

## **Rigoberta Menchú: aportes de una mujer maya en la reconstrucción de una resistencia política colectiva**

Constanza Pucci (FaHCE – UNLP)

*Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* se publica por primera vez en 1985. En él, Rigoberta Menchú narra lo que ha vivido con la comunidad quiché y cómo inicia su organización política colaborando con otras comunidades indígenas y con el Comité de Unidad Campesina de Guatemala, en donde lleva a cabo su organización sindical como dirigente. La generación de sus memorias se da desde un posicionamiento político claro: busca dar a conocer los crímenes perpetrados por el Estado guatemalteco a la esfera pública internacional. En la reconstrucción de su experiencia, Rigoberta Menchú denuncia la violencia sistemática a la cual se ha visto sometida la comunidad indígena de Guatemala, la usurpación de las tierras y la impunidad con la que proceden tanto terratenientes como funcionarios/as del gobierno. De esta manera, la irrupción de su testimonio inscribe una historia “otra”, democratizando el discurso monológico de la historia de Guatemala.

Considerando que Rigoberta enuncia su discurso desde su lugar de mujer maya (es decir, como voz históricamente silenciada), cabe preguntarse de qué manera su voz se convierte en una voz autorizada. Los grupos subalternos detentan una posición socio-cultural y epistémica deslegitimada por los sectores sociales e ideológicos dominantes (Beverly, 2002, p. 10). Es por esto que el/la subalterno/a está circunscrito/a a la oralidad. En este sentido, Spivak sostiene que no es que el/la subalterno/a no tenga voz –no pueda hablar–, sino que no se lo/a oye (2003, p. 361). En el género testimonial, la producción del discurso se da a partir del trabajo en conjunto de una voz letrada y una voz marginada (Achúgar, 2002, p. 63). El sujeto de enunciación jerarquizado es la voz “otra”. El/la intelectual cede su privilegio como enunciante a grupos subalternos, lo que genera un cambio de posición de estos en relación a las instituciones a través de las cuales se distribuye el valor y el poder (Yúdice, 2002, p. 222). La producción del discurso testimonial parte de un relato oral, el cual es analizado e interpretado por el/la intelectual para su posterior escritura (Vera León, 2002, p. 199). La transcripción del registro oral supone una serie de modificaciones como la edición de la redacción buscando la adecuación sintáctica, eliminando “ruidos” y permitiendo, así, una lectura más fluida (Achúgar, 2002, p. 77). A su vez, el/la transcriptor/a organiza narrativamente

el relato, selecciona fragmentos, configura la trama del testimonio (Vera León, 2002, pp. 196). La intermediación de la voz letrada se realiza intentando preservar la voz del/la “otro/a”, interviniendo en paratextos como el prólogo, la introducción o notas a pie de página. Sin embargo, cabe destacar que la voz subalterna siempre está mediatizada en algún grado por esta.

Nos parece pertinente señalar que Rigoberta aprende la lengua castellana tres años antes de la producción del testimonio. La utilización de esta lengua forma parte de una de las herramientas de lucha que surge de su experiencia y la de su comunidad, por lo que podemos decir que este elemento se extrapola en la producción testimonial, trazando así una continuidad en la resistencia política. Esto le permite traducir su propia experiencia, compartiendo su cultura y denunciando la marginación y explotación de las comunidades indígenas. “Siempre han dicho: pobres los indios que no saben hablar: entonces muchos hablan por ellos; por eso me decidí a aprender el castellano” (Burgos y Menchú, 2000, p. 183). Es por eso que toma la palabra; evita que hablen *por* ella. De esta manera, podemos señalar que es Rigoberta quien determina traducir sus vivencias del quiché al español y no Elizabeth Burgos, la transcriptora (Vera León, 2002, p. 208). Rigoberta utiliza la lengua dominante para irrumpir en la esfera pública con un mensaje antihegemónico y contracultural (Moraña, 1997, p. 42).

### **Jerarquización social y vidas precarias**

Rigoberta re-escibe sus vivencias realizando, a la vez, un análisis de la situación que se destaca por su bagaje político. Ella aborda la realidad de las comunidades indígenas y de los/as campesinos/as de Guatemala, dando cuenta de sus condiciones materiales, de la jerarquización social racial y de la abyección que genera el sistema, destacando el proceso de deshumanización al que se ven sometidos/as. Rigoberta denuncia la colonización perpetuada por el gobierno de Guatemala, que da continuidad a la jerarquización racial de la población, dejando en un lugar degradado a las comunidades indígenas:

Nos dimos cuenta que en Guatemala existía algo grande y algo menos, que somos nosotros. Que los ladinos se disponen como una raza mejor. Hubo un tiempo en que dicen que los ladinos dudaban que nosotros éramos gente. Que éramos una clase de animal (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 149).

A partir de este fragmento podemos ver cómo Rigoberta señala el proceso de deshumanización de los/as indígenas. Siguiendo a Butler, podemos decir que se establece una designación diferencial de un valor a la vida: mientras que los/as ladino<sup>1</sup>s/as, es decir, los/as mestizos/as, son reconocidos/as como humanos/as, se excluye de dicho reconocimiento a las comunidades indígenas. Quienes integran el marco de lo humano son aquellos/as que ejercitan la ciudadanía y llevan una vida digna y vivible, mientras que quienes históricamente han sido excluidos/as de dicho marco, experimentan una forma de vida inviable (Butler, 2018, p. 15). En efecto, cabe destacar que la identificación de la vida de los/as indígenas con la de los animales atraviesa el discurso testimonial; este recurso comparativo evidencia el proceso de deshumanización que se genera desde el gobierno y la clase social dominante guatemalteca hacia los/as indígenas. En este sentido, luego de relatar cómo su comunidad se organizó para defenderse de uno de los allanamientos violentos del ejército, Rigoberta afirma: “no es justo que la vida de nosotros no valga como la vida de cualquier pájaro y nos matan como nos quieren matar” (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 173).

Posteriormente, la autora complejiza la jerarquización social, incorporando la clase a la división estamental (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 193). Destaca que los/as ladinos/as pobres se ubican por debajo de lo/as ladinos/as ricos/as, mientras que en el estrato más bajo, la jerarquización es racial. Esto último es ilustrado por la autora al reconstruir una conversación en donde una monja les pregunta a unos campesinos si eran pobres, ante lo que uno de ellos responde: “sí, somos pobres, pero no somos indios” (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 145). Según Rigoberta, esta diferenciación es promovida por el régimen y ha generado el distanciamiento entre las comunidades indígenas y los/as ladinos/as (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 145).

La jerarquización social determina la inteligibilidad social de cada sector poblacional, circunscribiendo quiénes son concebidos/as como sujetos y quiénes no. Aquellos/as que no son reconocidos/as como tales forman parte de lo que Butler denomina “lo abyecto” (2015, pp. 19-20). La abyección sitúa a las comunidades indígenas en una condición degradada e inhabitable (*ibídem*). Ellas son marginalizadas

---

<sup>1</sup> De manera introductoria, podemos decir que la oposición ladino/indígena constituye una estructura jerárquica de origen colonial, que es utilizada como mecanismo de dominación y segregación de las comunidades indígenas. A partir de la independencia de Guatemala, el ladino designa a quien no es indígena, en términos raciales o culturales: puede tener características españolas y posee valores occidentales (Díaz Boada, 2012). Entonces, “ladino/a” no se identifica necesariamente con la figura del mestizo/a, sino con quien ha atravesado el proceso de transculturación. En este sentido, puede denominarse ladino/a a aquellos/as indígenas que niegan su identidad comunitaria.

por su raza y clase<sup>2</sup>, por lo que experimentan una profundización políticamente inducida de la precariedad<sup>3</sup>. A esta situación Butler la llama “precaridad de la vida”. ¿Pero qué implica decir que las comunidades indígenas se ven sometidas a la precaridad de la vida? Esto supone un estado de vulnerabilidad maximizada, en función de la cual carecen de derechos básicos como la salud y la educación; se encuentran en una situación de pobreza y se ven expuestas a la violencia sin protección estatal (Butler, 2010, p. 46). La situación se agrava aún más cuando la violencia proviene expresamente del Estado (*ibídem*). A partir de esto, podemos destacar que el testimonio desarrolla cada uno de estos aspectos pronunciándose en favor de los derechos no garantizados, a la vez que constituye la inscripción de un movimiento político que responde frente a la violencia estatal.

El proceso de deshumanización de los/as indígenas posibilita el ejercicio de la violencia sobre ellos/as, la cual genera, en términos concretos, la vivencia de la marginación, la discriminación y el maltrato. En este sentido, a lo largo del discurso testimonial, Rigoberta narra de manera consecutiva diferentes maneras en las que experimentan esta violencia. El traslado de los/as trabajadores/as indígenas hacia las fincas se da en condiciones inhumanas (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 43); una vez allí, no se les da comida a los/as niños/as que no trabajan, por lo que la madre comparte con ellos/as su porción (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 44). Al relatar su experiencia como empleada doméstica, Rigoberta expresa que se sentía en un lugar de inferioridad con respecto al perro de la casa, el cual comía mejor que ella (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 118).

La precaridad implica una mayor exposición a la violencia y a la muerte (Butler, 2010, p. 46). Siguiendo a Burgos, podemos sostener que Rigoberta construye una genealogía del dolor, describiendo escenas de muerte de familiares y de personas de su entorno, de manera hiperrealista (Varas, 2011, p. 344). A través de ellas, se configura la denuncia de las condiciones de vida y de trabajo, que generan la muerte por desnutrición y por intoxicación en la finca, y por los crímenes del ejército guatemalteco. Asimismo, la sepultura improvisada –o la falta de la misma– de quienes fallecen contrasta con el ritual que la comunidad de Rigoberta lleva a cabo ante la muerte de sus miembros. En la trama, el capítulo que aborda la celebración de la muerte se ubica

<sup>2</sup> En el caso de las mujeres indígenas, se imbrica también con su condición de género.

<sup>3</sup> Según Butler, todas las vidas son precarias puesto que todos/as precisamos de ciertas condiciones de subsistencia, de los/as otros/as y de las instituciones para sobrevivir (2010, p. 42). En este sentido, la noción de precariedad de la vida refiere a la fragilidad de la propia vida, la cual nos hace interdependientes.

inmediatamente después de esta genealogía, por lo que la oposición entre la costumbre de la comunidad y cómo de hecho atraviesan el proceso de duelo ante cada tragedia, acentúa la falta del mismo. Tomando como caso paradigmático el asesinato de la madre de Rigoberta, existe una búsqueda explícita por parte del ejército, para impedir el entierro y la velación digna de su cuerpo, el cual es vigilado por dos meses consecutivos para que nadie lo recoja (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 224). A modo de recapitulación, podemos relacionar la restricción del derecho al duelo con la precariedad de la vida, porque forma parte de los elementos que dan cuenta del valor de vida de las poblaciones. Butler relaciona la valía de la vida de las personas con el merecimiento o no de ser lloradas: la vida de una persona vale en tanto que es digna de duelo (2010, p. 45). En la distribución diferencial del derecho al duelo (Butler, 2010, p. 44), encontramos otro de los aspectos mediante los cuales se sitúa a las comunidades indígenas como abyectos.

### **La voz de una mujer maya**

Como portavoz de las problemáticas que atraviesa su comunidad, las comunidades indígenas y los/as campesinos/as de Guatemala, Rigoberta produce una historia desde un punto de vista que permite visibilizar una historia “otra”, que se traza desde sus vivencias y las de otras como mujeres e indígenas. En ese sentido, aborda una serie de problemáticas específicas que atraviesan a la mujer indígena, como la feminización del cuidado en un contexto de vulnerabilidad maximizada, la corporalidad expuesta a la amenaza de la violencia sexual, y la deslegitimación de la mujer en la organización política sindical, entre otras. Estas problemáticas las experimentan tanto por su etnia, como por su clase y su género, como marcas de opresión que se imbrican de manera inescindible (Lugones, 2008, p. 80). En otros términos, son opresiones a las que no están expuestos/as ni los varones indígenas ni las mujeres pertenecientes a otra clase o etnia.

La maternidad ocupa un lugar ineludible en la proyección a futuro de las niñas de la comunidad de Rigoberta: en su medio se les enseña que, cuando crezcan, se casarán y formarán una familia (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 84). Al casarse, son conscientes de que las condiciones materiales en las que viven no garantizan que todos/as sus hijos/as lleguen a la adultez. Frente a esto, la autora expresa la angustia que le genera la idea de formar una familia, sabiendo que la situación a la que se ven sometidos/as hará que peligre la vida de sus hijos/as, y afirma que no quiere sufrir como

familia, y así continuar con las costumbres de la comunidad, entra en tensión con el miedo a experimentar la muerte de alguno/a de sus hijos/as (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 248). Si bien en un principio la narradora supone que es una inquietud individual, a través de las conversaciones con otras mujeres indígenas se percata de que se trata de un problema colectivo (Burgos y Menchú Tum, 2000, pp. 248-249).

En el ámbito de la organización sindical, Rigoberta sostiene que, dentro del Comité de Unidad Campesina, las mujeres que ocupan cargos superiores son deslegitimadas por sus compañeros, quienes minusvaloran sus opiniones (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 245). A su vez, muchos de ellos restringen la participación de sus parejas, privándolas de la intervención en determinadas tareas o en la lucha en general. Frente a estas situaciones, la autora señala el disciplinamiento de esta clase de comportamientos y el trabajo para generar una organización en pie de igualdad (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 246).

En lo que concierne a la violencia sexual, las mujeres indígenas son expuestas a distinto tipo de abuso perpetrados por diferentes actores sociales, como el ejército guatemalteco, los terratenientes y jefes de hogar. Uno de los acontecimientos en los que se desarrolla esta problemática tiene lugar en una de las aldeas en las que Rigoberta colabora. Allí, cuatro de sus amigas de otra comunidad son violadas por soldados del ejército guatemalteco, y en consecuencia, dos de ellas quedan embarazadas. Luego de atravesar un sentimiento de rechazo ante la idea de ser madre del/a hijo/a de un soldado, una de ellas aborta con el acompañamiento de la comunidad (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 169). En la aldea no toman lo sucedido como un caso aislado, sino que tienen presente que sus antepasadas también han sido violadas y han tenido hijos/as sin desearlos/as ni quererlos/as (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 169). De manera que podemos destacar la construcción de una historia de la violencia sexual hacia la mujer indígena en base a la memoria colectiva y comunitaria (Burgos y Menchú Tum, 2000, pp. 92 y 169). Se establece, entonces, una continuidad entre la colonización española y el colonialismo interno de Guatemala.

### **Resistencia colectiva y organización política**

Rigoberta inicia su actividad política en la comunidad quiché de la que forma parte. Sus padres, quienes ocupan un lugar jerárquico dentro de la comunidad, la introducen en la organización de la aldea, por lo que ambos constituyen figuras significativas para su formación política. Frente al proceso de allanamientos violentos llevados a cabo por el ejército guatemalteco, la comunidad de Rigoberta decide relegar las ceremonias y sus costumbres para defenderse, optando de manera colectiva por la toma<sup>6</sup>

Una vez que su comunidad deja de precisar su figura como dirigente, la autora colabora en la organización de otras aldeas, enseñando las técnicas de defensa de sus antepasados (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 168). Simultáneamente, se genera el Comité de Unidad Campesina (CUC), conformado por campesinos/as indígenas y ladinos/as e intelectuales (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 144). El sindicato promueve la reflexión acerca de las problemáticas que los/as atraviesan, y vehiculiza las demandas en pos de cambiar sus condiciones materiales. En la posición de resistencia frente al régimen, ambas formas colectivas de irrumpir en el espacio público constituyen prácticas de la ciudadanía, sancionadas y subalternizadas por el Estado (García Linera, 2021, p. 136). Su participación en ambos espacios configuran el agenciamiento político que Rigoberta habita como mujer indígena y dirigente.

En el desarrollo del activismo político se evidencia un aspecto que es transversal al testimonio, y que aumenta progresivamente: la toma de la voz en el espacio público. La autora reflexiona acerca de la negación de los/as indígenas como agentes activos de la política:

Quando estamos entre nosotros los indígenas, sabemos discutir, sabemos pensar y sabemos opinar. Lo que pasa es que, como no nos han dado el espacio de palabra, no nos han dado el espacio de hablar, opinar y de tomar en cuenta nuestras opiniones, nosotros tampoco hemos abierto la boca por gusto (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 196).

El espacio político en el que intervienen se circunscribe a la organización entre ellos/as, siendo restringido el acceso a ámbitos integrados por ladinos/as. El proceso de aculturación que éstos/as últimos/as perpetúan genera la resistencia de las comunidades indígenas guatemaltecas, quienes procuran preservar sus culturas y costumbres. A partir de la organización sindical, se habilita un espacio para la toma de la voz en condiciones de mayor paridad. Con respecto a las discusiones con compañeros/as ladinos/as, Rigoberta comenta:

Quando yo por primera vez señalé un error de un compañero ladino, me sentía la mujer más deshecha, pues; porque nunca en mi vida había criticado a un ladino. Y precisamente porque la humillación la he sentido en carne propia, porque me han tratado siempre de india. 'Es que ella es indígena', decían como un insulto, entonces, para mí criticar a un compañero ladino era como poner una máscara y hacer algo descaradamente. Sin embargo, mi crítica era constructiva. Era para corregir al compañero y después aceptar que el mismo compañero me critique a mí. (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 192).

En la organización del CUC se genera un intercambio más igualitario entre ladinos/as e indígenas. A partir de la reflexión colectiva, concluyen que comparten las mismas problemáticas: la tenencia de la tierra y la explotación laboral (*ibídem*). No obstante, Rigoberta incorpora la marginación racial a las razones por las que luchar, destacando como una condición más “el ser indígena, porque además de ser explotada, era discriminada” (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 193).

Nos parece relevante señalar que la autora tematiza la dirigencia sindical, y afirma la necesidad de repensar la jerarquización intelectual/no intelectual como criterio de representación y subordinación de los/as distintos/as integrantes que aúna el sindicato. Al narrar cómo sale a la luz pública el Comité, la autora reconstruye distintas tensiones que surgen en la organización. Ella sostiene que los dirigentes intelectuales sitúan a los/as indígenas en la minoría de edad: “Hemos tenido la experiencia en Guatemala, que siempre nos han dicho, pobres los indios, no pueden hablar. Entonces, muchos dicen, yo hablo por ellos” (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 253). Afirma que esto también sucede con los/as campesinos/as: “muchos de nuestros dirigentes venían de la capital y llegaban a vernos en una finca y decían: ‘Es que ustedes los campesinos son tontos, no leen, no estudian’” (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 248). De esta manera, los/as intelectuales afirman el presupuesto (muy arraigado en los discursos del pasado) acerca de que tanto indígenas como campesinos/as no pueden asumir la tarea de hablar por los/as suyos/as, por lo que precisan de un *otro* –proveniente de otra clase y etnia– que actúe como intermediario para vehiculizar las demandas al Estado. De esta manera, los/as intelectuales buscan legitimar su posición como dirigentes sindicales, sustrayéndole el agenciamiento político a los/as indígenas y campesinos/as:

Hace un tiempo, todo el mundo consideraba que un dirigente tenía que ser una persona que debía saber leer, escribir y elaborar documentos. Llegó un momento en que caían en el error nuestros dirigentes, y decían: ‘Es que yo soy un dirigente, es que mi tarea es ser la dirigencia y ustedes luchan’ (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 247).

Podemos ver, entonces, cómo Rigoberta cuestiona la petrificación de los roles asignados por los/as dirigentes, quienes se sitúan en un lugar de superioridad como portavoces de la lucha que llevan adelante corporalmente los/as trabajadores/as. Al circunscribir al campesinado al pie de lucha, se sostiene la imposibilidad de que accedan a los espacios de dirigencia. Frente a esta posición, la narradora destaca cómo los/as campesinos/as ladinos/as e indígenas reaccionan rechazando el menosprecio por parte de los/as

dirigentes, y concluyen que “la revolución no se hace con libros, se hace con lucha.” (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 248). A partir de esto, ella dice: “así es cómo, nosotros los campesinos, aprendimos a ser capaces de dirigir nuestras luchas” (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 248). Rigoberta sostiene que los/as campesinos/as precisan que la dirigencia no solo elabore comunicados, sino que también corra los mismos riesgos que el pueblo (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 254). A su vez, argumenta que para dirigir es necesario conocer la práctica y tener verdadera conciencia, y que para esto se requiere haber experimentado el hambre y la explotación (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 248), por lo que la narradora jerarquiza la experiencia por sobre el conocimiento intelectual. Esto forma parte de un proceso de legitimación de los/as campesinos/as como agentes activos que pueden representarse a sí mismos en su lucha.

Rigoberta se encarga de formar dirigentes para que puedan asumir las tareas que ella misma lleva adelante (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 253); esto implica el ejercicio de una tutela que busca la autonomía de aquellos/as a quienes dirige. La autora sostiene que la persona requiere atravesar un proceso de formación; debe poder comunicarse con los/as otros/as, adoptar tareas con responsabilidad y coordinar la lucha. En síntesis, Rigoberta sostiene que tanto la toma de la voz como la jerarquía dentro de la organización no deben depender de las capacidades intelectuales, la etnia o el género del/la integrante; por eso, propone la democratización del acceso al espacio de la dirigencia.

Como dijimos, la heterogeneidad en la composición del CUC se traduce también en sus objetivos: Rigoberta destaca que, entre las principales razones por las que luchar, debe considerarse la mejora en las condiciones materiales del campesinado, el acceso a la tierra, la abolición de la explotación laboral, de la represión hacia los/as trabajadores/as, la superación de la marginación de las comunidades indígenas de Guatemala, y la reivindicación de sus culturas como culturas alternativas válidas. Al mismo tiempo, la autora advierte que las mujeres son un sujeto político relevante en el sindicato, señalando además la necesidad de vehicular las demandas específicas de las mujeres campesinas, tanto ladinas como indígenas. Por eso afirma que las opresiones que afectan a un sector del sindicato forman parte de una agenda común: Rigoberta sostiene que las problemáticas específicas de las comunidades indígenas y de las mujeres constituyen una razón de lucha para todo el Comité. Ella señala que a partir del intercambio entre compañeras indígenas, se concluyó de manera colectiva que es necesario no conformar una organización de mujeres separada respecto del movimiento campesino, puesto que “las mujeres también

una organización de mujeres en Guatemala. Por esta razón, Rigoberta argumenta que los hombres que integran el sindicato deben formarse respecto de las problemáticas de la mujer y luchar a la par de las compañeras ladinas e indígenas. Ella considera que conformar una organización para mujeres es “darle un arma más al sistema que nos está oprimiendo”, y afirma: “tenemos que participar por igual” (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 247). Ahora bien, Rigoberta advierte:

No podemos decir que sólo con eso borraremos el machismo, porque sería una mentira. En todos los países, revolucionarios, en los países socialistas, en los que sea, siempre existe el machismo y es una enfermedad común de todo el mundo. Es parte de la sociedad; entonces, parte se podrá mejorar, parte borrar. Quizá todo no se va a poder solucionar totalmente (Burgos y Menchú Tum, 2000, p. 247).

Es interesante ver cómo, desde la visión de Rigoberta, el patriarcado no permanece supeditado al capitalismo. A su vez, considera relevante la formación de los integrantes del sindicato en función de la erradicación del machismo: es una lucha de la que todos deben formar parte.

### **Consideraciones finales**

Rigoberta legitima su posición como portavoz de las problemáticas de las comunidades indígenas y del campesinado guatemalteco, realizando un análisis político y social, a la vez que hilvana cada una de las opresiones que sufren. Su testimonio constituye un aporte fundamental, al denunciar las problemáticas específicas que atraviesan las mujeres campesinas indígenas, al visibilizar su organización política y al concretar su lucha dentro de la actividad sindical. Asimismo, el relato experiencial da cuenta de dos espacios de organización colectiva, desde los que se reclama por una ciudadanía efectiva, y se busca la mejora de las condiciones materiales y la erradicación de la violencia contra sus corporalidades. Por último, el testimonio de Rigoberta consolida el agenciamiento no solo de sí misma, sino también de las comunidades indígenas de Guatemala y del Comité de Unidad Campesina.

### **Bibliografía**

Achúgar, H. (2002). Historias paralelas/ejemplares: La historia y la voz del otro. En Achúgar, Hugo y Berveley, John (Eds.) *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa* (pp.61-83). 2da Edición. Guatemala, Papiro, S.A.

- Beverley, J. (2002). Introducción. En Achúgar, H. y Berveley, J. (Eds.). *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa* (pp.17-29). 2da Edición. Guatemala, Papiro, S.A.
- Burgos, E. y Menchú Tum, R. (2000). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. 16ta Edición. México: Siglo xxi, S.A.
- Butler, J. (2010). Introducción. En Butler, J. *Marcos de guerra: las vidas lloradas* (pp. 13-56). México Paidós.
- Butler, J. (2015). Introducción". En Butler, J. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursos del "sexo"* - 2a ed. 4ª reimp. Buenos Aires, Paidós.
- Butler, J (2018). Introducción. En Butler, J. *Deshacer el género*. - 1a ed. - Buenos Aires, Paidós.
- Díaz Boada, L. C. (2012). Imaginarios sociales en la reproducción de la violencia: Aproximación a la identidad del indio ladino en Guatemala. *Aletheia*, 3(5). Recuperado de [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.5459/pr.5459.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5459/pr.5459.pdf)
- Chakravorty Spivak, G. ¿Puede hablar el subalterno? y Giraldo, S. (2003). Nota Introductoria. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364.
- García Linera, Á. (2021). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. -2a ed. -. Buenos Aires, Prometeo; CLACSO.
- Lugones, M.(2008, julio-diciembre). Colonialidad y género. *Revista Tabula Rasa*, 9, 79-101.
- Moraña, M. (1997). Documentalismo y ficción: testimonio y narrativa testimonial hispanoamericana en el siglo XX. En Moraña, M. (Ed.). *Políticas de la escritura en América Latina: de la Colonia a la Modernidad* (pp. 113-150). Caracas, Ex-Cultura.
- Varas, P. (2011). "Memoria y postmemoria en Rigoberta: la nieta de los mayas". *Revista de crítica literaria latinoamericana*. 74, 329-350.
- Vera León, A. (2002). "Hacer hablar: La transcripción testimonial". En Achúgar, H. y Berveley, John (Eds.) *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa* (pp.195-213). 2da Edición. Guatemala, Papiro S.A.
- Yúdice, G. (2002). Testimonio y concientización. En Achúgar, H. y Berveley, J. (Eds.). *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa* (pp. 221-242). 2da Edición. Guatemala, Papiro S.A.