tuvo acceso, nos remite más que nada al concepto del nosotros o de colectividad y al de pertenencia y legitimidad ya que, para la autora, los pueblos indígenas son los habitantes originales de esta tierra. Hay primero una referencia al pasado lejano, el del origen, el del **tiempo** original, pero también a un territorio, a un **espacio total** que es América. Luego se remite a los “500 años” que connotan la resistencia centenaria que han desarrollado los pueblos indios para sobrevivir a condiciones de opresión en un periodo determinado. Pero también 500 años nos conducen a una medida de tiempo desfavorable para los indios, que es la mitad de un ciclo: el milenio. 500 años es la mitad oculta, clandestina, explotada, reprimida, de la palabra negada.<sup>6</sup>

En el título del texto, Rigoberta delimita un tiempo y un espacio, crea América de nuevo y, desde el pasado, busca la renovación del mundo en el presente. Pero también, al volver al origen, se apropia en el pasado de la palabra América, la resemantiza. Como el chamán cuando va a comenzar un ritual de curación, Menchú se sitúa en el centro del tiempo y el espacio y, desde esa zona liminal, se convierte en intermedia-ria entre un mundo y otro, entre una cultura y otra.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Este texto fue publicado en *El Día Latinoamericano* del lunes 20 de abril de 1992.

<sup>6</sup> Sobre la concepción del tiempo maya, ver el texto de Miguel León Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, 1986 y el artículo de Antonio García de León “La vuelta del Katún. Chiapas: a veinte años del primer Congreso Indígena”, publicado en la revista *Chiapas*, México, UNAM, 1995.

<sup>7</sup> Edmund Leach en su texto *Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, España 1978, desarrolla el concepto de zona liminal que es un área sagrada en donde se inicia la actividad ritual. En esa zona liminal, el chamán

En ese tiempo de larga y corta duración y en un espacio total que se llama América, Rigoberta nos dice que “ha ido **apareciendo** cada vez más **clara** la lucha común”, y en ese sentido nos proyecta la imagen del sol que sale poco a poco del mundo de abajo, pero también la de los pueblos indios que emergen paulatinamente del mundo de opresión y explotación, del mundo oculto y clandestino, del mundo de abajo en el que han vivido. Hay una asimilación del hombre a la naturaleza, al cosmos, a partir de la comparación de la situación de los pueblos indios con el ciclo del sol que, después de estar oculto en la oscuridad, aparece y da claridad al mundo, pero también nace de nuevo y, en ese sentido, nos remite también al origen del mundo estampado en el Popol Vuh en el que fue necesaria una serie de intentos para que el Dios padre-madre hiciera a los hombres verdaderos y sólo entonces se dio el amanecer, la salida del sol.<sup>10</sup> Pero esa claridad que van alcanzando los pueblos indios no es producto de un ciclo natural o inminente, ni es la obra de dioses, sino de la **lucha común** o colectiva de los pueblos indígenas. No llega por arte de magia.

Desde la perspectiva cultural maya, la lucha común nos remite también a la movilidad y a la acción, opuesta a la inmovilidad y a la calma a la que se refiere el Popol Vuh al hablarnos del origen del mundo cuando todo estaba en tinieblas y fue necesaria la palabra y la acción de los dioses para forjar a los hombres verdaderos e iluminar el mundo. Al agregar a la lucha común el “que **tenemos** los pueblos indígenas de nuestra América”, Rigoberta se asume como parte de esa colectividad y de esa lucha que los va a acercar a la claridad y a alejar de la oscuridad. Pero también, al utilizar el concepto de “pueblos indígenas”, busca legitimarlos como dueños originarios del territorio América.

<sup>10</sup> Ver el Popol Vuh o Libro del Consejo en *Las literaturas indígenas*, México, PROMEXA, 1985, pp. 325-424.

Al negro de las cenizas, Menchú le opone el verde de la milpa, a los restos y a la muerte le opone una patria **sana** y de **vida**. A un mundo devastado y enfermo le opone el verde de la milpa y la esperanza que se levanta poco a poco para lograr la salud y darle vida a la patria. Para florecer. Pero la contradicción entre los opuestos cenizas-milpa sólo puede ser salvada con la **construcción** que hagan indígenas y mestizos para lograr el equilibrio y la salud del mundo. Rigoberta proyecta una visión del mundo en donde hay una estrecha relación naturaleza-sociedad y donde una y otra son asimiladas en la búsqueda de la armonía total. Su metáfora “la milpa de la esperanza” nos ubica en su origen maya, pues en esa cultura el cultivo del maíz es el centro de la vida comunitaria y en torno a él se dan las principales manifestaciones culturales.

Al referirse a las cenizas y restos en oposición al verde de la milpa, nos está remitiendo al ciclo agrícola que implica muerte y vida, porque después de la quema de la milpa (muerte) viene la siembra y el crecimiento del maíz (resurrección). Eckart Boege, al analizar la cultura del maíz de los mazatecos, señala que “los periodos y ritmos del maíz se acoplan a los de la naturaleza y éstos a lo imaginario” y, a través del ritual, se establece una alianza con lo sagrado para que pueda “...cumplirse el ciclo muerte-vida y vida-muerte: cuando se destruye la vegetación y se siembra encima de lo que se destruyó, o se cosecha de una planta que se muere”. En el ritual del ciclo agrícola, quienes entablan relación con lo sagrado son los hombres de conocimiento y los ancianos, que al realizar la ceremonia a decir de Boege, “...no sólo realizan un acto en relación con la naturaleza, sino que se renuevan implícitamente su legitimidad y poder”.<sup>12</sup>

En este caso, quien asume el ritual a través del discurso es Rigoberta, pero no en una comunidad determinada frente a

12 Eckart Boege. *Los mazatecos ante la nación*, México, Siglo XXI, 1998.

A partir de la metáfora “la milpa de la esperanza”, también encontramos el manejo de las oposiciones a través de los colores del abajo (negro) con el centro (verde), y la dualidad se convierte en tripartita mediante el uso velado que hace Rigoberta del color rojo, simbolizado en “vida” y “sana”, que también nos remite al corazón y al arriba.<sup>16</sup> A través de los elementos simbólicos anteriores, nuestra autora, situada en el límite, busca establecer un puente, un cruce en el espacio y el tiempo para abrir un nuevo ciclo y lograr el equilibrio. El simbolismo de los tres colores también nos revela una estrategia política que implica salir del mundo de abajo (negro) mediante la intermediación o construcción colectiva a través del centro (verde), para llegar al arriba o al poder (rojo).<sup>17</sup>

El desplazamiento que hace Rigoberta en el tiempo y el espacio se complementa con la unidad que busca con otras razas, grupos y sectores sociales e incluso con

“...hermanos de otro mundo –del que llaman Primer Mundo– que se han resistido a identificarse con una historia de opresión y se han comprometido con un futuro distinto para nuestros pueblos”.

Rigoberta emerge desde el mundo maya y lanza sus valores comunitarios para contribuir a la unidad y a la hermandad de todos los oprimidos y marginados del mundo sin excluir a los “hermanos” del Primer Mundo, siempre y cuando asuman un compromiso con los pueblos indios. Lo que le hace valorarlos y la identifica con ellos es la **resistencia** que han tenido ante la opresión.

<sup>16</sup> Gaspar Pedro González, de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, en su ponencia “Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra”, presentada en el XX Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) en marzo de 1997, señala que la deidad Kaq o Kawak significa rojo, color con el que se identifica el oriente por donde sale el sol, y que también simboliza la vida y la sanidad.

<sup>17</sup> El dualismo del color que se vuelve tripartito se puede encontrar en el análisis que Victor Turner hace en el capítulo “La clasificación de los colores en el ritual Ndembu”, en *La selva de los símbolos*, Madrid, España, Siglo XXI, 1980.

diales, se sigue sintiendo parte del nosotros o miembro de una colectividad, de una comunidad. Parte de un **pasado** de resistencia y de luchas para situarse en el hoy o en el **presente**, en el que está a punto de finalizar un ciclo, el siglo XX, que sólo será más favorable en el **futuro** en la medida en que los pueblos indígenas logren concentrarse y organizarse con base en demandas comunes.

Los pueblos indios, para Rigoberta, a pesar de haber estado sometidos a la **destrucción**, están dispuestos al **sacrificio** para **ofrendar** "...lo más rico de nosotros mismos a la **construcción** de la democracia, de la paz y de la justicia en nuestros países". Al estar dispuestos a sacrificarse para ofrendar lo mejor de ellos a la construcción de un mundo mejor, vemos en el discurso de Rigoberta la proyección de una visión de lo sagrado y de un sentido comunitario que implica valores en los que se ofrece -en una relación de reciprocidad- lo mejor que tienen los pueblos indígenas para contribuir al bien de todos. Esto nos recuerda la frase de los zapatistas chiapanecos, que señalan en un comunicado: "Aquí estamos nosotros, los muertos de siempre, murieron otra vez, pero ahora para vivir".<sup>19</sup>

Para restaurar el equilibrio es necesario ofrendar algo, y esto nos remite a las relaciones de reciprocidad del hombre con la naturaleza y entre los mismos hombres, que se dan en los pueblos indios. Para enfrentar una situación desfavorable como sequía o inundación, señala Boege que

hay que renovar la alianza con la naturaleza mediante un intercambio simbólico. Este intercambio se da en forma de don, sacrificio o pago. El don en su forma extrema -el sacrificio- tiene entonces la función de dar algo muypreciado, incluso la vida, para que el colectivo pueda sobrevivir.<sup>20</sup>

19 EZLN, *Documentos y comunicados*, México, ERA, 1994, p. 72.

20 Eckart Boege, Op. Cit., p. 128.

Implica igualmente la resistencia centenaria de los pueblos indios que ante la colonización y la explotación se empeñaron en seguir viviendo a pesar de que la muerte se volvió algo cotidiano para ellos. Este sentido de morir para que otros vivan, que también está presente en el discurso del zapatismo chiapaneco, se manifiesta en el ritual de casamiento que se hace en las comunidades quichés y tiene que ver de nuevo con el ciclo muerte-vida. La promesa de la pareja es:

Entre los dos trataremos de dejar dos, tres semillas que sigan reproduciendo la de nuestros antepasados. Aunque nuestros hijos se mueran antes de tiempo, pero quedarán siempre algunos para seguir viviendo.<sup>23</sup>

La búsqueda de unidad en la diversidad, el sentido de comunidad y la estrecha relación que Rigoberta proyecta entre religiosidad y política no le impide cuestionar las implicaciones de 500 años de explotación y evangelización para los pueblos indios:

Los indígenas de hoy no podemos festejar la destrucción ni el sometimiento de nuestros antepasados; tampoco 500 años de "evangelización" llevada a cabo con la espada, salvo honrosos y conocidos casos... No podemos considerar la invasión europea simplemente como un **encuentro de dos mundos**. Esto fue el inicio del colonialismo, y posteriormente la imposición de un sistema de explotación y expoliación, que hasta el día de hoy seguimos viviendo.

Para Menchú, la colonización implicó la destrucción y el sometimiento de sus antepasados y por eso no puede ser un encuentro –porque un verdadero encuentro lleva al equilibrio y a la interacción armónica entre las partes y el todo– sino el inicio de un desequilibrio en el que unos se impusieron y otros

<sup>23</sup> En el texto *Me llamo Rigoberta Menchú...*, Op. Cit., p. 96.

oscuridad y la luz. La oscuridad representa el mundo inferior o de abajo y la luz el mundo superior o de arriba. La luz es creación y a toda creación le precede la oscuridad.<sup>24</sup>

Pero ese tiempo favorable y luminoso de nuevo no es un tiempo inminente, sino permeado por la acción y la lucha de los indígenas que deben ser sujetos de su propio destino y contribuir y aportar a la humanidad su riqueza milenaria. Debe ser un “proceso de autodescubrimiento”. Así como el sol tarda un tiempo determinado para salir de la oscuridad y sube poco a poco desde el inframundo para llegar hasta arriba, los pueblos indios a través de la lucha, de la acción, suben a la luz y al mismo tiempo iluminan el mundo en un proceso de transformación de las sociedades, pero también se iluminan a sí mismos para potenciar sus culturas. Ascenden poco a poco las capas hacia el cielo, a las que se llega a través de escalones desde el mundo de abajo que, en este caso nos remite también a la opresión y subordinación.<sup>25</sup> Rigoberta, a lo fragmentario o lo que “hace 500 años se **cercenó**” o mutiló, le opone la totalidad o la “lucha integral” y el aporte al “conjunto de la humanidad” de los pueblos indígenas.

En ese proceso por ganar espacios, y en continuidad con la lucha de sus antepasados, Rigoberta señala como principal demanda el derecho a que sea escuchada “nuestra **voz** como pueblos”, tanto en foros internacionales como en las propias sociedades. “Queremos poner fin a 500 años de **silencio**”. El derecho a la palabra o a la luz, principal arma de la cultura maya para transmitir su pensamiento a través de la tradición oral, opuesta al silencio obligado de 500 años de opresión, de oscuridad, de estar en el mundo de abajo, es lo primero que reivindica Rigoberta y es lo que, desde su perspectiva

24 Sobre la concepción maya de la oscuridad y la luz, sustentada en la dualidad, es interesante remitirse al Popol Vuh o libro sagrado de los mayas, una de cuyas traducciones fue hecha por el mayista guatemalteco Adrián Recinos y publicado en México por PROMEXSA, 1985.

25 En el libro *Historia y religión de los mayas*, Op. Cit., p. 243.

Pero la defensa de la tierra también es, para Menchú, “luchar por trabajarlas y tener con qué trabajarlas, para que florezcan y renueven nuestros campos”. La tierra no sólo es memoria o identidad, también es sustento y equilibrio, es trabajo y es vida. Si los pueblos indios trabajan la tierra, contribuyen a la conservación y defensa de la naturaleza. La visión que proyecta Rigoberta es, como ella misma lo señala, “integral y universal” y la opone a la fragmentación actual:

Por eso, la destrucción por los bombardeos de un pedacito de mi tierra maya, allá en el Quiché de Guatemala, debe ser una herida en la faz de Suecia, España o Japón. Como la destrucción de un niño en las calles del Brasil es un dolor que debe recorrer por nuestras ciudades y pueblos.

La búsqueda del equilibrio de la naturaleza que plantea Rigoberta coincide con las demandas ecologistas y es retomada de la visión maya de respeto a la naturaleza, pero plantea también la necesidad de transformar las relaciones sociales. La madre tierra para Rigoberta es una sola y tiene vida, por lo tanto, si la lastiman en algún lado, afectan su salud y su equilibrio, lo mismo que a un ser humano; por eso también un niño muerto en Brasil nos debe afectar a todos, porque rompe el equilibrio social. Hay una humanización de la naturaleza, pero también una asimilación del hombre a la naturaleza; a los dos se les destruye y cualquiera que sea lastimado nos debe lastimar a todos. Rigoberta rescata y ofrece al mundo la concepción que el pueblo maya tiene de la naturaleza pues, para ellos, a decir de Thompson:

“...toda la creación es viva y activa. Árboles, piedras y plantas son seres animados que le ayudan o se le oponen. La tierra y los cultivos son seres vivos y debe propiciárselos. Cuando abate la selva para hacer su milpa, pide perdón a la tierra por “desfigurar” su faz; cuando mata un venado excusa el hecho por su necesidad.”<sup>29</sup>

<sup>29</sup> En *Historia y religión de los mayas*. Op. Cit., p. 208.

ta, se centra en la reordenación de la memoria colectiva mellada por la colonización”.<sup>30</sup>

A partir de la visión integral y total del mundo, que también remite a las particularidades, Rigoberta plantea que los indígenas no sólo forman parte de una América diversa, sino que también son “...**parte** de los humanos y pueblos oprimidos, y nuestra lucha por la paz y la justicia no puede caminar sola”. Apela a la **unidad** con otros “hermanos” del mundo, sean indígenas o no, con el fin de “...**compartir** el compromiso de construir las bases de ese futuro más justo”. El discurso de Rigoberta plantea que los indígenas, además de tener una identidad común, son parte de una totalidad y por lo tanto tienen que interactuar en ella bajo el principio de la reciprocidad para lograr un modelo propio de desarrollo que no se podrá lograr sin “...ubicar bien el **verdadero** motor y **suje-to comunitario** con el que hay que cooperar. Y para ello es indispensable **edificar** sobre las grandiosas experiencias de nuestros pueblos”. En estas últimas frases, Menchú plantea que la única posibilidad de lograr un modelo propio de desarrollo para los países es tomando en cuenta a los pueblos indígenas, pues su cultura milenaria basada en la visión comunitaria tiene mucho que aportar al mundo. Desde esta perspectiva, los pueblos indígenas son los hombres verdaderos porque han mantenido continuidad con el origen, o principio del mundo, sustentado en valores comunitarios.<sup>31</sup>

Por eso, “una **verdadera** democracia” sólo se podrá dar “...tomando en cuenta la **diversidad** cultural de los pueblos y sus experiencias de lucha y organización”. La visión dual de la cultura maya la proyecta y la readapta Rigoberta al plantear la complementariedad de los principios opuestos comu-

31 Esta posición sigue presente en el discurso de Rigoberta. El 26 de abril de 1996, en un evento realizado en Manzanillo, Colima, titulado *Contribuciones de los pueblos indígenas a la paz mundial*, señaló: “Los pueblos indígenas preservamos el sentido de comunidad que en muchas partes se ha perdido”, y ése es su principal aporte. *La Jornada*, 27 de abril de 1996, p. 22.

ción de Rigoberta con los valores del mundo occidental y con el sentido de individualidad que ha desarrollado en su lucha personal.<sup>32</sup>

Rigoberta busca “compartir la esperanza de un mundo mejor, sin miseria, sin racismo y sin guerras... frente al Nuevo Orden Internacional”. Ese Nuevo Orden de guerra, racismo y miseria en realidad es desorden y por eso hay que construir:

**Un mundo en paz** , según las oraciones de nuestros antepasados, que llegue al **corazón** de la estructura social, económica y mental de la sociedad, pues es ahí donde tienen sus raíces y su historia los conflictos armados, como el de mi país; **una paz firme** , es decir, que **aguante** y no sea producto de una coyuntura y de presiones externas. En fin, nuestro anhelo es **una paz trabajada por todos** .

Al mundo de guerra que propone el Nuevo Orden Internacional, Rigoberta le opone un mundo en paz y ésta sólo podrá lograrse si se escucha la voz y las plegarias que desde el pasado lanzan los pueblos indígenas, para transformar el corazón (o el centro o las relaciones de poder) de nuestras sociedades. La repetición que Menchú hace de la palabra paz y las frases que elabora en torno al corazón de la sociedad se articulan con las palabras de los antepasados, presentes en el Popol Vuh, pero son recreadas y actualizadas en un conjuro o ritual religioso que apela a la acción para transformar y volver realidad lo que se pide, pero a través del trabajo de todos. Es como una de las plegarias que los mayas dedican al Corazón del Cielo y de la Tierra para que respondan a sus peticiones pero, en este caso, las oraciones van destinadas al

32 Sobre la identidad de las mujeres mayas es interesante el artículo de María Jesús Buxo, “Vitrinas, cristales y espejos: dos modelos de identidad en la cultura urbana de las mujeres quiché de Quetzaltenango (Guatemala)”, en la compilación de José Alcina French, *Indianismo e indigenismo en América Latina*, Madrid, España, Alianza Editorial, 1990, pp. 132-144.

Guatemala está en el **centro** de la América India y es uno de los pueblos del continente más sometido a la **fragmentación** cultural, al racismo, la represión política y la desigualdad social y económica. Allí al indígena se le explota más que a la tierra, como sentencia el poeta Cardoza y Aragón.

Si pensamos geográficamente, es verdad que Guatemala está en el Centro de América y, para Rigoberta, es el centro de sus preocupaciones por ser su país de origen, pero también es el centro de la lucha de los pueblos indios porque de ahí parten iniciativas de organización latinoamericana bajo el liderazgo de Rigoberta; igualmente, coincide con la visión cósmica de la cultura maya y de otras culturas tradicionales, de que el pueblo o lugar donde se vive está en el centro del mundo y en ese espacio sagrado se establece un vínculo entre el cielo y la tierra, entre el abajo y el arriba.<sup>33</sup>

La diferencia en Rigoberta es que, en este caso, no se refiere a su comunidad quiché de origen como el centro del mundo, sino a un espacio más amplio y pluricultural que es Guatemala, aunque apelando a su origen indio. Su preocupación es la fragmentación cultural del pueblo maya, debido a las relaciones actuales de explotación. Observamos en el discurso de Rigoberta que, situada en el centro de América, y en el parteaguas de los 500 años, recupera una serie de símbolos y conceptos que remiten a lo liminal.

Rigoberta busca una "...solución política a la crisis generalizada y al conflicto armado que vive Guatemala". Lo que lamenta es que, en los intentos de acuerdo que ha habido entre la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) y el gobierno, han estado excluidos los indígenas. Para ello, lanza una propuesta global que contribuya a construir una "democracia real en Guatemala", desde la perspectiva de los pueblos indígenas, pero retomando conceptos occidentales:

<sup>33</sup> Mircea Eliade, en su libro *Lo sagrado y lo profano*, Colombia, Labor, 1994, nos explica el simbolismo del centro del mundo en las sociedades tradicionales.

más, buscan aportar -a partir del principio de reciprocidad- al debate democrático y cultural de nuestros países. Nuestro deseo es transmitir toda la riqueza cultural que proyectan los intelectuales indios y mostrar que el tema indígena y las aportaciones que hacen sus líderes son vitales para un nuevo proyecto de nación y un mundo realmente intercultural.

Pero aunque líderes como Rigoberta ya no plantean la inversión radical del mundo en el que los indios queden arriba y los blancos y mestizos abajo, sino un mundo más armónico en el que todos interactuemos en igualdad de condiciones, dan prioridad a sus demandas y tratan de rescatar desde el origen el presente y el futuro de todos. Esto no significa que pretendan ir adelante de los otros grupos y sectores oprimidos, pues la intención es reivindicar desde el pasado demandas ancestrales indígenas y reconstruir su memoria histórica para poder caminar en el presente al lado de todos y buscar un mejor futuro. Rigoberta señala que se está promoviendo la unidad continental a través de la campaña **500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular** y se lucha para que la ONU adopte una **Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas**. Espera también que el **Año Internacional para los Pueblos Indígenas**, celebrado en 1993, “sea un año de verdadera participación de los pueblos indígenas”. Para Rigoberta, mientras los pueblos originarios sigan viviendo condiciones de opresión, que para ella es oscuridad y silencio, el mundo no podrá llegar al equilibrio, ni habrá un verdadero amanecer del mundo.

Al terminar el documento, Rigoberta proyecta de nuevo la cosmovisión de la cultura maya y recurre a la sabiduría ancestral estampada en el Popol Vuh, para elaborar una última oración o ruego y cerrar el ciclo ritual. Busca, desde la recuperación de la memoria, abrir un canal de comunicación<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Eckart Boege señala que mediante el rezo, el chamán mazateco abre el canal de comunicación con lo sagrado, Op. Cit., p. 208.

## Conclusiones

Observamos, en el texto analizado, que Rigoberta elabora un discurso ritual en el que ella se sitúa como mediadora junto con la colectividad indígena de la que forma parte, en un tiempo y un espacio potenciales. Situada en el centro, en la zona liminal y partiendo de la relación orden-desorden, y del principio de concentración-dispersión, Rigoberta propone la consolidación de un orden basado en una nueva forma de relación entre el todo y las partes que desde el origen tome en cuenta la diversidad indígena. Pero ese nuevo orden sólo podrá lograrse mediante la unidad y la acción potenciada a partir de la identidad de los pueblos indígenas y de la alianza con otros grupos sociales y sectores oprimidos de América y del mundo entero.

Rigoberta sitúa el inicio de un nuevo orden en un momento coyuntural que son los 500 años, y que implica el fin de un ciclo histórico desfavorable y el inicio de uno favorable. Es un umbral o límite temporal que cierra un ciclo y abre otro. Su argumentación gira en torno a los 500 años, que se convierte en un símbolo repetido constantemente a lo largo del texto. Pero no es una repetición mecánica sino creativa, ya que paulatinamente va mostrando las implicaciones y las potencialidades de los 500 años.

Centrada en el parteaguas del V Centenario y en el centro del espacio América, Menchú maneja una serie de oposiciones y complementariedades a partir de la contradicción principal orden-desorden. A partir de esos principios básicos, Rigoberta se desplaza en el tiempo y en el espacio, va de un mundo a otro, con la intención de generar poder y buscar el equilibrio.

Desde el centro donde se encuentra, Menchú recrea una serie de símbolos y colores de la cultura maya, para generar poder y establecer un puente entre el abajo y el arriba. La metáfora “la milpa de la esperanza” es un símbolo liminar

El concepto central con el que Rigoberta termina su texto es el de Democracia, y la argumentación que hace en torno a ella se rige por los mismos principios argumentativos que hemos señalado anteriormente. A partir de conceptos que retoma de Occidente, y desde la perspectiva de la reciprocidad, Menchú elabora un proyecto de “Democracia Real” que abra espacios a la multiétnicidad y lo complementa con la propuesta que lanza desde el pasado maya de buscar un nuevo equilibrio entre hombres y mujeres y de éstos con la naturaleza. La reivindicación que de manera explícita hace Menchú de lo femenino en sus últimas frases se observa implícitamente a lo largo del texto a través del manejo que hace de símbolos como “la milpa de la esperanza”, “la Madre Tierra”, “la Madre Naturaleza”, que remiten a la fertilidad, a la maternidad, a lo profundo y a la femineidad. Pensamos que el manejo de símbolos femeninos en el texto tiene que ver con el género al que pertenece la autora, con la legitimación que hace de sí misma como mediadora entre un mundo y otro y con la reivindicación consciente que hace de la mujer para lograr el equilibrio social.

Para terminar, quisiera señalar que Rigoberta, al desplazarse conceptualmente de un mundo a otro con la finalidad de establecer un intercambio para lograr el equilibrio, entabla un diálogo intercultural que no sólo se queda en lo abstracto o en la palabra, sino que se vuelve acción congruente. Lo rico de la postura de Rigoberta es que lo que propone lo ejecuta. Vincula palabra y acción. Y en este sentido, al mismo tiempo que plantea la necesidad de un verdadero encuentro de culturas, elabora un discurso en el que actúa, en el que retoma lo mejor del mundo occidental y ofrenda a cambio lo mejor del mundo indígena. Y aunque su interés primordial parte de las necesidades culturales, organizativas y liberadoras de los pueblos indígenas de América y de Guatemala, su propuesta de un nuevo orden es incluyente y busca el bien de todos en el planeta entero. ■