

CLAUDIA DE LIMA COSTA

RIGOBERTA MENCHÚ

Those anthropologists,
sociologists and historians who
poke at our bones,
our social systems
and past events
try to tell us
who we are

When we don't read
their book
they think we are
rejecting
our heritage

So, they feel
sorry for us
and write
more books
for themselves

Lenore Keeshig-Tobias, *Those Anthropologists*

¹ Agradeço a Keya Ganguly pelas valiosas observações nas primeiras versões deste trabalho. Gostaria também de agradecer a Larry Grossberg e Cheri Kramarae pelas importantes sugestões e constante apoio. O poema de Lenore Keeshig-Tobias apareceu originalmente em *Fireweed: A Feminist Quarterly* 22 (Inverno de 1986), p. 108. A versão em inglês deste ensaio foi publicada no livro organizado por Sherna Berger Gluck e Daphne Patai, *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History* (Nova Iorque: Routledge, 1991). Meus profundos agradecimentos a Cláudia Buchweitz pela dedicação e paciência na tarefa de tradução para o português deste ensaio.

No Terceiro Mundo, os textos autobiográficos escritos por mulheres se tornaram parte integrante da batalha intelectual, ideológica, política e até mesmo armada que a população oprimida e silenciada trava contra as forças de Estados repressores e grupos hegemônicos. Contudo, a tentativa de colocar alguns destes testemunhos e biografias em contextos maiores (tanto materiais quanto textuais) das relações de poder traz problemas. Nos círculos intelectuais ocidentais, por exemplo, existe forte tendência a

romantizar essas vozes e pensar os sujeitos dos testemunhos desproblematizadamente - resistindo, como sempre, a sua opressão por vários estágios de subversão textual. Embora haja, indiscutivelmente, certa verdade quanto à qualidade de "jogo" textual em tais leituras dessas narrativas, devemos ter o cuidado de não desprezar a universalidade das batalhas travadas através e dentro dos espaços discursivos.

Meu objetivo neste ensaio é focar esta tensão. Começo por uma leitura textual (*close reading*) de uma das mais conhecidas narrativas de mulheres latino-

a história de um depoimento¹

americanas, tentando analisar como esta história oral se volta direta e indiretamente para as oposições binárias do código social (como texto/contexto; pessoal/político; público/privado; sujeito/objeto; oralidade/literariedade; alta/baixa cultura) e como irá transgredi-las. Na segunda parte do ensaio, discorro sobre algumas complexidades da produção e tradução da "alteridade cultural" (*cultural otherness*). Para isso, discuto críticas importantes sobre escritos e práticas etnográficas que apareceram em recentes debates políticos/teóricos em Antropologia. Para concluir, devolvo o texto ao seu contexto material mais amplo através de algumas reflexões sobre a política das narrativas de vida de mulheres situadas "às margens."

Lendo Rigoberta: transgressões textuais

Eu... Rigoberta Menchú pode ser caracterizado genericamente como o testemunho de uma indígena guatemalteca que luta pelos direitos civis de seu povo. Desafinando as convenções literárias deste gênero, o testemunho de Rigoberta não é, contudo, a repetição da trajetória pessoal de uma mulher analfabeta vivendo em um contexto histórico específico. Ao contrário, como revelam as primeiras linhas do texto, a história desta mulher é a história de opressão de seu povo: "Meu nome é Rigoberta Menchú. Tenho 23 anos. Esse é meu testemunho. Não aprendi num livro e nem sozinha. Quero deixar claro que esse testemunho não é a minha vida, é também o testemunho de minha gente. É difícil para mim lembrar de tudo o que aconteceu na minha vida, já que coisas ruins aconteceram, mas, é verdade,

² BURGOS-DEBRAY, Elisabeth (ed.). In: *Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala*. Tradução de Ann Wright. Londres: Verso, 1984. Todas as demais referências neste trabalho serão a esta edição e estarão incluídas no texto. Como será apontado mais tarde, o título em inglês é significativamente diferente do original em espanhol. (Apesar de a página de título do livro não incluir a elipse, a capa inclui. A elipse será usada daqui para frente só quando sua inclusão for essencial para o significado).

³ HARLOW, Barbara. *Resistance Literature*. Nova Iorque: Methuen, 1987.

⁴ SOMMER, Doris. Not Just a Personal Story: Women's Testimonios and the Plural Self. In: BRODZKI, Bella, SCHENK, Celeste (eds.). *Life / Lines: Theorizing Women's Autobiography*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988, p.107-30.

⁵ GRAMSCI, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. Tradução de Quintin Hoare e Geoffrey Nowell-Smith. Nova Iorque: International Publishers, 1971.

também houve momentos de alegria. O importante é que o que aconteceu comigo aconteceu com muita outra gente também: minha história é a história do povo da Guatemala. Minha experiência pessoal é a realidade de um povo inteiro"².

Como foi notado por Barbara Harlow³, as autobiografias ou histórias orais de resistência contadas por mulheres tendem a alocar as experiências pessoais e domésticas da narradora no contexto de sua luta sócio-política. O modo como Rigoberta se apresenta pode ser lido como uma tentativa retórica de reestruturar a relação entre o pessoal e o político através da subversão do individualismo ocidental. O "Eu" que inicialmente posiciona Rigoberta como a autora do texto ou o sujeito do significado não demora a ser minado por seu próprio reconhecimento de que a história de sua vida contém as histórias das vidas de todos os guatemaltecos pobres e oprimidos. De acordo com Doris Sommer, porém, seria um erro ver o "Eu" de Rigoberta como uma metáfora para um sujeito plural. Na verdade, a primeira pessoa de Rigoberta expressa "uma relação metonímica de experiência e consciência compartilhadas"⁴. Reconhecendo as diferenças entre indivíduos e comunidade, ela vê a si própria simplesmente como **parte** daquela comunidade. Esse apagamento do ser de Rigoberta, juntamente com a negação de que suas experiências sejam, de alguma forma, únicas e extraordinárias, permanece, no decorrer do texto, como sua declaração política mais forte: "Gostaria de dizer aqui que eu não era a única pessoa importante. Eu era parte de uma família, exatamente como meus irmãos e irmãs. Toda a comunidade era importante".(p. 117).

Em um movimento textual politicamente motivado, a fronteira dicotômica entre o público e o privado dilui-se. Para Antonio Gramsci, a experiência (concebida como um conjunto complexo de hábitos, disposições, acervos culturais) é talvez o cenário mais crucial de batalhas políticas sobre o significado⁵. Como diz Rigoberta: "Bem, eu comecei a pensar sobre a minha infância e cheguei à conclusão de que não tive infância nenhuma. Nunca fui uma criança.(...) Não tinha comida suficiente para crescer direito, não tinha nada. Eu me perguntava: 'Como isto é possível?' Comparava a situação com a vida das crianças ricas que eu tinha visto. Como eles comiam. Até os cachorros deles. Eles até ensinavam os cachorros a reconhecer só seus donos e a rejeitar as empregadas. Todas essas coisas se misturavam na minha cabeça, eu não conseguia separar minhas idéias. Foi aí que comecei a fazer amigos de outras localidades em Uspantán. Eu pergun-

tava para eles: 'O que vocês comem? Como vocês fazem seu café da manhã? O que vocês almoçam?' E, sim, eles me diziam a mesma coisa: 'Bem, de manhã nós comemos *tortillas* com sal e um pouco de *pinol*. Ao meio dia, nossa mãe traz *tortillas* e qualquer planta que ela encontrar nos campos. De noite nós comemos *tortillas* com *chile*', eles diziam, '*chile* com *tortillas*, e daí vamos dormir'. Então tudo era igual. Isso me deu muito sobre o que pensar. **Preciso dizer a vocês que não aprendi política na escola. Só tentei colocar a minha própria experiência em alguma coisa que fosse comum a um povo inteiro.** Fiquei feliz também quando me dei conta de que o problema não era só meu; que eu não era a única menininha que se preocupou por não querer crescer. Nós estávamos todos preocupados com a vida dura que nos esperava." (p. 117-18, ênfase minha).

Ao reconstruir e rearticular a experiência de fome, exploração, humilhação e sofrimento de outras mulheres e a sua própria como discurso político, e ao posicionar esta experiência "dentro da minúcia da vida cotidiana"⁶, Rigoberta conecta o pessoal - isto é, "a malha cultural, material-histórica, linguístico-conceitual que forma uma pessoa"⁷ ou identidade social - ao contexto maior das relações sociais. Opressão compartilhada é então apreendida como o resultado de uma distribuição desigual, específica e sistemática, do poder econômico, político e cultural. Além disso, numa tentativa de recuperar e politizar a materialidade e historicidade do cotidiano (o pessoal), Rigoberta também reenquadra a relação entre teoria e prática. Como nos relata, lembrando sua mãe: "(Ela) não podia expressar seus pontos de vista sobre coisas políticas; mas era muito politizada pelo seu trabalho e achava que devíamos aprender a ser mulheres, mas mulheres úteis à comunidade (p. 218). (...) (Ela), é claro, não conhecia todas essas idéias, todas essas teorias sobre a posição das mulheres. Mas conhecia tudo isso na prática." (p. 221).

As reivindicações feministas de que o político é também pessoal encontram sua expressão na "descoberta" desta índia Quiché de que o seu **eu** não pode ser definido em termos individuais, mas somente como um eu coletivo engajado em uma luta coletiva. Desta forma, a reapropriação simbólica que Rigoberta faz do privado como público permite a ela reconstruir uma nova identidade social para os indígenas, uma identidade que, por sua vez, se torna um terreno de confrontamentos políticos. Na verdade, de acordo com Barbara Harlow, como o título espanhol para o testemunho de Rigoberta sugere (**Meu nome é Rigoberta**

⁶ STANLEY, Liz, WISE, Sue. Back into the Personal or: Our Attempt to Construct Feminist Research. In: BOWLES, Gloria, KLEIN, Renate Duelll (eds.), *Theories of Women's Studies*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1983, p. 192-209.

⁷ RYAN, Michael. *Marxism and Deconstruction: a critical articulation*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1982.

⁸ HARLOW, B. *Resistance Literature*, op. cit. nota 2.

⁹ GUSDORF, George. *Conditions and Limits of Autobiography*. In: OLNEY, James (ed.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980, p. 28-48.

¹⁰ POPULAR MEMORY GROUP. *Popular Memory: Theory, Politics, Method*. In: JOHNSON, Richard, McLENNAN, Gregor, SCHWARZ, Bill, SUTTON, David (eds.), *Making Histories: Studies in History - Writing and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 205-52.

Menchú e foi assim que nasceu minha consciência), a história documenta o despertar de uma consciência política seguida por redefinições de suas identidades étnica, lingüística e de gênero⁸. Contudo, como desenvolverei em detalhe mais adiante, é importante ressaltar que Rigoberta não está simplesmente eliminando a oposição privado/público. Ao contrário, ela está recodificando a oposição de tal forma que o privado se torna público e vice-versa. O que é público para Rigoberta é sua vida privada - logo, ela conta a **sua** história. O que é privado, por outro lado, são os costumes de sua comunidade, que ela mantém escondidos de nós.

Em *Conditions and Limits of Autobiography*, George Gusdorf argumenta que uma das "pré-condições metafísicas" de autobiografias é a ingerência pessoal (*one's agency*) na formação do campo histórico⁹. De acordo com o Grupo de Memória Popular (Popular Memory Group), a tentativa de recuperar a intervenção do sujeito (conceituado aqui como sujeito coletivo) na história - suas formas de consciência enquanto "luta por um mundo melhor" - é o que caracteriza o projeto de historiografia popular¹⁰. O testemunho de Rigoberta pode ser visto como um exemplo de tais lutas sobre formas de consciência: uma compreensão das condições materiais opressoras de sua gente se torna o meio para transformar a consciência popular. Ou, em uma linguagem mais gramsciana, o senso comum. Devido ao fato de que este conjunto de convicções é sempre ideológico - resultado de uma articulação hegemônica para conquistar o apoio de grupos subordinados - agir neste terreno é a primeira tática revolucionária de Rigoberta: "Eu me lembro de que era meu trabalho explicar às crianças da comunidade que nossa situação não tinha nada a ver com destino, que era uma situação imposta. Ensinei que eles tinham que se defender contra isto, defender os direitos dos nossos pais. Eu tinha uma espécie de conversa política com as crianças, apesar de não ter muita clareza sobre a nossa situação política. Mas as minhas experiências me diziam o que eu precisava. Não precisava de discursos ou cursos ou qualquer coisa deste tipo. Não precisava ler livros porque as minhas experiências eram nascidas do sofrimento. Eu, que mal tinha um par de sapatos quando cheguei aos 15. Sapatos: eles protegiam meus pés contra o calor e as pedras. Mas, de qualquer maneira, eu não sabia muito bem o que fazer com eles." (p. 120).

Juntamente com a formação de sua consciência política, Rigoberta também percebe que as representações culturais e a linguagem são armas

Importantes na luta contra a opressão, tanto no âmbito ideológico como no material. Como aponta Barbara Harlow, um reconhecimento de que barreiras étnicas e linguísticas contribuem para manter os vários grupos indígenas divididos e ineficazes politicamente, em termos de ação de confronto e resistência de base, acrescentou mais força à determinação desta mulher de aprender a língua do opressor¹¹: "Eles sempre dizem, os pobres índios não sabem falar, assim muitos falam por eles. Por isso eu decidi aprender espanhol" (p. 157).

Falar espanhol, para Rigoberta, significava ser capaz de representar sua gente e minar as construções discursivas dos índios feitas por outros (por intelectuais, aqueles que apenas "assinam papel"). Conhecer a língua também forçou Rigoberta a cruzar um terreno cultural mapeado por códigos variados e muitas vezes antagônicos. Como explica Doris Sommer, porque os grupos oprimidos ocupam uma posição marginal *vis-à-vis* discursos existentes, eles precisam falar em muitos códigos, já que nenhum discurso sozinho será suficiente para sua situação revolucionária. A melhor estratégia, então, é descentralizar a linguagem, tornar o terreno discursivo instável e flexível. Para Sommer: "O truque não é identificar o discurso correto e defendê-lo com heroísmo dogmático, mas sim combinar, recombinar e continuar ajustando a constelação de discursos de maneira que respondam a uma realidade modificável"¹².

A questão da representação, então, é vista como um momento crucial na busca de poder político e cultural pelos índios.

Em resposta às circunstâncias materiais, intelectuais e sociais específicas em muitos países do Terceiro Mundo (como repressão brutal e censura), as narrativas pessoais de Rigoberta e de outras mulheres (analisadas por Barbara Harlow) têm exercido um papel importante em intervir e inscrever no registro histórico as trajetórias político-culturais e as memórias coletivas de "minorias" étnicas violentadas/silenciadas/apagadas¹³. Suas lutas também se tornam lutas simbólicas na tentativa de forjar uma nova identidade social *vis-à-vis* sua representação nos discursos ocidentais dominantes. No entanto, devido à distribuição desigual de capital cultural, os indígenas têm acesso aos espaços discursivos ocidentais primordialmente através de um(a) investigador(a) que coleta suas vozes e estuda suas formas de vida.

No segmento a seguir, quero examinar a distribuição de poder e conhecimento entre o etnógrafo (um antropólogo, historiador oral, viajante etc) e os "nativos" a partir da análise do texto de Rigoberta em

¹¹ HARLOW, B. *Resistance Literature*, op. cit. nota 2.

¹² SOMMER, D.. Not just a personal story, op. cit. nota 3, p. 121.

¹³ HARLOW, B. *Resistance Literature*, op. cit. nota 2. É importante observar a ironia de chamar os indígenas da Guatemala de "minorias" quando eles totalizam aproximadamente 80% da população. Neste ensaio utilizo "minorias", assim como os conceitos de "margem" e "centro" como categorias políticas.

termos das complexidades de produção e tradução da "alteridade cultural". Ao fazer isto, estarei me referindo a alguns temas que surgiram em recentes críticas políticas/teóricas à etnografia. Mais especificamente, argumentarei que o texto de Rigoberta representa de fato a intersecção de muitos discursos/vozes contraditórios, incluindo o discurso/voz do etnógrafo.

Re-lendo Rigoberta: fazendo e desfazendo textos

Debates recentes em pós-estruturalismo e etnografia que apareceram, por exemplo, na coletânea de ensaios *Writing Culture*, começaram a problematizar de modo radical as práticas interpretativas tradicionais de representação cultural e a desafiar a voz autoritária, transparente, de seus textos¹⁴. Enquanto as descrições culturais são sempre mediadas textualmente, argumenta-se que processos literários como metáfora, figuração e narrativa "afetam a maneira como os fenômenos culturais são registrados, das primeiras 'observações' rapidamente anotadas, até o livro completo e até mesmo o jeito com que estas configurações 'fazem sentido' em determinados atos de leitura"¹⁵. A observação em práticas textuais revelará que a representação cultural não pode oferecer mais do que uma "compreensão construída do ponto de vista construído do nativo construído"¹⁶. Além do mais, etnógrafos pós-estruturalistas sustentam que na medida em que a cultura não é objeto estático de análise, mas uma multiplicidade de realidades negociadas dentro de processos comunicativos, historicamente contextualizados (e contestados), seu objeto de representação não é um mundo ou um povo, mas efêmeras "instâncias de discurso"¹⁷. Logo, ao tentar dar uma nova orientação ao campo etnográfico, tais críticos, em primeiro lugar, abertamente reconhecem que suas verdades são "inerentemente parciais, comprometidas e incompletas"¹⁸ e, em segundo lugar, tentam criar um texto dentro de um contexto de criação colaborativa de histórias, que celebre o discurso, em vez do texto, o diálogo, em vez do monólogo, a polifonia, em vez da autoridade monofônica.

À luz destes debates, gostaria de argumentar, seguindo Clifford, que para analisar completamente um texto de história de vida, o crítico deveria se ocupar não apenas com a tarefa da interpretação, mas também se engajar em uma desconstrução das relações de produção do texto¹⁹.

Crapanzano, em uma resenha sobre histórias de vida, aponta uma série de problemas que os etnógrafos enfrentam quando coletando e transcrevendo relatos

¹⁴ CLIFFORD, James, MARCUS, George (eds.). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, California: University of California Press, 1986.

¹⁵ CLIFFORD, James. Introduction: Partial Truths. In: CLIFFORD, MARCUS (ed.), *Writing Culture*, p. 4.

¹⁶ CRAPANZANO, Vincent. *Hermes Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description*. In: CLIFFORD, MARCUS (ed.), *Writing Culture*, p. 74.

¹⁷ CLIFFORD, J.. Introduction: Partial Truths, op. cit. nota 14, p. 14.

¹⁸ *Ibidem*, p. 7.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ CRAPANZANO, Vincent. Life Stories. *American Anthropologist* 86, n.º 4, 1984, p. 953-60.

²¹ RICOEUR, Paul. The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text. In: RABINOW, Paul, SULLIVAN, William M. (eds.), *Interpretive Social Science: A Reader*. Berkeley, California: University of California Press, 1979, p. 73-101.

²² CLIFFORD, James. On Ethnographic Allegory. In: CLIFFORD, MARCUS (ed.), *Writing Culture*, op. cit. nota 14, p. 106.

de testemunhos. Dado que uma história de vida consiste na transformação de uma produção oral em um produto escrito, o **outro** está sempre falando através do mundo do texto²⁰. Como Ricoeur já observou, uma vez que o discurso se torna texto, sua abertura como diálogo, junto com seus elementos evocativos e performativos, está perdida: a pontuação e os silêncios da narrativa desaparecem de todo; os eventos na vida do narrador seguem um padrão cronológico, parcialmente induzido pelas perguntas propostas pelo etnógrafo; o discurso é editado, traduzido e, finalmente, recebe um título²¹. Em resumo, a vida se organiza facilmente em uma narrativa contínua, e "eventos são embalsamados na estrutura do texto"²². A seguir, usarei o testemunho de Rigoberta para ilustrar como a voz do "nativo" é locada/deslocada por um número de intervenções editoriais problemáticas.

A luta pela voz: Rigoberta como um caso específico

Como exemplo das práticas intervencionistas dos editores de testemunhos temos apenas que nos voltar para a Introdução da antropóloga Elisabeth Burgos-Debray em *Eu... Rigoberta Menchú*. All Burgos-Debray discute brevemente seu trabalho de textualização da narrativa de Rigoberta, enquanto fazia concessões simultâneas às exigências da autobiografia e do mercado editorial. Como ela nos conta, depois da transcrição das fitas, "estabeleci um índice temático em cartões, primeiro identificando os itens principais (pai, mãe, infância, educação) e então aqueles que ocorreram com mais frequência (trabalho, relações com *ladinos*, problemas linguísticos). Isso forneceu a base da divisão do material em capítulos. Logo cheguei à decisão de dar ao manuscrito a forma de monólogo... Ao fazer isto me tornei o que realmente era: a ouvinte de Rigoberta. Permiti que ela falasse e então me tornei seu instrumento, sua dubladora ao permitir que ela fizesse a transcrição da palavra falada para a palavra escrita. Tenho que admitir que esta decisão tornou minha missão mais difícil, já que precisaria inserir parágrafos de transição se o manuscrito fosse lido como um monólogo, como uma única narrativa contínua. Então dividi o material em capítulos organizados em torno de temas que já havia identificado. Segui meu projeto cronológico, apesar de nossas conversas não terem acontecido assim, para deixar o texto mais acessível ao leitor... Quando o manuscrito chegou a sua forma final, pude cortar vários pontos repetidos em mais de um capítulo. Algumas das repetições foram deixadas como

²³ BURGOS-DEBRAY, Elisabeth. Introduction, op. cit. nota 1, p. XX.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Debates sobre a diferença epistemológica entre oralidade e textualidade estão longe de chegar a um acordo. Ao redefinir o que deve ser tomado como texto (isto é, indo-se da representação logocêntrica à inclusão de todos os sistemas de significação), os adeptos de Derrida apagam a diferença entre fala e escrita. Enquanto escrita (*écriture*) é conceitualizada como "uma larga variedade de marcas, articulações espaciais, gestos e outras inscrições em funcionamento nas culturas humanas (CLIFFORD, On Ethnographic Allegory, p. 177), argumenta-se que a escrita precede na verdade a fala. Assim, qualquer cultura que possua uma literatura oral e/ou práticas rituais já é, em si própria, uma escrita. Ver TYLER, Stephen. On Structuralism and Oral Literature, in SWANN, B., KRUPAT, A. (eds.), *Recovering the Word: Essays on Native American Literature*. Berkeley, California: University of California Press, 1987, p. 113-28, para resposta e avaliações adicionais sobre o debate entre oralidade e literariedade.

²⁶ DORST, John. *Rereading Mules and Men: Toward the Death of the Ethnographer*. *Cultural Anthropology* 2, nº3, 1987, p. 305-18.

estavam, já que introduziam outros temas. Esta é simplesmente a forma de Rigoberta falar"²³.

O que se revela na passagem acima é o quão profundamente o modo de falar de Rigoberta é transformado, apesar da certeza ingênua do autor de que isto não aconteceu. Seria possível argumentar que a orquestração editorial de Burgos-Debray no papel altamente problemático de dubladora transparente de Rigoberta produz um texto que informa mais a respeito dela e dos mapas Interpretativos de seus leitores do que a respeito da vida de Rigoberta, transformando, assim, o testemunho em um espelho logocêntrico ocidental, que reflete simplesmente nossas próprias expectativas sobre como **deveria** ser a narrativa de alguém como Rigoberta. As exigências do mercado com respeito a livros sobre histórias orais de mulheres ainda prevalecem na determinação da forma e conteúdo da narrativa de Rigoberta. Essas exigências, por sua vez, forçam o editor a travar verdadeiras batalhas enquanto considera se vai render-se a elas ou resistir, e as decisões feitas são muitas vezes seguidas de dúvidas. Burgos-Debray confessa este dilema ético durante a edição: "Foi-me apontado que a colocação do capítulo que tratava de cerimônias de nascimento no começo do livro poderia chatear o leitor. Fui também aconselhada a simplesmente cortar este capítulo ou incluí-lo no apêndice. Ignorei estas sugestões. **Talvez eu estivesse errada** em relação ao fato de que o leitor pudesse achar o capítulo dispensável. Mas eu não poderia deixá-lo de fora, simplesmente em respeito a Rigoberta (ênfase minha)"²⁴.

Eu... Rigoberta Menchú também traz à tona elementos importantes da estratégia intervencionista que possibilita o consumo de certa diversidade cultural. O **eu** individualista e autobiográfico seguido de uma pausa grávida (conduzida pela elipse) que introduz o nome de Rigoberta termina por tecer uma imagem de um **outro** exótico e mistificado (fonte de fascinação e medo) ao mesmo tempo em que situa o leitor a uma distância segura e confortável. Tal violência textual se torna aparente quando uma leitura cuidadosa (*close reading*) da estrutura de formas de tratamento no testemunho de Rigoberta revela sua *contínua* e insistente subversão da noção ocidental do indivíduo coerente. Assim, através de múltiplas camadas de orquestração editorial, uma segunda, e até mesmo uma terceira voz vêm a se imbricar à fala emudecida de Rigoberta²⁵. Assegura-se à história de Rigoberta um lugar nas prateleiras das livrarias para o "consumo facilitado da alteridade cultural (*cultural otherness*)"²⁶.

Um problema recorrente que subjaz ao projeto de coletar histórias orais, identificado por Crapanzano, refere-se à diferença de poder entre o antropólogo e o **outro** que estrutura o contexto da entrevista, dando-lhe a forma de um jogo mútuo entre necessidade e desejo²⁷. A necessidade de que o **outro** se exponha (vulnerabilidade) e o desejo de saber (poder/saber) que guiam o projeto etnográfico inevitavelmente criam o campo hierárquico de forças que irá oferecer diferentes posições discursivas a seus participantes. Analisando as relações sociais da pesquisa, por exemplo, o Grupo de Memória Popular escreve: “A prática da pesquisa de fato se limita às divisões sociais (podendo até aprofundá-las) que são também relações de poder e de desigualdade. O que está em jogo aqui é poder cultural, é claro, mais do que poder econômico ou coerção política. (...) É ...**ele** (o historiador oral)... que produz o relato final, **ele** que fornece a interpretação dominante, **ele** que julga o que é verdade e o que não é, o que é confiável ou não-autêntico. É o seu nome que aparece na publicação. É ele que recebe uma parte dos direitos autorais e praticamente todo o “capital cultural” envolvido na autoria. É seu *amour propre* como “criador” que é atendido aqui. É sua postura profissional entre seus iguais que será destacada em caso de “sucesso”. Em tudo isto, na melhor das hipóteses, os primeiros construtores de relatos históricos - as “fontes” elas mesmas - são deixadas Intocadas, não modificadas pelo processo a não ser naquilo que elas deram de si: o ato de contar. Elas não participam, ou participam apenas indiretamente, do trabalho educativo que produz o relato final (ênfase no original)”²⁸.

Quando finalmente vislumbramos os bastidores da produção de histórias orais, outra história se desdobra diante de nossos olhos: monólogos são desvendados sob o semblante de diálogos e controle autoral se esconde debaixo de promessas de polifonia. Em lugar de uma visão feminista de um projeto emancipatório, estamos diante de um texto que é incompleto e insuficiente. É neste contexto que a resistência (contida) de Rigoberta e sua suspeita da autoridade escritural adquire um significado profundo (“eles vivem em boas casas e assinam papéis” - p. 138). De fato, a clareza com que Rigoberta percebe a relação de poder entre intelectuais e leigos, e sua desconfiança do discurso teórico opressivo destes intelectuais, revelam apenas uma das muitas transgressões de sua narrativa: “Estamos descobrindo algo mais na Guatemala a respeito de intelectuais e analfabetos. Nós aprendemos que não temos a habilidade de um intelectual: um intelectual é

²⁷ CRAPANZANO, V., *Life Stories*, op. cit. nota 19.

²⁸ POPULAR MEMORY GROUP. *Popular Memory: Theory, Politics, Method*, p. 220. Apesar de o Popular Memory Group, ao usar o pronome masculino nesta passagem, estar se referindo exclusivamente ao acadêmico, gostaria de sugerir que a substituição do masculino pelo feminino não alteraria necessariamente as relações desiguais da pesquisa. Entretanto, como as várias histórias orais coletadas por mulheres acadêmicas e não-acadêmicas que seguem uma agenda feminista explícita indicam, elas refletem uma sensibilidade maior a esses (des)equilíbrios de força, assim como uma disposição para a mudança. Para exemplos de trabalhos ligados ao assunto, ver PATAI, Daphne (ed.), *Brazilian Women Speak: Contemporary Life Stories*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1988, e o trabalho extenso de Margaret Randall com mulheres latino-americanas.

talvez mais rápido e mais preparado para fazer sínteses melhores. Mesmo assim, outros de nós têm talvez a mesma habilidade para outras coisas. Antes, todo mundo pensava que um líder tinha que ser alguém que sabia ler, escrever e preparar documentos. E nossos líderes caíram nesta armadilha durante algum tempo, e diziam: 'Eu sou um líder, o meu papel é liderar, o de vocês, lutar'. Bem, em cada processo existem trocas necessárias. Isso não é incomum. Acho que cada movimento passou pelo processo em que um oportunista chega, acha que vale mais do que os outros e abusa de sua confiança. Uma vez, muitos de nossos líderes vinham da capital para nos ver na finca (plantação) e dizer: 'Vocês camponeses são estúpidos, não lêem nem estudam'. E os camponeses diziam a eles: 'Vocês podem ir para o inferno com seus livros. Sabemos que não se faz uma revolução com livros, e sim com luta.' (p. 222-23).

Em um mundo de desigualdades persistentes, quando o conhecimento não pode mais ser conceituado em termos neutros, mas sim como inerentemente imbricado em relações de poder, Rigoberta, de forma similar àquelas estratégias utilizadas pelos que ocupam as margens, contrapõe os segredos dos indígenas à busca da verdade pelo antropólogo. Assim, no começo de seu testemunho, ela educadamente nos avisa que os "indígenas têm sido cuidadosos em não revelar quaisquer detalhes de seus costumes e práticas. Eu também preciso acatar isto" (p. 9). Como os negros de Zora Hurston, que oferecem uma resistência sectária, "eu vou colocar este brinquedo na mão dele e ele vai pegar o brinquedo e ir embora. Então vou dizer a minha verdade e cantar a minha música"²⁹. Rigoberta oferece verdades pontilhadas por silêncios. Nas linhas finais de sua história, ela nos lembra novamente: "...Ainda estou mantendo em segredo a minha identidade indígena. Ainda estou mantendo em segredo o que eu acho que ninguém deve saber. Nem mesmo os antropólogos ou intelectuais, não interessa quantos livros eles tenham, podem descobrir nossos segredos." (p. 247).

O silêncio de Rigoberta neste ponto não é apenas uma questão de manter segredos; ao contrário, é em si mesmo uma tática de resistência: "Quando começamos a nos organizar, começamos a usar todas as coisas que tínhamos mantido escondidas. Nossas armadilhas - ninguém sabia a respeito delas porque tinham sido mantidas escondidas. Nossas opiniões - sempre que um padre vinha até nossa vila todos ficavam com a boca fechada. Nós mulheres nos cobríamos com nossos xales e os homens mantinham as

²⁹ HURSTON, Zora Neale. *Mules and Men*. Bloomington: Indiana University Press, 1935, p.4-5.

cabeças abaixadas. Fingimos que não estamos pensando sobre nada. Mas quando estamos todos juntos, entre nós mesmos, discutimos, pensamos, damos nossos enfoques. O que acontece é que, já que nunca tivemos a oportunidade de falar, expressar opiniões ou ver nossos pontos de vista serem levados em consideração, não nos importamos em nos fazermos ouvidos só pela diversão... Por isso é que se pensa que os indígenas são burros. Eles não sabem pensar, eles não sabem nada, é o que eles dizem.” (p. 170).

Depois de 247 páginas de testemunho, a oposição interno/externo não foi desmantelada, mas reafirmada. A história de Rigoberta pode desinformar assim como informar, com silêncios estratégicos confrontando a violência que tem marcado os encontros etnográficos. Talvez possamos dizer, com Barbara Johnson, que não existe um **outro universalizado**, nenhum **nós** homogêneo para quem o ser possa se revelar. Dentro da camisa está o outro lado da camisa: o lado em que o observador pode ler a natureza de seu próprio desejo de ver³⁰.

Entre promessas veladas de resistências sectárias pelos negros e silêncios pelos indígenas, parece apropriado perguntarmos a nós mesmos, então: qual é a ressonância política dos testemunhos de mulheres do Terceiro Mundo? Na parte final deste ensaio, devolvo o texto de Rigoberta ao seu contexto material e argumento que entender a construção discursiva dos indígenas e ladinos em termos de polaridades simbólicas de alto e baixo, e ver a determinação de Rigoberta de *transgredir tais polaridades*, pelo menos no terreno das representações culturais, se constituem como o mais promissor e potencialmente mais subversivo aspecto do texto em mãos.

A política das histórias de vida das mulheres

Debater questões de política inevitavelmente nos força o olhar de volta do texto para o mundo - para o campo histórico do capitalismo pós-moderno, neocolonialismo, e para a divisão internacional do trabalho. Este movimento é fundamental se quisermos evitar as armadilhas de uma instância puramente discursiva em relação às nossas leituras de textos de histórias de vida. Pois, como coloca Lawrence Grossberg, limitar nossa análise a discussões de como o **outro** é “formalmente conduzido para... um sistema de diferenças textuais significantes” é elidir a materialidade destes textos³¹. Textos de histórias de vida são, no final das contas, o produto de um encontro entre o etnógrafo (um Ser real) e **outros** reais - que não podem

³⁰ JOHNSON, Barbara. Thresholds of Difference: Structures of Address in Zora Neale Hurston. In: GATES JR., Henry Louis, *Race, Writing, and Difference*. Chicago: University of Chicago Press, 1986, p. 317-28.

³¹ GROSSBERG, Lawrence. Wandering Audiences and Nomadic Critics. *Cultural Studies* 2, nº 3, 1988, p. 337-391.

e não devem ser reduzidos a uma construção discursiva de nossa linguagem. Apesar de algumas críticas recentes às práticas textuais etnográficas iluminarem o terreno em muitos aspectos - como tentel mostrar em minha leitura do testemunho de Rigoberta - elas tendem, como argumenta Paul Roth, a oferecer a subversão da voz/autoridade etnográfica como um antídoto contra o colonialismo³².

Para articular uma crítica politicamente eficaz contra-hegemônica do colonialismo em nossas práticas intelectuais precisamos, **além da análise textual**, nos envolvermos nas lutas daqueles do outro lado da divisão internacional do trabalho. Como já foi apontado por Abdul JanMohamed, para aceitar a realidade material do **outro** e evitar a surdez deliberada a sua voz, o crítico (e, no meu caso, a acadêmica do Terceiro Mundo) precisa confrontar a tarefa política de tornar o marginal central no desenvolvimento de uma crítica alternativa vinda de fora dos centros culturais dominantes. Essa crítica "articularia e ajudaria a trazer à consciência aqueles elementos da literatura de minoria que se opõem, subvertem ou negam o poder da cultura hegemônica"³³. Tal projeto, por sua vez, sem dúvida envolveria tanto localizar os espaços nos quais o "subalterno" tem falado (por exemplo, ouvindo e coletando narrativas pessoais) quanto articular condições de possibilidade (material, institucional, cultural) que abrissem um lugar contestatório para seu discurso na economia discursiva ocidental.

Uma das formas de viabilizar transformação política, argumentam Stallybrass e White, é deixar os "inferiores/rebaixados" controlarem domínios do discurso através do desafio das hierarquias dos espaços discursivos³⁴. Recontando a história desde "abaixo" e reavaliando as experiências de sua gente como uma fonte legítima de conhecimento, o texto de Rigoberta pode ser interpretado como tentativa de inverter as polaridades, entre outras, da oralidade/literariedade, teoria/prática, e saber do especialista/saber do leigo. O papel da antropóloga que escuta, por sua vez, pode ser conceitualizado como uma tentativa de tornar visíveis as interconexões das produções recíprocas entre alta e baixa cultura. Entretanto, seu trabalho não pode cessar aqui, já que a distribuição desigual de práticas e habilidades permanecerá, na melhor das hipóteses, intacta; as relações de subordinação maiores não são modificadas por críticas de minoria. Na pior das hipóteses, tal distribuição desigual poderá simplesmente reproduzir as condições de impossibilidade que silenciam o **outro**. Para representar um papel mais transformador na formação de um sentido de história

³² ROTH, Paul A. *Ethnography Without Tears*. *Current Anthropology* 30, nº 5, 1989, p. 555-569.

³³ JANMOHAMED, Abdul. *Humanism and Minority Literature: Towards a Definition of a Counter Hegemonic Discourse*. *Boundary 2*, 13, nº 1, 1984, p. 281-99.

³⁴ STALLYBRASS, Peter, WHITE, Allan. *The Politics and Poetics of Transgression*. Nova Iorque: Cornell University Press, 1986.

³⁵ POPULAR MEMORY GROUP. *Popular Memory: Theory, Politics, Method*. Para uma análise profunda da imbricação entre feminismo, movimento de mulheres e o processo de democratização no Brasil, ver ALVAREZ, Sonia E., *Engendering Democracy in Brazil: Women's Movements in Transition Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

³⁶ DOLLIMORE, Jonathan. The Dominant and the Deviant: A Violent Dialectic. *Critical Quarterly* 28, nº 1-2, 1987, p. 179-92 (ênfase no original).

³⁷ PARRY, Benita. Problems in Current Theories of Colonial Discourse. *Oxford Literary Review* 9, nº 1-2, 1987, p. 27-58.

que leve em consideração o contexto mais amplo das lutas coletivas, o crítico/etnógrafo deve trabalhar para democratizar as relações sociais da pesquisa. Uma sugestão, proposta pelo Grupo de Memória Popular, é desenvolver formas de escrita e publicação baseadas nas comunidades, que desafiem a distribuição desigual do capital cultural e das habilidades. Outra alternativa é desenvolver conexões entre teorias socialistas e feministas e movimentos populares, de forma a tornar o poder cultural acessível a todos os envolvidos em diferentes lutas³⁵.

Controle dos espaços discursivos, inversão da hierarquia dos discursos e negação/subversão dessa hierarquia propriamente dita são o que Jonathan Dollimore identifica como "estágios em um **processo de resistência**"³⁶. Para ter sucesso, este processo também exige o que Benita Parry chama de "cartografia da Ideologia imperialista", assim como "concepção do nativo como sujeito histórico e agente de um discurso de oposição"³⁷. Pois, afinal (e indo além da própria desconstrução), Rigoberta fala, e fala alto. No cenário das relações capitalistas de exploração e colonialismo interno (gerando repressão brutal), o testemunho de Rigoberta, apesar de seu caráter construído, suas muitas vozes, e seus elementos editoriais enganosos, faz parte importante da estratégia contra-hegemônica de intervenção no imaginário político das culturas dominantes. Textos como o seu estão alterando radicalmente o modelo cultural que governa as práticas de dominação e subordinação. Utilizando-se de recursos simbólicos do discurso liberal-democrático ocidental, Rigoberta constrói uma nova identidade política (de cidadão) para os indígenas: "Em nossa comunidade somos todos iguais. Todos temos que nos ajudar e dividir o pouco que temos. Não existe superior ou inferior. Mas nós descobrimos que na Guatemala existia uma coisa superior e outra inferior e que **nós** éramos o inferior. Os *ladinos* se comportam como uma raça superior. Aparentemente houve um tempo quando os *ladinos* pensavam que nós nem éramos gente, mas uma espécie de animal. Tudo isso ficou claro para mim." (p. 123).

De fato, ao exigir direitos democráticos para os indígenas, o texto de Rigoberta, junto com outros movimentos sociais similares de outros grupos étnicos na América Latina, começa a articular uma visão emancipatória da comunidade política que até então foi colocada por teóricos como Ernesto Laclau e Chantal Mouffe exclusivamente na tradição liberal-democrática das sociedades ocidentais³⁸.

³⁸ Ver, por exemplo, LACLAU, Ernesto, MOUFFE, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy*. Londres: Verso, 1985

Finalmente, podemos dizer que narrativas de resistência como a de Rigoberta estão surgindo como forma de abrir um espaço discursivo para que “saberes subjugados” (re)escrevam a memória histórica. Tais autobiografias, como Certeau diria, são o testemunho mais vívido de uma revolução camponesa e indígena “tomando forma de fato e na consciência” e que já está “movendo as profundidades silenciosas da América Latina”³⁹.

Como afirma Rigoberta: “Eu estava viajando por toda a parte. Fui até a costa. Eu tinha trabalho político a fazer, organizando as pessoas lá e ao mesmo tempo fazendo com que eles me entendessem, contando a eles meu passado e o que tinha acontecido na minha vida, as razões do nosso sofrimento, as causas da pobreza. Quando você sabe que há trabalho a fazer e você é responsável, você tenta e faz o melhor que pode porque você sofreu tanto e não quer que sua gente continue sofrendo. Eu conhecia todos os contatos e tinha muitos trabalhos a fazer: carregar papel, máquina, panfletos, textos para ensinar as pessoas. ...E eu estava ansiosa para fazer o meu melhor, para aprender muito. Porque acredito que a minha vida me ensinou muitas coisas, mas seres humanos também são feitos para aprender muito mais.” (p. 162).

³⁹ CERTEAU, Michel de. *Heterologies: Discourses on the Other*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.