

## 2

### A voz do povo

A partir da história do livro de Burgos-Menchú e do debate que ele levantou, surge uma pergunta: o que esta obra tem de tão peculiar para justificar tamanho rebuliço em tantos países? A narrativa de Menchú, por mais convincente e evocativa que seja, não apresenta nem de longe a densidade, a criatividade, a exuberância, a intensidade, enfim o talento das prosas de García Márquez, Vargas Llosa ou Carlos Fuentes, e esta seria uma observação totalmente inócua, uma comparação débil entre uma jovem indígena mal-alfabetizada e os grandes mestres do *boom* da literatura latino-americana, se não levássemos em conta que *Me llamo Rigoberta...* é a obra do subcontinente mais estudada desde a publicação de *Cem anos de solidão*. Neste capítulo, buscaremos uma resposta para este enigma, tentando desvendar a construção peculiar do texto em si mesmo.

A primeira fita da gravação das entrevistas, segundo David Stoll<sup>1</sup>, que a ouviu na casa de Elisabeth Burgos em Paris, em 1998, começa exatamente como o livro:

Meu nome é Rigoberta Menchú<sup>2</sup>. Tenho vinte e três anos. Gostaria de dar um testemunho vivo que não aprendi sozinha, já que tudo isso aprendi com o meu povo e isso é uma coisa que eu gostaria de deixar claro (...) mas o importante é que quero deixar bem claro que não sou a única, pois muita gente viveu e é a vida de todos, de todos os guatemaltecos pobres e procurei oferecer um pouco da minha história. Minha situação pessoal engloba toda a realidade de um povo.

No inverno parisiense, longe da sua cultura e com um domínio ainda precário de uma língua – o espanhol, que identifica como a língua dos seus opressores –, a jovem índia não se deixa intimidar pela presença dos dois intelectuais (Burgos e Taracena). Ao

---

<sup>1</sup> No capítulo 13 do seu livro intitulado *La construcción de Me Llamó Rigoberta Menchú*, Stoll descreve o processo de escrita do livro e a sua visita à Elisabeth Burgos que lhe permitiu de ouvir as fitas da gravação original.

<sup>2</sup> Citação da edição brasileira: BURGOS, Elisabeth, *Meu nome é Rigoberta Menchú e assim nasceu minha consciência*. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira, ed. Paz e Terra, São Paulo 1993.

longo de uma semana, ela fala mais de cinquenta horas para relatar a sua cultura, desde as cerimônias de nascimento, plantio, colheita e morte, à sua vida de trabalho na terra dos pais e nas fincas onde viviam em condição de semiescravidão nas mãos dos *ladinos* (os proprietários de terra mestiços); a sua formação política progressiva a partir do engajamento na catequização, a formação do CUC, as greves, a militância; os eventos trágicos que cercaram a sua vida: a morte de um irmão menor de desnutrição, a morte de outro irmão torturado e queimado vivo<sup>3</sup> na sua frente; as prisões e a morte do pai, o sequestro e a morte da mãe e, finalmente, o exílio no México.

Enquanto R. M. apresenta a sua vida como a vida do seu povo, E. B., na introdução de seu livro, amplia a visão a todos os índios do continente<sup>4</sup>: “A história da sua vida é um testemunho sobre a história contemporânea mais do que sobre a da Guatemala. Por isso, é exemplar, uma vez que encarna a vida de todos os Índios do continente americano”.

Na sequência da sua apresentação, Burgos descreve Menchú não somente como uma representante continental, mas como alguém que traz a memória de cinco séculos de opressão. Curiosamente, ao unificar o imenso mosaico cultural indígena que existia então – e ainda sobrevive nas Américas - numa única categoria com um único destino, a antropóloga desloca o testemunho de Menchú para uma esfera fora do alcance dela (seu conhecimento até então da América Latina e dos povos indígenas era bastante limitado) e toma uma atitude de certa forma imperialista (mesmo que se apresente como contraimperialista) ao defini-la, à sua revelia (Menchú não sabia desta introdução antes da sua publicação), fora da sua identidade *quiché*, que tem tantos traços em comum com um *yanomani* brasileiro ou um *sioux* americano quanto a intelectual venezuelana deve ter com, por exemplo, um bombeiro polonês. É claro que E. B. exagerou na generalização mas, de certo modo, ela só ampliou o mecanismo instaurado pela própria R. M. desde o princípio: contar a sua vida como a vida do seu povo.

Durante a primeira parte da entrevista (os dois primeiros dias), Arturo e Elizabeth entrevistavam Rigoberta juntos. Arturo e Rigoberta tinham um papel determinante, já que só eles sabiam o que estava acontecendo na Guatemala (Isto ficaria claro se as fitas gravadas fossem disponíveis, conforme afirma Arturo). Arturo participou das gravações na terça e, na quarta-feira, decidiu se afastar para deixar as mulheres à vontade. Na sexta-feira à noite, ele voltou à casa de Elizabeth para buscar Rigoberta que tinha

<sup>3</sup> Cf. capítulo anterior.

<sup>4</sup> *Op cit.*, p. 19.

passado duas noites na casa da antropóloga (e não uma semana, como escreveu Elizabeth). “Um dia depois da sua ida”, escreve Elizabeth, “um amigo em comum me trouxe uma fita que Rigoberta tinha tido o cuidado de gravar em relação às cerimônias da morte que esquecemos de gravar”<sup>5</sup>. Este amigo era Arturo.

Para o historiador, a afirmação de David Stoll<sup>6</sup> de que R. M. completou o segundo grau num colégio de elite da capital parecia ridícula: era impossível que, educada em língua *quiché*, tivesse recebido este tipo de escolaridade proferida em castelhano porque, nesta época, ela mal falava espanhol, usava um vocabulário muito limitado e cometia os muitos erros de gêneros e de gramática. Rigoberta reagiu à afirmação de Stoll numa entrevista<sup>7</sup>:

Eu passei três anos no colégio das irmãs belgas (entre as meninas da alta sociedade guatemalteca). Mas eu não era estudante, era servente encarregada de serviços de limpeza ganhando doze quetzales (equivalente a doze dólares) por mês. Recebia seis horas semanais de cursos dados aos empregados da escola. As senhorinhas do colégio passavam três dias nas montanhas para conhecer a realidade do seu país e muitas voltavam revoltadas, se envolviam com algum tipo de organização e acabavam mortas pela repressão. Foi para não envolvê-las que não falei no livro deste colégio.

“Desde o início, E. B. planejou eliminar do trabalho todo rastro da minha participação e eu aceitei”, afirmava Arturo Taracena<sup>8</sup>. Na abertura da versão francesa (a primeira que foi publicada em 1983 pela editora Gallimard, até hoje detentora dos direitos do livro), Elizabeth Burgos-Debray não menciona o papel de Arturo Taracena, somente o cita no agradecimento final sem nenhum comentário. Mas, naquele momento, não existia ainda a ideia de um livro. “É só quando escutamos”, diz Arturo, “as fitas com esta voz com tal capacidade narrativa que entendemos que haveria o material para um livro. Além do testemunho”, continua o historiador, “havia uma profunda qualidade literária na própria voz de Rigoberta. Mas Rigoberta saiu de Paris no domingo, logo após a semana de entrevista e nunca mais viu o material. Ela nunca teve a chance de ler como o livro foi editado”.

Arturo afirma que foi ele o autor da maior parte da edição: “Elizabeth nunca escreveu o livro como ela diz. O que ela fez foi editar e mesmo assim ela editou com a minha ajuda”. Arturo insiste: “o texto é uma narrativa só feita por Rigoberta, com o seu

<sup>5</sup> Trata-se do capítulo XXVII do livro de Burgos.

<sup>6</sup> STOLL, David. *Rigoberta Menchú and the story of all poor Guatemalans*, 1999.

<sup>7</sup> *El País*, domingo, 24 de janeiro de 1999, p. 6 e 7.

<sup>8</sup> Entrevista para *El Periodico de Guatemala* em 3 de janeiro de 1999.

próprio ritmo, suas próprias intervenções, as suas emoções, as suas verdades. O que fizemos depois foi só editar”. Que tipo de edição? Arturo trabalhou basicamente a gramática. Ele cortava as repetições, retirava as perguntas, fazia uma lista de expressões típicas da Guatemala e redigiu o glossário no final do livro. Ele apresentou a Elizabeth um documento já pronto e organizado por temas: pai, mãe, morte etc. Elizabeth dividiu-os em capítulos, e ele a ajudou nisto também. Depois, Paquita passou a cópia a limpo. Arturo defendeu a sua tese no final de 1983 e viajou para Nicarágua. Quando voltou a Paris, o livro já havia sido publicado, e ele teve uma profunda discordância com Elizabeth Burgos, não somente porque as pessoas que participaram do livro não apareciam, mas também porque Rigoberta Menchú não foi colocada como autora do texto. Arturo Taracena reduz o papel de E. B. Segundo ele, Burgos não escrevera o livro, não editara totalmente o texto, não estruturara as entrevistas, mas assinara o livro e teria ficado com os direitos autorais.

Saber se E. B. foi realmente esperta e driblou de forma desonesta R. M. importa pouco aqui. A relação entre as duas mulheres tornou-se confusa. Será que Rigoberta realmente precisava de Elizabeth para este livro? Se, em vez da antropóloga, Rigoberta tivesse encontrado diretamente a editora, ela poderia perfeitamente ter gravado as fitas com um *ghost writer*, assinado o livro e desfrutado dos direitos autorais enquanto o colaborador da editora seria remunerado por um valor fixo, como Paquita. A grande maioria das autobiografias de celebridades publicadas na França é produzida desta forma sem que o escritor fantasma tenha de assombrar a vida do (auto?) biografado. Burgos, Taracena e mesmo David Stoll reconhecem o caráter especial da voz de Rigoberta Menchú, as suas qualidades como narradora, qualidades estas que a destacaram para ser enviada à França. Na introdução da primeira edição em francês, E. B. convida o leitor a se deixar guiar no texto:

por uma voz singular que transmite a sua cadência interna de uma maneira tão penetrante que, as vezes, tem-se a sensação de ouvir o seu tom, de sentir o seu sopro. Uma voz de uma beleza rasgante, pois ela contém todas as facetas da vida de um povo e de uma cultura oprimida<sup>9</sup>.

Por que então esta voz não é considerada como uma autoria plena e serviu de argumento para um debate sobre a possibilidade de expressão do subalterno e a necessária dualidade entre a oralidade do subalterno e um letrado solidário capaz de

<sup>9</sup> P.13 da introdução à versão francesa, primeira versão publicada pela editora Gallimard em 1983.

estabelecer uma ponte com um público leitor? Ou será que, neste caso, não é o chamado letrado solidário que coloca R. M. numa posição de subalterno para lhe roubar a cena e se apossar de sua autoria?

\*\*\*

*Vox populi*. A história de R. M. tem um precedente fascinante<sup>10</sup> e pouco conhecido do século XVI. Nessa época, as comunidades indígenas das cercanias de Santiago, antiga capital da colônia, hoje Antigua, escreveram uma série de vinte e uma *memórias* para o Rei Felipe II de Espanha para detalhar o “seu sofrimento”, “o seu pesar”. A primeira destas *memórias* data de 1572. Mesmo que escrito em *nahuatl* – que não é uma língua maia usada por Rigoberta Menchú –, os textos traduzem o sofrimento de uma população em grande maioria composta por índios maias. Como R. M., os autores e signatários destas *memórias* são quase todos de origem humilde. A maioria de fato teve os seus avôs escravizados meio século antes, durante o processo de colonização. Os autores viviam em comunidades emancipadas vinte anos antes e ocupavam cargos de *alcaldes* (prefeitos), *regidores* e *escrivães*. Eles escreviam para se queixar do tratamento que recebiam dos funcionários do reino, dos colonos espanhóis e mesmo de escravos africanos que, no intuito de agradar aos seus donos, maltratavam os índios. Estas *memórias* enviadas para a coroa caíram no esquecimento durante quatro séculos no Arquivo Geral das Índias em Sevilha. As vozes de protesto que emergem nessas *memórias* continuam pertinentes, afirmam os críticos Lovell e Lutz<sup>11</sup>, especialmente quando elas tratam dos oficiais do governo, dos latifundiários ladinos e das mulheres empregadas domésticas tratadas como cidadãs de segunda classe. Como Rigoberta, os autores das *memórias*, mesmo que ocupando cargos de destaque, escreviam em nome das suas comunidades.

Às *memórias* sucede um outro modo de expressão presente na América Hispânica: a *representación*. A *representación* era redigida pelo padre ou por um escriba remunerado e endereçada às autoridades para apresentar queixas relativas aos impostos ou aos conflitos de terra. De um lado, a *representación* expressa uma demanda coletiva das comunidades e, do outro, serve de canal entre as autoridades e os lugarejos,

<sup>10</sup> LOVELL, LUTZ. “The primacy of the larger truths, Rigoberta Menchú and the tradition of native testimony in Guatemala”. In: ARIAS, Arturo, *The Rigoberta Menchú controversy*, 2001, p. 171-98.

<sup>11</sup> Idem.

colocando o poder, mesmo absoluto, em contato com a “voz do povo”<sup>12</sup>. Por sua vez, “voz do povo” tem uma origem escolástica no conceito de *Vox populi, vox Dei*.

Esta ideia de que a voz de Deus é expressa pelo povo como sujeito coletivo foi utilizada a partir dos anos sessenta pela ala progressista da Igreja Católica por meio da Teologia da Libertação (TL). A TL tinha uma grande influência, nessa época, no clero centro-americano e, em particular, na comunidade onde vivia Rigoberta Menchú. Ela mesma comenta<sup>13</sup> como os padres faziam para suprir a falta de curas nas campanhas e permitir às comunidades desenvolver uma relação direta com a Bíblia por intermédio das comunidades eclesiais de base:

A religião católica escolhe, ou os padres, os sacerdotes, escolhem uma pessoa, pelo menos para ser catequista. A partir dos doze anos, foi catequista. O padre vinha de três em três meses na nossa região. Trazia-nos documentos para ensinar a doutrina na nossa comunidade. Também fazíamos por nossa própria iniciativa porque o meu pai foi muito cristão<sup>14</sup>.

Rigoberta foi catequista desde os doze anos. Então, quando começa a narrar o seu testemunho em Paris, ela já tinha onze anos de experiência de falar em público em nome da sua comunidade.

\*\*\*

*Biografia metonímica*<sup>15</sup>. Influenciada pela tradição indígena, a colonização e o catolicismo militante, R. M. apresenta-se como alguém que expressa a voz do seu povo.

<sup>12</sup> Lampérière, *Op. cit.*

<sup>13</sup> Idem, *Ibid.*, p. 126.

<sup>14</sup> Idem, *Ibid.*, p. 133.

<sup>15</sup> A autobiografia é sempre uma forma de impostura, escreveu Paul de Man no seu famoso ensaio “Autobiography as defacement”, 1979. Cf. “Autobiography as defacement”, reproduced in De Man, *The rhetoric of Romanticism*, 1984, p. 67-81. Para ele, a relação entre o sujeito e o narrado não passa de um artifício retórico: a prosopopeia. A autobiografia é uma simples máscara cuja voz lembra as vozes que saíam por detrás das máscaras no teatro grego. Se a autobiografia não passa de uma prosopopeia, o que dizer quando ela ambiciona representar não somente a vida do seu autor, mas também a do “seu povo”? Do ponto de vista da teoria literária de de Man, tal autobiografia seria de certa forma uma proposopeia coletiva, uma impostura de segundo grau bastante fácil de desmascarar: nenhuma narrativa de vida pode pretender representar perfeitamente um conjunto de narrativas de vida; sempre existem elementos individuais do narrador que não se encaixam no discurso coletivo. Até o simples fato de o indivíduo começar a contar uma história coletiva lhe dá uma posição de força: as narrativas subsequentes deverão se posicionar em função dela, seja numa “fila” de seguidores-comprovações ou de contestadores obrigados a justificar as suas diferenças. Mas, mesmo sem fundamento filosófico, a autobiografia metonímica ocupa um espaço público e serve de alicerce a numerosas práticas, inclusive literárias. E são os usos e as questões em torno desta *pretensão* metonímica que nos interessam aqui, já que o livro de Rigoberta Menchú foi sem dúvida a obra literária com este perfil de maior alcance na América Latina e que originou um amplo debate internacional sobre a relação entre testemunho e literatura.

Neste tipo de narrativa, comenta Doris Sommers<sup>16</sup>:

O singular representa o plural, não porque ele substitui ou compreende o grupo, mais porque a falante é uma parte indistinguível do todo. Em termos retóricos, cujas consequências políticas devem estar evidentes nestes pontos, há aqui uma diferença fundamental entre a *metáfora* da autobiografia e da narrativa heroica em geral, que propoe uma identidade-por-substituição, de forma que um significante (superior) substitui o outro (eu substitui o nós, o líder o seguidor, Cristo substitui o fiel) e a *metonímia*, um movimento lateral de identificação-através-da relação, que reconhece as possíveis diferenças entre “nós” enquanto componentes de um tudo decentrado. É aqui que nos leitores entramos, convidados a *estarmos* com a falante ao invés de *sermos* ela.

Sommers usa o conceito de metonímia para a análise do texto de Rigoberta Menchú mas, ao contrário do que afirma a crítica americana, a dimensão metonímica da narrativa não se refere à relação da narradora com sua interlocutora, mas a sua relação com o seu povo. A narrativa de vida de Menchú tem uma dimensão metonímica por ser sistematicamente apresentada como a narrativa de vida do seu povo. E mesmo não propondo uma identidade-por-substituição, ela não deixa de ser uma autobiografia. É porque Rigoberta Menchú identifica-se com o seu povo, se considera parte de uma comunidade com a qual ela divide uma narrativa de vida, que ela pode endereçar-se ao interlocutor e colocá-lo na posição de uma segunda pessoa. No seu ensaio, Sommers discute o uso recorrente de fórmulas que visam mostrar à sua interlocutora a existência de segredos. Tais segredos, segundo a crítica americana, criam uma distância entre a falante e a ouvinte, sem dúvida. Todavia esta distância somente existe porque Menchú deixa clara a ausência de distância entre ela e a sua comunidade. Ela divide os segredos com a sua comunidade, não com Burgos. Portanto, o primeiro movimento metonímico é relacionado com o seu povo, com o qual divide uma narrativa de vida, expressando, pois, a sua *biografia* de forma *metonímica* (com o seu povo, não com Burgos).

Desde a primeira fita da gravação do seu depoimento em Paris, R. M. coloca-se numa lógica metonímica. Mesmo orientada pela equipe que a levou a este encontro, a coerência da sua posição ao longo do texto e nas suas declarações posteriores mostra que este discurso tem raízes profundas. Não se trata de uma simples encenação dirigida para um objetivo pragmático. Esta pretensão metonímica não aparece somente na introdução do seu texto, mas articula todo o seu depoimento, a sua relação com os seus parceiros (E. B. e os outros) e a instrumentalização política do texto. Nesse tipo de

<sup>16</sup> SOMMERS, Doris. “No secrets”. In: GUGELBERGER, Georg (org.). *The real thing*, 1996, p. 146 (a tradução do texto consta em PENNA, João Camillo. “Este corpo, esta dor, esta fome: notas sobre o testemunho hispano-americano”, artigo incluído no livro de SELIGMANN-SILVA, Marcio (org.). *História Memória Literatura*, 2003, p. 317.

texto, precisamos observar com atenção o uso das pessoas gramaticais. Ao longo do texto, ela insiste sobre a relação com a sua família, a sua comunidade, como neste trecho:

Nós, indígenas, temos ocultado nossa identidade, temos guardados muitos segredos, por isto somos discriminados. Para nós, é bastante difícil muitas vezes de dizer alguma coisa que se relacione a nós mesmos porque sabemos ter que ocultar isto até que se garante que vai continuar uma cultura indígena que ninguém pode nos tirar<sup>17</sup>.

Na sua narração, o “eu” do narrador cede o espaço com frequência a um “nós”, como neste poema Nahua:<sup>18</sup>

*Y todo esto pasó con nosotros  
Nosotros lo vimos  
Nosotros lo admiramos  
Con esta lamentosa y triste suerte  
Nos vimos angustiados*

Este plural comunitário é frequente nos discursos indígenas e é usado sistematicamente por Menchú em função da sua cultura. Mas isto não explica o impacto do seu testemunho fora do mundo indígena. Num depoimento, como o de Rigoberta, o “eu” do narrador corresponde também a uma posição dialógica subentendida: “eu” fala para “tu”. O leitor é convidado para uma espécie de diálogo, de conversa, de contato com o autor (o estar-em-relação de Sommers). Não é simplesmente uma escrita na primeira pessoa (nem sempre é o caso), é uma escrita *para* a segunda pessoa. O leitor é colocado na posição do “tu” que, neste caso, é a posição do testemunho: “tu” é testemunho da história contada. Segundo Jeanne Marie Gagnebin:

(...) uma ampliação do conceito de testemunha se torna necessária; testemunha não seria somente aquele que viu com seus próprios olhos, o “histor” de Heródoto, o testemunho direto. Testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras revezam a história do outro: não por culpabilidade ou por compaixão, mas porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente esta retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente<sup>19</sup>.

Assim se opera o que pode ser descrito em francês com a expressão *le passage du*

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>18</sup> Traduzido por Angel Maria Garibay, Biblioteca dos Estudantes Universitários, Universidade Nacional do México.

<sup>19</sup> Gagnebin, Jeanne Marie, “Memória, história, testemunho”. In: BRESCIANI; NAXARA (orgs.). *Memória e (res)sentimento. Indagações sobre uma questão sensível*, 2001.

*témoin* (literalmente: a passagem do testemunho), uma metáfora inspirada pelo atletismo, quando os corredores de revezamento passam de um para outro um bastão, e a transmissão deste bastão *testemunha* que o revezamento ocorreu de fato: contar é repassar para “tu” (*le passage du témoin*). Qualquer que seja o objetivo ético final do testemunho (denunciar, mobilizar etc.), a sua meta a curto prazo é repassar, transmitir ao leitor, operar esta passagem de testemunho: *le lecteur est pris à témoin*.

R. M., como nota Doris Sommers<sup>20</sup>, desenvolve ao longo do texto uma espécie de jogo permanente com essa segunda pessoa em torno dos seus segredos. Mesmo viajando à França para cumprir o seu papel na construção de uma estratégia de comunicação destinada a um público europeu<sup>21</sup>, a jovem índia só se dirige na sua fala diretamente à antropóloga para assinalar que esta última nunca saberá tudo dela. Ela manterá este procedimento até o final do seu depoimento, quando diz:

(...) continuo escondendo minha identidade como indígena. Continuo escondendo o que considero que ninguém sabe, nem mesmo um antropólogo, nem um intelectual, por mais livros que tenha, não sabem distinguir todos os nossos segredos<sup>22</sup>.

Ao invocar a sua identidade indígena para afirmar a existência dos seus segredos, R. M. se distancia claramente da antropóloga, da intelectual e de seus livros. Ele termina o livro colocando E. B. numa posição de segunda pessoa, de um “tu”, um outro a quem ela fala.

Na *biografia metonímica*<sup>23</sup>, como esta de R. M., existe a necessidade de uma mediação para transformar a voz singular em uma voz coletiva. O “tu” para quem fala concretamente o narrador é o seu interlocutor físico. Esse último assume a tarefa de transformar o seu “tu” individual num “tu” coletivo (um vós), que permite ao “eu” ganhar a dimensão metonímica (nós) mediada. Quando Rigoberta fala (“eu”), ela se dirige a Elizabeth (“tu”) esperando que a ajuda da antropóloga para se comunicar com a opinião pública francesa transforme este “tu” (Elizabeth) em um “vós” (os leitores). Para realizar esta operação, E. B. precisa apresentar Rigoberta na sua introdução como uma “voz que representa um povo”, como um “nós”. Assim se explica em grande parte os exageros da introdução: como fazer o público francês se interessar pelo destino de uma índia guatemalteca a não ser tornando-a uma “encarnação da vida de todos os

<sup>20</sup> SOMMERS, Doris, *Op. cit.*, p. 130-61.

<sup>21</sup> A ideia de traduzir em inglês e lançar o livro nos Estados Unidos viria depois.

<sup>22</sup> BURGOS, Elisabeth, *Op. cit.*, p. 332.

<sup>23</sup> Nem todos os testemunhos são construídos da mesma forma, como veremos mais adiante.

índios do continente americano”)?<sup>24</sup>

Enquanto o interlocutor não consegue transformar o testemunho numa narrativa capaz de atingir um público fora do alcance da voz da testemunha, a pretensão metonímica fica limitada ao imediatismo da voz frente a um interlocutor concreto. A narrativa metonímica opera a passagem de um “eu” narrador para um “nós” narrador que trata o “tu” concreto do interlocutor como um “vós”. Rigoberta abusa deste mecanismo. Assim, quando ela foi acusada por David Stoll de ter contado eventos aos quais ela não assistiu como se ela estivesse presente, ela respondeu:

Não posso obrigá-los a entender. Tudo para mim que foi a história da minha comunidade é minha própria história. Não sai do ar, não sou um passarinho que vem sozinho da montanha, de um casal de pais isolados do mundo. Sou o produto de uma comunidade<sup>25</sup>.

Esta é a dicotomia inicial: “eu” estou contando para “tu” uma história para que “vocês” sejam o testemunho do que “nós” vivemos. E por que surge esta urgência de contar e tentar esta “passagem de testemunho” de nós para vós? Por causa “deles”! A existência de um “nós” coletivo que tem urgência em testemunhar cria desde o princípio uma triangulação entre a primeira pessoa (do singular: o narrador; do plural: o seu povo), a segunda pessoa (do singular: o interlocutor; do plural: os leitores) e a terceira (do plural: os algozes).

Em resumo: *eu* falo em nome de *nós* para *ti*, para que, depois da publicação do testemunho, *vocês* sejam testemunhas do que *eles* fizeram contra *nós* e para que *vocês* sejam doravante *nossos* aliados contra *eles*. *A primeira pessoa chama a segunda pessoa para formar uma coalizão contra a terceira pessoa*<sup>26</sup>. R. M. fala para E. B., para que a

<sup>24</sup> P.11, versão francesa traduzida pelo autor.

<sup>25</sup> Entrevista ao jornal *El País*, 1999.

<sup>26</sup> A diferença entre o testemunho e a entrevista antropológica encontra-se justamente no uso dos pronomes pessoais. Enquanto o testemunho instala uma posição dialogal entre “eu” e “tu” para manter ou ampliar esta posição, na entrevista antropológica, o “tu” (antropólogo) transforma no seu texto a palavra do “eu” numa ilustração do seu discurso sobre “eles”. O testemunho toma a palavra, toma para si o poder de enunciar e de transformar esta enunciação em instrumento de luta. A tomada de palavra e o espaço dialógico são constitutivos do testemunho. No texto antropológico, o espaço do diálogo é somente uma etapa da pesquisa cuja finalidade é

vida do seu povo seja conhecida do público francês e que este possa ajudar a sua comunidade a lutar contra a repressão do *seu* governo.

Este tipo de testemunho se sustenta, portanto, a partir de um *agenciamento da metonímia*. É este agenciamento que permite a passagem do singular ao plural, que transforma as palavras de Rigoberta para Elizabeth em palavras dos índios da Guatemala para os leitores franceses. Para Hugo Achugar,

(...) o discurso testemunhal é configurado dialogicamente por e para um interlocutor letrado, tanto política como esteticamente. Neste sentido, se o sujeito social é, como propõe Beverley, um sujeito popular e democrático, o sujeito social a quem se pretende interpelar a prática testemunhal é formado por indivíduos letrados que dominam (...) os códigos estéticos, políticos e linguísticos dominantes<sup>27</sup>.

Dessa forma, podemos abordar a questão da *autoria*, que foi um dos pontos de atrito entre Rigoberta Menchú e Elizabeth Burgos. Como escreve Burgos<sup>28</sup>, R. M. tem a “voz de uma beleza rasgante pois ela contém todas as facetas da vida de um povo e de uma cultura oprimida”. Toda a questão é resumida nesta frase: a voz de R. M. é de uma beleza rasgante e conta a sua história; do outro lado, E. B. a apresenta como contendo “todas as facetas da vida de um povo oprimido”, ou seja, lhe dá a sua dimensão metonímica. Rigoberta contou uma história que E. B. não conhecia nem poderia contar. Por outro lado, essa história muito peculiar e distante das referências do público letrado a quem se endereçava precisa de alguém para agenciá-la. A queixa de Arturo Taracena sobre E. B. não toca somente na discussão em torno da autoria do texto (R. M. *versus* E. B.), situa-se também entre Arturo e Elizabeth que trabalharam juntos nesta edição, embora E. B. tenha realizado sozinha o agenciamento da metonímia no texto introdutório.

Neste tipo de texto, a autoria inicial do testemunho precisa de um agenciamento para manter a sua *autenticidade*. R. M. somente pode expressar a visão de “nós, índios da Guatemala” na medida em que ela compartilha com os seus uma visão local, rasteira, do cotidiano e da luta e *não* tem um entendimento global da situação dos índios das Américas. Caso contrário, ela não se posicionaria mais como uma índia entre os índios,

---

pronunciar um discurso “neutro”, “objetivo”, ou seja, na terceira pessoa.

<sup>27</sup> ACHUGAR, Hugo, “Notas sobre el discurso testimonial latinoamericano”. In: *La historia en la literatura iberoamericana*, p. 279-94.

<sup>28</sup> No texto original em francês, Burgos (ed. Gallimard, 1983, p. 13) escreve “Voix d’une beauté déchirante, car elle contient toutes les facettes de la vie d’un peuple, et d’une culture opprimée”. Traduzimos “voz de uma beleza *rasgante*” enquanto Lólio Lourenço de Oliveira, autor da tradução em português (ed. Paz e Terra, 1993, p. 20), traduziu por “voz de uma beleza *deslumbrante*”. Para o resto da frase, concordamos com a tradução brasileira.

igual entre pares, mas como uma intelectual em posição de relativizar a vivência do seu povo em comparação à de outros povos, o que invalidaria a sua proposta de expressar a voz do seu povo (ou, em outros contextos, do subalterno, do oprimido, do marginal etc.). Portanto, *este agenciamento é constitutivo do processo testemunhal da biografia metonímica*. E esse agenciamento foi o cerne de todo o debate americano dos anos 80-90 em torno do *testimonio*.

\*\*\*

*Subalterno*. Curiosamente, ao dar a palavra ao oprimido, este tipo de narrativa de *testimonio* arrisca contribuir para a manutenção dessa opressão, já que o narrador não é tratado na sua individualidade, mas como um fragmento de um ser coletivo. Ela induz, portanto, a uma nova dualidade entre autores individuais e autores-narradores representativos de categorias sociais. Gareth Williams questiona o papel do *Latin American Subaltern Studies Groups*<sup>29</sup>, fundado por John Beverley, entre outros, dizendo que eles acabaram reificando e tornando exótico o subalterno<sup>30</sup>, mantendo um paradigma centro-periferia no qual o acesso à periferia deve se dar pelo centro; e convertendo-o num objeto de produção de conhecimento contra-hegemônico e de uma prática teórica que “mascara uma forma peculiar de exploração através da própria produção de discurso”<sup>31</sup>. Colocar o narrador na posição de subalterno ajuda a mantê-lo nesta posição, a posição de alguém que não é dono da própria voz. Mas, no caso de Menchú, todos os envolvidos na produção do livro em Paris reconhecem o seu talento de narradora e a sua capacidade autoral. Afinal, ela tinha sido escolhida para viajar porque contava a sua vida de maneira cativante. Contudo, podemos realmente considerar R. M. como uma subalterna? O subtítulo da versão em espanhol diz: *Así me nació la consciencia*, o livro de Domitila de Barrios tem como subtítulo: *se me deixam falar*; nestes dois casos, as narradoras passam por um processo de tomada de palavra que vai continuar. Menchú, conforme mencionamos, vai ganhar títulos, prêmios e até o Nobel da Paz. Subalterna, a vencedora do prêmio sueco? Seria totalmente inoportuno

<sup>29</sup> WILLIAMS, Gareth. “The fantasies of cultural exchange in Latin American subaltern studies”. In: GUGUELBERGER, *Op. cit.*, p. 225-54.

<sup>30</sup> Linda Craft em *Novels of testimony and resistance from Central America*, 1997, por exemplo, expressa este tipo de pensamento: “Testimony, which rose in Central America in the 1970’s in response to neocolonialism and the Cuban experience, functions in much the same way as the subaltern subject attempts to expose and resolve contradiction and effect social, political and economic transformation”.

<sup>31</sup> WILLIAMS, Gareth, *Op. cit.*

qualificá-la assim neste momento da sua vida. Muitas outras figuras públicas, como, no caso do Brasil, o presidente Luiz Inácio Lula da Silva ou a presidenciável Marina Silva, viveram grandes períodos das suas vidas em condições subalternas, mas saíram desta posição<sup>32</sup>.

De fato, a aliança do letrado solidário com o iletrado subalterno, que é vista por Achugar<sup>33</sup>, entre outros, como paradigmática do *testimonio*, pode simplesmente corresponder a uma situação *provisória* dentro de uma trajetória de tomada de palavra e de poder ao longo da qual o narrador protagonista de uma luta política dispensa a intermediação de um não-subalterno e transforma a relação de dependência com o intelectual numa relação de parceria. O exemplo mais evidente na história deste livro foi o de Arturo Taracena que se tornou conselheiro de R. M. A índia não era mais a “subalterna” (ela nunca o fora realmente), mas a empregadora do historiador, ele sim hierarquicamente o seu subalterno. Assim que o livro de E. B. foi publicado, Rigoberta Menchú ganhou uma fama internacional e deixou definitivamente de ser uma índia cuja narrativa de vida se confunde com a narrativa do seu povo. Nenhuma outra índia da sua aldeia, da sua etnia ou do seu país conheceu uma trajetória comparável à dela. A narrativa da sua vida depois do livro não tem mais nenhuma dimensão metonímica possível. Num processo de emancipação e de luta pelo poder por partes de representantes de grupos marginalizados, a biografia metonímica tem, portanto, um papel temporário, localizado historicamente<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> De fato, o processo narrativo da biografia metonímica foi amplamente utilizado no Brasil durante os anos 80-90 dentro dos movimentos sociais e dos partidos políticos, em particular o Partido dos Trabalhadores, de onde surgiram muitas novas lideranças que apoiavam com frequência o seu discurso militante sob o argumento de expressar a voz do seu povo, da sua comunidade, da sua favela, do seu acampamento, dos negros, dos índios, das mulheres etc. O maior intérprete deste tipo de discursos foi sem dúvida Luis Inácio Lula da Silva que, na campanha da sua primeira eleição presidencial, conseguiu convencer grande parte do eleitorado de que a sua biografia de migrante nordestino, operário e sindicalista “representava” a narrativa do povo brasileiro. Talvez o recurso da biografia metonímica tenha sido pouco frequente na literatura brasileira justamente por ser amplamente utilizado nas campanhas políticas e assim aparecer constantemente nos palanques e nos programas de propaganda televisiva. Um caso extremo desta prática aconteceu em 1998, no Rio de Janeiro, quando Benedita da Silva, candidata ao posto de governadora de Estado, repetia em todos os comícios: “Sou mulher, negra e favelada, portanto se eu for eleita, as mulheres, os negros e os favelados entrarão no palácio pela primeira vez na história deste Estado”.

<sup>33</sup> ACHUGAR, H. “Notas sobre el discurso testimonial latino-americano”. In: CHANG-RODRÍGUEZ, R. (org.). *La historia en la literatura iberoamericana*. New York: Ed. del Norte, 1989, p. 279-94.

<sup>34</sup> A crítica francesa Lamperrière (*Op. cit.*, p. 25) avalia que o livro de Menchú encontra-se num momento-chave entre “a era das revoluções e a era do comunitarismo”. Esta citação merece ser complementada: o livro situa-se de fato entre a era das revoluções *na América Latina* e a era do comunitarismo *nos Estados Unidos*. Foi justamente esta lógica comunitarista que levantou as bandeiras dos estudantes de Stanford e a ira dos críticos da direita depois da publicação do livro de Stoll.