

## EL “YO POBRE” EN LA LITERATURA TESTIMONIAL

Dr. MARKUS EBENHOCH  
Universidade de Salzburgo  
Salzburgo, Áustria  
markus.ebenhoch@sbg.ac.at

RESUMEN: El discurso narrativo en la literatura testimonial, un género que forma parte de los textos *life writing*, se caracteriza por un “yo” ambiguo, colaborativo y polífono, dado que en este “yo” resuenan, por un lado, la voz del testigo de los hechos vividos como representante de un grupo específico, y, por otro, la voz del autor de la obra. El análisis del “yo pobre” en dos obras clásicas de la literatura testimonial, *Hasta no verte Jesús mío* (1969) de Elena Poniatowska y *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983) de Elizabeth Burgos, muestra que la representación de la pobreza da coherencia narrativa, así como sentido individual y colectivo a las protagonistas-narradoras.

Palabras clave: Literatura testimonial. Pobreza. *Subaltern Studies*. Narratología.

Artigo recebido: 30 maio 2018.

Aceito: 01 jul. 2018.

## O “EU POBRE” NA LITERATURA DE TESTEMUNHO

RESUMO: O discurso narrativo na literatura de testemunho, um gênero que se enquadra nos textos *life writing*, caracteriza-se por um “eu” ambíguo, colaborador e polifônico, já que neste “eu” ressoam, por um lado, a voz da testemunha dos acontecimentos vividos como representante dum grupo específico, e por outro lado, a voz do autor da obra. A análise do “eu pobre” em dois obras clássicas da literatura de testemunho, *Hasta no verte Jesús mío* (1969) de Elena Poniatowska e *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983) de Elizabeth Burgos, mostra que a representação da pobreza dá coerência narrativa assim como sentido individual e coletivo às protagonistas-narradoras.

Palavras-chave: literatura de testemunho, pobreza, *subaltern studies*, narratologia

El yo en la literatura testimonial posee un estatus especial por la posición privilegiada que tiene el protagonista-narrador en relación con los hechos descritos. Como testigo ocular, su testimonio está profundamente marcado por su presencia corporal ante los acontecimientos vividos. Y, por tanto, su relato constituye un pacto factual a nivel textual, puesto que los hechos descritos deben corresponder a los hechos vividos. Por esta posición privilegiada, al yo se le otorga autoridad con respecto a la “verdad” relatada –la misma constelación observamos también en las obras autobiográficas (cf. LAFERL; TIPPNER, 2016, p. 9-41)–. Sin embargo, en la construcción del yo en este género literario participan también elementos del discurso biográfico y novelesco, dado que la versión final del testimonio es fijada por otra persona que no es el testigo ocular sino el autor.

En la mayoría de los casos el proceso de producción surge de una serie de entrevistas entre un intelectual, un escritor o un antropólogo y una persona marginada que relata su testimonio oralmente. Este informante con frecuencia es un representante de su capa social, de su etnia, de su género o de su orientación política por lo cual fue elegido por el gestor. Al contar su historia personal el testigo representa su realidad subjetiva y a menudo incluye otros testimonios en su propio discurso, de tal manera se convierte en un sujeto colectivo. “Each individual testimonio evokes an absent polyphony of

other voices, other possible lives and experiences” (BEVERLEY, 2004, p. 34). Cuando el autor, el editor o el compilador del libro, en nuestro caso Elena Poniatowska y Elizabeth Burgos, transforma el discurso oral del informante a un texto escrito más o menos literario normalmente intenta reproducir el habla del informante en la voz de la instancia narrativa. En consecuencia, lo escrito en la literatura testimonial pasa por un proceso triple de representación (cf. GARCÍA, 2003, p. 25; PAULINO BUENO, 2000, p. 131). Este proceso, o sea la reproducción del habla del testigo (colectivo) en el discurso narrativo del autor que, al fin y al cabo, “firma” el texto, resulta en un yo ambiguo, un yo “colaborativo” (cf. LEJEUNES, 2016, p. 191-217), un yo esencialmente “polífono” (cf. BAJTÍN, 1989, p. 77-236).

En el ámbito académico se sostiene que los textos que pertenecen al género “literatura testimonial” pretenden dar voz a los sin voz, representar su propio lenguaje y –desde su posición periférica– los mismos protagonistas-narradores describen su propio contexto. A partir de esta perspectiva surge necesariamente la famosa pregunta de Gayatri Chakravorty Spivak “Can the subaltern speak?” (cf. SPIVAK, 1988, p. 271-313), a la que ella responde con un no categórico, argumentando que en el momento en el que el sujeto subalterno habla y tiene relevancia para el oyente o el lector, deja de ser subalterno, en el mejor de los casos, se transforma en un “intelectual orgánico” (Antonio Gramsci). Un excelente ejemplo de esta teoría de los *subaltern studies* y de la paradoja de cómo los que viven en la periferia marginada llegaron a convertirse en el centro de atención de la investigación científica seguramente es el testimonio de Rigoberta Menchú, la premio Nobel de la Paz del año 1992 (cf. ARIAS, 2001, p. 75-88; BEVERLEY, 2004, p. 39, 79-93; GRAHN, 2001, p. 59; LINHARD, 2002, p.135-150; PAULINO BUENO, 2000, p. 118- 123; RAQUIDEL, 1994, p. 208; SOMMER, 1998, p. 197-207; SPIVAK, 1996, p. 292; WALAS, 1995, p. 81-90).

En el presente trabajo se analiza el “yo pobre” en dos obras clásicas de la literatura testimonial: *Hasta no verte Jesús mío* (1969) de Elena Poniatowska y *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983) de Elizabeth Burgos.<sup>1</sup> Si bien la pobreza es apenas uno entre varios factores (género, etnicidad, edad, posicionamiento político, etc.) que pueden causar la subalternidad de una persona, se ha elegido solamente este aspecto porque hasta ahora constituye inesperadamente una laguna en el campo de investigación literaria. En el análisis se ha empleado el concepto de pobreza que el filósofo y teólogo salvadoreño Ignacio Ellacuría SJ elaboró en las

---

<sup>1</sup> En este trabajo nos ceñimos al nivel ficcional-real presentado en las dos obras, consciente de que una investigación exhaustiva tendría que considerar también la discusión sobre la “verdad histórica” de los testimonios, por ejemplo, el debate que surgió después de la publicación del libro de David Stoll *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans* en 1999 (cf. ARIAS, 2001a; GRANDIN, 2010).

décadas 70 y 80 del siglo pasado desde el contexto centroamericano, por la cercanía temporal y geográfica. Para Ellacuría, partiendo de la realidad material, la pobreza es en primer lugar un concepto socioeconómico:

Pobres son aquellos que carecen de bienes materiales fundamentales, sea en referencia a lo que es un mínimo aceptable, en una determinada sociedad, sea en referencia a otras personas o grupos sociales, que son considerados ricos. (ELLACURÍA, 2000, p. 174)

Con base en la consideración socioeconómica existen derivaciones respectivamente ampliaciones del concepto que aplican la categoría “pobre”, por ejemplo, a los enfermos. Sin embargo, el núcleo de la pobreza –según Ellacuría– se concretiza en la falta de bienes materiales. Como indica la cita arriba mencionada, la pobreza es intrínsecamente un concepto dialéctico porque sin pobres no hay ricos y viceversa. La pobreza aparece como resultado de las diferencias sociales que se manifiestan en la disposición de los recursos materiales y que tienen como origen las interacciones entre las personas humanas. Con frecuencia dichas interacciones están marcadas por la desigualdad y la injusticia, lo cual implica que el concepto de la pobreza también posee una relevancia política y ética porque los pobres no son un producto secundario natural, sino seres humanos que viven en miseria a causa de la opresión por los grupos dominantes y la privación del fruto de su trabajo. De ahí surge el concepto político de la pobreza, dado que los pobres como sujeto colectivo de la historia disponen de una fuerza política (cf. ELLACURÍA, 2000, p. 174-177).

De tal manera que en nuestro *close reading* de *Hasta no verte Jesús mío* y *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* se han combinado métodos narratológicos con teorías de los *subaltern studies* y *poverty studies*, con la finalidad de intentar clarificar las siguientes preguntas: ¿Qué concepto de pobreza ofrecen las protagonistas-narradores implícita o explícitamente en el trasfondo de sus textos? ¿Cómo caracterizan su vida en la miseria? ¿Dónde se sitúan ellas con respecto a los ricos? ¿Qué lenguaje utilizan para expresarse? ¿Qué elementos eligen las autoras para construir sus historias? En suma: ¿Qué papel tiene la representación de la pobreza para crear el yo narrativo?

### *HASTA NO VERTE JESÚS MÍO*

En su obra literaria, la autora mexicana Elena Poniatowska se dedica temáticamente sobre todo a los grupos marginados, los cambios en la sociedad mexicana y las historias individuales de aquellas personas que vivieron tales

cambios (cf. BALLMAIER 2001, p. 192-193). Poniatowska quiere mostrar la otra cara de la identidad mexicana y busca desde el centro –con respecto a su lugar personal como miembro de la élite intelectual– la periferia, los olvidados de la historia, los silenciados por el discurso oficial. De esta manera sus libros forman parte de un contra-discurso, que critica la perspectiva estatal y fomenta una reescritura de la historia de México desde abajo (cf. WOODRICH, 1992, p. 306-309). La “novela” y “memoria” (designación utilizada en el dorso del libro) *Hasta no verte Jesús mío* corresponde a tal propósito. Aquí Poniatowska presenta los primeros 60 años de la vida de Josefina Bórquez<sup>2</sup> (1900-1987). Desde el inicio de su amistad, Poniatowska estaba fascinada por el fuerte carácter de Bórquez y su modo de expresión, sin embargo, al redactar la novela testimonio Poniatowska intervino determinadamente en la narración de Bórquez:

Utilicé las anécdotas, las ideas y muchos modismos de Jesusa Palancares pero no podría afirmar que el relato es una transcripción directa de su vida porque ella mismo lo rechazaría. Maté a los personajes que me sobraban, eliminé cuanta sesión espiritista pude, elaboré donde me pareció necesario, podé, cosí, remendé, inventé. (PONIATOWSKA apud BALLMAIER, 2001, p. 195)<sup>3</sup>

El producto de este proceso consiste en una protagonista-narradora en primera persona que cuenta su propia vida entremezclándola con acontecimientos de la Revolución Mexicana y algunos episodios de la época posrevolucionaria en forma de memorias con una focalización interna. Desde la perspectiva de una mujer vieja, la instancia narrativa comenta el tiempo narrado pasado y lo compara con el tiempo presente de su narración. Sin embargo, el lector está confrontado con “una narradora de poca confianza porque ironiza todo lo que cuenta” (BRUCE-NOVOA, 1995, p. 235), lo cual probablemente está enraizado en el carácter contradictorio de la protagonista Josefina Bórquez alias Jesusa Palancares.

En varios pasajes del libro (cf. PONIATOWSKA, 2006, p. 10, 210, 254) Palancares expresa su conciencia sobre el hecho de que durante la mayor parte de su vida se halló en condiciones de pobreza, por ejemplo: “Mi padre me crió pobre y pobre sigo siendo y hasta que me muera seguiré siendo pobre”

---

<sup>2</sup> Poniatowska dio a conocer el nombre verdadero de la protagonista Jesusa Palancares sólo después de su muerte en el año 1987. En algunos estudios, aparte de Josefina Bórquez, se lee también el nombre Josefa Bórquez (cf. LINHARD, 2002, 147) o Josefina Borquez (cf. GARDNER, 2003, 63).

<sup>3</sup> Esta cita está incluida en el prólogo de Elena Poniatowska antepuesto a la versión alemana de *Hasta no verte Jesús mío*. Este prólogo ofrece informaciones adicionales sobre Jesusa Palancares no recogidas en la novela testimonio, el primer contacto entre la autora y su informante, la Obra Espiritual, la técnica de las entrevistas y la intención de la autora (cf. PONIATOWSKA, 1992, 24).

(PONIATOWSKA, 2006, p. 219). Sin embargo, su familia no siempre fue pobre porque el abuelo poseía bastantes tierras en el estado de Oaxaca, y más tarde, cuando su padre se casa por segunda vez, la familia tiene cierto bienestar. Durante su matrimonio con Pedro Aguilar, Jesusa Palancares tampoco pertenece a la clase baja, pero todo cambia para ella después de la muerte de su esposo. A pesar de que en México Ciudad trabaja en distintas profesiones típicas para mujeres de la capa inferior como niñera, sirvienta, obrera de fábrica, vendedora y lavandera, Palancares nunca logra salir efectivamente de la clase baja de la sociedad mexicana. La protagonista sienta cierta vergüenza debido a su condición por ser pobre y en uno de los pasajes más chocantes de la novela testimonio relaciona la disponibilidad de recursos materiales con la pertenencia a la nación mexicana:

Al fin de cuentas, yo no tengo patria. Soy como los húngaros: de ninguna parte. No me siento mexicana ni reconozco a los mexicanos. [...] Si yo tuviera dinero y bienes, sería mexicana, pero como soy peor que la basura, pues no soy nada. Soy basura a la que el perro le echa una miada y sigue adelante. Viene el aire y se la lleva y se acabó todo... Soy basura porque no puedo ser otra cosa. Yo nunca he servido para nada. (PONIATOWSKA, 2006, p. 218)

Esta cita revela también la repercusión de la pobreza en la autoestima. Expresiones como “basura” o “nunca he servido para nada” nos hace pensar en una personalidad afligida. Una actitud tan pesimista hacia su propia posición en la sociedad –por la falta de dinero no se identifica como mexicana– seguramente tiene sus raíces en el desarrollo de la marginalidad que afecta casi toda la vida de Palancares. Los primeros recuerdos que la narradora cuenta son el entierro “muy pobre” (PONIATOWSKA, 2006, p. 17) de su madre y la escasez que padece su familia. Ya de niña la protagonista empieza a trabajar sin recibir ningún pago. A pesar de la voluntad de Jesusa Palancares de ir a la escuela del gobierno para aprender a leer y escribir, su padre le manda con monjas católicas donde solamente rezan. Más tarde, al estallar la Revolución Mexicana, Jesusa Palancares acompaña a su padre cuando él forma parte del ejército carrancista y cocina para él, otra vez sin recibir ningún sueldo. A los 15 años la protagonista se casa con Pedro Aguilar, un oficial de la compañía del general Genovevo Blanco. Durante su matrimonio sufre de la agresión de su esposo; él la golpea, la encierra en su casa y no la deja entrar en contacto con su entorno. Después de la muerte de éste en el campo de batalla, Palancares llega a la capital de la república. Aquí la protagonista empieza una nueva etapa de su vida con más libertad personal, pero con angustia existencial. Palancares, por su nivel educativo y su vida anterior, no está preparada para México Ciudad (cf. WOODRICH, 1992, p. 433). Al comienzo, ella está desorientada en la metrópoli, no conoce a nadie,



sufre hambre y por su analfabetismo ni se entera de los letreros que dicen “Solicito criada” (cf. PONIATOWSKA, 2006, p. 138). Le ocurren acontecimientos que indican su vulnerabilidad y marginalidad, que son características típicas de aquellas personas que viven en condiciones de pobreza: Palancares mayoritariamente trabaja en lo que hoy en día llamamos “la economía informal”, dónde no existe la seguridad social, la protección legal de los empleados o las oportunidades de ascenso. La protagonista no recibe un salario justo para su trabajo (cf. PONIATOWSKA, 2006, p. 140-141); es despedida sin previo aviso a causa de una enfermedad (cf. PONIATOWSKA, 2006, p. 141); las “señoras” donde trabaja de criada a menudo exigen demasiado, la controlan estrictamente y limitan su libertad personal (cf. PONIATOWSKA, 2006, p. 244-245). Además, Palancares se da cuenta de que el sistema jurídico sólo sirve para los ricos porque la gente sin recursos económicos y sin documentación no puede reclamar sus derechos ante los tribunales de justicia (cf. PONIATOWSKA, 2006, p. 177-181, 220). El gobierno tampoco hace caso a los pobres porque es corrupto (cf. PONIATOWSKA, 2006, p. 135-137), incluso se adueñó de lo poco que poseen como la tierra donde habitan (cf. PONIATOWSKA, 2006, p. 264). La protagonista-narradora no sólo cuenta su propio sufrimiento, sino también la miseria de algunas personas en sus alrededores.

Podemos resumir que Jesusa Palancares, desde su juventud, está acostumbrada a trabajos agotadores para sobrevivir. Al mismo tiempo, ella conoce muy bien las tensiones de la sociedad mexicana porque perteneció a y trabajó con distintas clases sociales. La dicotomía entre ricos y pobres, así como la marginalización de los últimos, las describe con un recuerdo muy llamativo de su niñez:

Dormía en la recámara de mi madrina pero como el perro, en el balcón. En el cuarto de mi madrina había uno de esos balcones que tienen barandales de hierro. No me daba frío porque allá es tierra caliente. Tenía un petate y mi almohada era un ladrillo. [...] No es que mi madrina fuera mala, no, pues toda la gente de dinero es así. (PONIATOWSKA, 2006, p. 49)

En otro pasaje de *Hasta no verte Jesús mío* la narradora otra vez afirma este juicio sobre los ricos: “[...] la gente de dinero así es, más hambrienta que otra cosa. Y es mala. Porque tiene dinero, quiere siempre más y le da a la servidumbre lo que les sobra, la comida vieja, lo quemado de las cazuelas...” (PONIATOWSKA, 2006, p. 246).

A pesar del carácter disputador de Jesusa Palancares y algunos episodios que narran sus pequeñas rebeliones contra el poder político, la protagonista paulatinamente se conforma con su situación al margen de la sociedad mexicana. Allá, en la periferia de la capital, tiene sus contactos

sociales con personas del mismo nivel social, pertenece a la cultura marginal y encuentra un tipo de salvación en el grupo religioso “Obra Espiritual”. Sin embargo, hay que destacar que Jesusa Palancares, en la segunda mitad de su vida, después de establecerse definitivamente en México Ciudad, ya no se entusiasma con las reivindicaciones políticas. Su actitud obviamente está marcada por la resignación y un cierto fatalismo como también indican las citas arriba mencionadas. Esto seguramente tiene que ver con la frustración producida por el fracaso de la Revolución Mexicana, porque para los pobres la vida siguió igual después de tantos años de guerra. La misma Jesusa Palancares frecuentemente critica el sentido y los efectos de la Revolución Mexicana y concluye una vez: “La revolución no ha cambiado nada. Nomás estamos más muertos de hambre...” (PONIATOWSKA, 2006, p. 126). En una interpretación política de la novela testimonio podríamos concluir que la periferia nunca logró convertirse en centro, no obstante, al relatar su historia Jesusa Palancares, representante de los subalternos, interrumpe en el discurso hegemónico, empezando con la vida de la autora Elena Poniatowska.

#### *ME LLAMO RIGOBERTA MENCHÚ Y ASÍ ME NACIÓ LA CONSCIENCIA*

La antropóloga venezolana-francesa Elizabeth Burgos publicó el testimonio de la indígena guatemalteca Rigoberta Menchú después de haber realizado varias entrevistas durante una semana en el año 1982. Igual que en la novela testimonio *Hasta no verte Jesús mío*, el libro de Burgos también se caracteriza por una protagonista-narradora que cuenta su propia vida en primera persona desde su nacimiento hasta el tiempo narrado presente. De esta manera *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la consciencia* abarca el período entre 1959 y 1982, con atención especial en los últimos años de la década del 70 y el inicio de la década del 80, durante los cuales, la protagonista estuvo muy activa en la oposición política a la dictadura militar en su país (cf. FRANCO, 2010, 214-217).

En el primer párrafo de su narración, Rigoberta Menchú menciona un aspecto esencial de su testimonio que lo distingue claramente del testimonio de Palancares. Menchú dice que no cuenta solamente su propia vida, sino ella sabe muy bien de su función representativa con respecto a los pueblos indígenas de Guatemala:

Me llamo Rigoberta Menchú. Tengo veintitrés años. Quisiera dar este testimonio vivo que no he aprendido en un libro y que tampoco he aprendido sola ya que todo esto lo he aprendido con mi pueblo y es algo que yo quisiera enfocar. ...[L]o importante es, yo creo, que quiero hacer un enfoque que no soy la única, pues ha vivido mucha gente y es la vida de todos. La vida de todos los



guatemaltecos pobres y trataré de dar un poco mi historia. Mi situación personal engloba toda la realidad de un pueblo. (BURGOS, 2005, p. 21)

En el transcurso de su testimonio Menchú entremezcla el relato personal con la historia de su familia, de su comunidad, de su región, de su pueblo entero. Sin embargo, su toma de conciencia es un proceso continuo que comienza con su situación familiar. Rigoberta Menchú es de cuna humilde. Sus padres, ya desde la niñez, tuvieron que meterse al duro trabajo físico, un destino que afecta también la generación de la protagonista. Durante la enseñanza, los padres preparan a su hija para que cuide bien lo poco que posee la familia y para que ella soporte mejor el sufrimiento y la escasez de los años venideros. A partir de los ocho años Rigoberta Menchú comienza a trabajar junto con sus padres en las fincas costeñas donde existen grandes plantaciones de café, algodón, cardamomo y caña de azúcar. La narradora reflexiona en varios pasajes del testimonio sobre los primeros años de su vida:

Yo empecé a analizar mi niñez y llegaba a una conclusión: que yo no tuve niñez, no tuve infancia, no tuve escuela, no tuve suficiente comida para crecer, no tuve nada. Yo decía, ¿cómo es posible? Relacionaba la vida de los hijos de los ricos donde yo he pasado. Cómo comían. Los perros. Hasta educaban a los perros para que conozcan sus meros dueños y que rechacen hasta a las sirvientas. [...] Me daba más alegría cuando me di cuenta exactamente de que el problema no era sólo mi problema. Que mis inquietudes de niña, de no querer ser una mujer grande, no era sólo mi problema sino que también era inquietud de todos ante la vida amarga que nos espera. (BURGOS, 2005, p. 144)

Esta cita, aparte del contenido opresivo, es un buen ejemplo para indicar el valor literario del discurso oral de la narradora. Aquí la instancia narrativa emplea un lenguaje sencillo pero al mismo tiempo poderoso apoyándose en varios recursos retóricos (cf. RAQUIDEL, 1994, p. 208).

La pobreza, la marginalización, la opresión y la dialéctica entre ricos y pobres constituyen temas centrales de la obra *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la consciencia*. Los padres de la protagonista construyen una casa humilde –a causa de los altos gastos de material– en medio de las montañas en San Miguel/Uspantán en el departamento El Quiché. Pero la vida en aquella aldea no tiene nada que ver con una ilusión romántica de vivir en el campo. Los terratenientes blancos intentan echar la comunidad indígena de sus tierras con medidas jurídicas y con violencia. La existencia de la familia Menchú está marcada por privaciones, hambre y trabajo duro (cf. BURGOS, 2005, p. 49, 57, 65-72, 109, 240). El agua necesitan traerla de otro lugar, hay animales salvajes en aquella zona y las tierras que cultivan no producen lo suficiente para mantener la familia. En consecuencia, la familia entera se

dedica regularmente al trabajo estacional en las fincas de la costa sur. En la descripción de la narradora, el cambio entre el altiplano donde poseen su casita y un pedazo de tierra y la miseria de los trabajadores en las fincas, aclara el grado sistemático de la pobreza. Por mera necesidad económica un porcentaje alto de los indígenas del altiplano abandona sus casas durante varios meses del año y entra en condiciones de trabajo que podemos denominar “esclavitud moderna”. Allí los indígenas son víctimas de la explotación laboral que se manifiesta en el pago miserable, la mala nutrición, el sistema sanitario pésimo, la vivienda pobre, las enfermedades y la muerte prematura sobre todo de los niños a causa de desnutrición e intoxicación (cf. BURGOS, 2005, p. 54-64, 113). Algunas veces ocurren abusos sexuales e incluso asesinatos sin consecuencias jurídicas para los hacendados culpables (cf. BURGOS, 2005, p. 176-178).

Cuando Rigoberta Menchú tiene doce años sigue el ejemplo de su hermana mayor y prueba fortuna en la capital guatemalteca en donde encuentra empleo de sirvienta en casa de una señora “ladina”<sup>4</sup>. El conflicto derivado entre la señora ladina y sus sirvientas indígenas también se sitúa dentro del paradigma dialéctico. La instancia narrativa presenta al lector, por un lado, la señora que manda, exige hasta trabajo sexual y limita la libertad personal de las sirvientas, por otro lado, las criadas no reciben un sueldo justo, viven peor que los perros en la casa y son despreciadas por ser indígenas (cf. BURGOS, 2005, p. 116-127).

En general, podemos notar que la narradora hace un dibujo oscuro de la capital: “La ciudad para mí es un monstruo...” (BURGOS, 2005, p. 53). Además de la mala experiencia de sirvienta, Menchú cuenta que su padre, Vicente Menchú, algunas veces viaja a la capital con el fin de vender mimbre o para reclamar sus derechos a la tierra ante las instituciones gubernamentales, pero no tiene mucho éxito allá. Una vez la protagonista acompaña a su padre y ya de niña se da cuenta de las diferencias sociales existentes porque ve como viven los pobres en las áreas marginales de Guatemala Ciudad (cf. BURGOS, 2005, p. 52-53).

En la narración de los tres lugares distintos, el altiplano, las fincas costeñas y la capital, podemos observar que la instancia narrativa obviamente sostiene una fuerte dialéctica entre periferia/pobres y centro/ricos: a) Los indígenas pobres generalmente sufren hambre mientras que los terratenientes blancos o los dueños de las fincas son gordos (cf. BURGOS, 2005, p. 143-144). b) Los indígenas marginados viven en áreas periféricas, sea en el altiplano o sea en Guatemala Ciudad, mientras que los ricos poseen tierras lucrativas y casas espléndidas en el centro (cf. BURGOS, 2005, p. 256). c) Los temporeros indígenas van al trabajo estacional en camiones grandes apestosos mientras que los blancos disponen de carros privados (cf. BURGOS, 2005, p. 52). d) Por falta de educación escolar los indígenas normalmente son analfabetos y muchos de ellos no tienen conocimiento del castellano mientras que los

---

<sup>4</sup> Los ladinos son considerados los guatemaltecos de descendencia española.

ladinos los explotan en los mercados, en las instituciones, etc. (cf. BURGOS, 2005, p. 193). e) Los indígenas no pueden reclamar sus derechos ante los tribunales de justicia mientras que la gente de dinero corrompe a los jueces y a los políticos (cf. BURGOS, 2005, p. 128-142). f) El acceso a los servicios culturales, por ejemplo oír programas de radio en los idiomas autóctonos, está vedado a las comunidades indígenas, mientras que la dominante cultura ladina repudia a sus “compatriotas” indios y les impide el ejercicio de sus prácticas culturales y religiosas (cf. BURGOS, 2005, p. 194, 271).

Rigoberta Menchú no solamente contrapone los ricos y los pobres, sino también relaciona los dos grupos de tal manera que los ricos son los que causan el sufrimiento, la explotación y la marginalización de los pobres de manera sistemática. En varios pasajes del testimonio *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la consciencia* la protagonista reflexiona sobre esta relación dialéctica:

Nos pusimos a pensar, con la ayuda de otras gentes, otros compañeros, que nuestros enemigos no eran únicamente los terratenientes que vivían cerca, ni mucho menos únicamente los terratenientes que nos habían obligado a trabajar violentamente y no nos pagaban bien. No nos estaban matando ahora, sino nos estaban matando desde niños, desde pequeños, a través de las [sic] desnutrición, el hambre, la miseria. Empezamos a pensar cuáles eran las raíces de la problemática. Y daba una conclusión, que la raíz de nuestra problemática venía de la tenencia de la tierra. Las mejores tierras no las teníamos nosotros en nuestras manos. Las tenían los terratenientes. Cada vez que ven que nosotros descubrimos nuevas tierras, nos tratan de despojar o robarnos en otra forma. (BURGOS, 2005, p. 142)

En este contexto la narradora alude también a la etnicidad, un factor importantísimo para entender el conflicto guatemalteco y el personaje Rigoberta Menchú:

Logramos entender que toda la raíz de nuestra problemática era la explotación. Que había ricos y pobres. Que los ricos explotaban a los pobres; nuestro sudor, nuestro trabajo. Pero eso eran cada vez más ricos. Luego, el hecho de que no nos escucharan en un despacho, que teníamos que hincarnos ante las autoridades, era parte de toda la discriminación que vivimos los indios. La opresión cultural, que trata de quitarnos nuestras costumbres para que nos dividamos y que no exista la comunidad entre nosotros. (BURGOS, 2005, p. 144)

Aquí entra otro aspecto que diferencia fundamentalmente el testimonio de Jesusa Palancares y el de Rigoberta Menchú: En contraposición a la voz fatalista de Palancares, Menchú emplea un discurso revolucionario para denunciar al sistema de injusticia en Guatemala y para explicar su compromiso político con el movimiento izquierdista. Su discurso es híbrido, igual que su motivación, dado que la protagonista lucha, por un lado, en la

oposición política para derrocar el gobierno militar cuyo objetivo principal consiste en proteger los intereses de los poderosos ricos, y por otro lado, ella lucha para acabar con la discriminación racial y mejorar la situación de la población indígena –una misión que se realiza igualmente dentro del movimiento izquierdista– (cf. ARIAS, 2001, p. 79; RAQUIDEL, 1994, p. 205, 209).

## CONSIDERACIONES FINALES

Los textos antes analizados reflejan que ambas protagonistas-narradoras, Jesusa Palancares y Rigoberta Menchú, cuando hablan de la pobreza, se concentran en el concepto socioeconómico, puesto que describen la pobreza principalmente como escasez de recursos materiales (comida, alojamiento, dinero, etc.). Además, ellas discuten su vulnerabilidad y la falta de recursos inmateriales, por ejemplo, la insuficiente formación escolar, participación política o protección jurídica, cuyas raíces las detectan en su capa social respectivamente en su etnia. De esta manera, ambos textos nos hacen pensar en un concepto de pobreza actual, el *capability approach* de Amartya Sen, el premio Nobel de Economía del año 1998, que enfoca las habilidades y capacidades de los pobres (cf. SEN, 2001).

Estas carencias son descritas en numerosos pasajes de las dos obras. Jesusa Palancares y Rigoberta Menchú expresan explícitamente su conciencia sobre las condiciones de miseria en las cuales viven. Algunas veces la pobreza está brevemente mencionada, otras veces narrada y contextualizada, de vez en cuando forma parte de los diálogos o está descrita con mucho detalle.<sup>5</sup> Por tanto, puede decirse que desde la perspectiva narratológica podemos destacar que la pobreza es uno de los hilos conductores principales del discurso narrativo porque acompaña a los protagonistas durante gran parte de sus vidas, motiva sus acciones y, en consecuencia, no solo da coherencia sino también sentido a sus narraciones individuales y colectivas que poseen una enorme fuerza de “interpolación” en el discurso dominante (cf. ASHCROFT, 1999, p. 21). Los aspectos aquí mencionados (dar coherencia textual y personal, crear sentido individual y colectivo, así como representar un grupo específico) son características centrales de los textos que pueden ser subsumidos como *life writing*, o sea memorias, biografías, autobiografías, heterobiografías colaborativas, etc. (cf. LAFERL; TIPPNER, 2016, p. 9-41).

El estilo de narración se orienta en el lenguaje oral de las informantes, es “a literary simulacrum of oral narrative” que contribuye al “truth effect” (BEVERLEY, 2004, p. 33) del testimonio. En el caso de *Hasta no verte Jesús mío*

---

<sup>5</sup> En un comentario sobre la instancia narrativa del libro *Me llamo Rigoberta Menchú y así nació la conciencia* Beverley descubre un tipo de “realismo mágico” en las explicaciones detalladas sobre la tortura y la muerte del hermano y de la madre de la protagonista: Estos detalles dan a los episodios “[...] a hallucinatory and symbolic intensity different from the matter-of-fact narration one expects from testimonio. One could say this is a kind of testimonial expressionism, or ‘magic realism’” (BEVERLEY, 2004, p. 39).

la instancia narrativa utiliza el habla de la cultura popular y numerosas expresiones de distintas regiones geográficas de México (cf. MARTÍNEZ, 2003, p. 38-41). De este modo el recipiente de esta novela testimonio, en primer lugar, el lector mexicano, puede identificarse más fácilmente con el personaje Jesusa Palancares. Lo que extraña en el testimonio de Palancares es la resignación que articula la protagonista a despecho de su carácter efervescente. Sin embargo, la narración de Palancares, en su totalidad, actúa como denuncia contra el discurso oficial de la Revolución Mexicana que omite el destino de los pobres. En comparación con la narradora mexicana, Menchú saca de la dialéctica entre pobres y ricos conclusiones que la llevan a la acción política y fomentan un discurso reivindicativo y hasta revolucionario que exige del lector –sobre todo del auditorio internacional– una toma de partido. Su manera de explicar tensiones sociales que exhibe mucha similitud con el discurso que ha sido utilizado por la teología de la liberación y los movimientos populares izquierdistas de América Latina de la época, nos hace pensar que Menchú recibió alguna formación ideológica antes de pronunciar su testimonio. Además, Menchú no se limita a ser una informante para los intelectuales establecidos: “[I]t is a hard lesson for us to absorb, because it [el testimonio] forces us to recognize that it is not the intention of the subaltern cultural practice simply to signify more or less artfully, more or less sincerely, its subalternity to us” (BEVERLEY, 1999, p. 82). Reducir Menchú a una simple informante y no aceptar su propia autoridad narrativa en el proceso de la representación sería, en consecuencia, una negación de su posición como sujeto histórico en el sentido político-filosófico o una nueva forma del costumbrismo literario producido por el discurso hegemónico.

## BIBLIOGRAFÍA

ARIAS, A. Authoring ethnicized subjects: Rigoberta Menchú and the performative production of the subaltern self. *PMLA*, New York, n. 116, 2001, p. 75-88.

ARIAS, A. (ed.). *The Rigoberta Menchú Controversy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001b.

ASHCROFT, B. Modernity's first-born: Latin America and post-colonial transformation. In: TORO, A. de; TORO, F. de (ed.). *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Frankfurt am Main, Madrid: Vervuert-Iberoamericana, 1999, p. 13-29.

BAJTÍN, M. *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus, 1989.

BALLMAIER, P. M. *Von der Möglichkeit, ICH zu sagen: Versionen weiblicher Lebensentwürfe im Werk mexikanischer Autorinnen*. Hamburg: Kovač, 2001.

EBENHOCH, Markus. El “yo pobre” en la literatura testimonial. *Scripta Uniandrade*, v. 16, n. 1 (2018), p. 219-233.  
Curitiba, Paraná, Brasil  
Data de edição: 30 jul. 2018.



BEVERLEY, J. *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory*. Durham, London: Duke University Press, 1999.

BEVERLEY, J. *Testimonio: On the Politics of Truth*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.

BRUCE-NOVOA, J. “Hasta no verte Jesús mío”: novela documental. In: KOHUT, K. (ed.): *Literatura mexicana hoy: Del 68 al ocaso de la revolución*. Frankfurt am Main, Madrid: Vervuert-Iberoamericana, 1995, p. 230-239.

BURGOS, E. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. 19. ed. México: siglo xxi, 2005.

ELLACURÍA, I. *Escritos teológicos*. v. II. San Salvador: UCA Editores, 2000.

FRANCO, J. Moving on from Subalternity. Indigenous Women in Guatemala and Mexico. In: MORRIS, R. C. (ed.). *Can the subaltern speak? Reflections on the history of an idea*. New York: Columbia University Press, 2010, p. 213-224.

GARCÍA, Gustavo V. *La literatura testimonial latinoamericana: (Re)presentación y (auto)construcción del sujeto subalterno*. Madrid: Editorial Pliegos, 2003.

GARDNER, N. E. “Como te ven, te tratan”: The Projection of the Subaltern Character in Three Contemporary Mexican Novels. In: *Neophilologus*, Leiden, v. 87, n. 1, 2003, p. 63-78.

GRAHN, L. Bearing Subaltern Witness: Rigoberto Menchú’s *Testimonio* and Our Human Identity. In: Hoeveler, D.; Boles, J. K. (ed.). *Women of Color: Defining the Issues, Hearing the Voices*. Westport, London: Greenwood Press, 2001, p. 57-68.

GRANDIN, G. It Was Heaven That They Burned. *The Nation*, New York, 8 set. 2010. Disponível em: <https://www.thenation.com/article/it-was-heaven-they-burned/> Acesso em: 30 maio 2018.

LAFERL, C. F.; TIPPNER, A. Einleitung. In: LAFERL, C. F.; TIPPNER, A. (ed.). *Texte zur Theorie der Biographie und Autobiographie*. Stuttgart: Reclam, 2016, p. 9-41.

LEJEUNE, P. Die Autobiographie der Nicht-Schreiber. In: LAFERL, C. F.; TIPPNER, A. (ed.). *Texte zur Theorie der Biographie und Autobiographie*. Stuttgart: Reclam, 2016, p. 191-217.

LINHARD, T. A. Una historia que nunca será la suya: feminismo, poscolonialismo y subalternidad en la literatura femenina mexicana. *Escritos: Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, Puebla, v. 25, 2002, p. 135-56.

MARTÍNEZ, M. I. Lenguaje oral y marginalidad en Hasta no verte Jesús mío. In: *Texto Crítico*, Veracruz, n. 12, 2003, p. 37-53.

PAULINO BUENO, E. Race, Gender, and the Politics of Reception of Latin American *Testimonios*. In: AMIREH, A.; SUHAIR MAJAJ, L. (ed.). *Going Global*:

EBENHOCH, Markus. El “yo pobre” en la literatura testimonial. *Scripta Uniandrade*, v. 16, n. 1 (2018), p. 219-233.

Curitiba, Paraná, Brasil

Data de edição: 30 jul. 2018.



*The Transnational Reception of Third World Women Writers*. New York: Garland Publishing, 2000, p. 115-147.

PONIATOWSKA, E. *Hasta no verte Jesús mío*. 40. ed. México: Era, 2006.

PONIATOWSKA, E. *Jesusa: Ein Leben allem zum Trotz*. Göttingen: Lamuv, 1992.

RAQUIDEL, D. Opressão, discriminação y conciencia en la experiencia de Rigoberta Menchú. In: ROMÁN-LAGUNAS, J. (ed.): *La literatura centroamericana: Visiones y revisiones*. Lewiston et. al.: Edwin Mellen Press, 1994, 203-211.

SEN, A. *Development as Freedom*. Oxford et al.: Oxford University Press, 2001.

SOMMER, D. Sacred Secrets: A Strategy for Survival. In: SMITH, S.; WATSON, J. (ed.). *Women, Autobiography, Theory: A Reader*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998, p. 197-207.

SPIVAK, G. C. Can the Subaltern Speak? In: NELSON, C.; GROSSBERG, L. (ed.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Houndmills, London: Macmillan Education, 1988, p. 271-313.

SPIVAK, G. C. Subaltern Talk. Interview with the Editors (29 October 1993). In: Landry, D.; MacLean, G. (ed.): *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. New York, London: Routledge, 1996, p. 287-308.

STOLL, D. *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*. Boulder, Oxford: Westview Press, 1999.

WALAS, G. Me llamo Rigoberta Menchú: Una voz desde la subalternidad. *Celehis: Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, Mar del Plata, n. 4-5, 1995, p. 81-90.

WOODRICH, W. Z. *When the center no longer holds: A study of the female voice in Latin American testimonial literature*. University of Oregon: Dissertation, 1992.

MARKUS EBENHOCH é professor auxiliar no Departamento de Filologia Românica da Universidade de Salzburgo (Áustria). Dentre seus principais publicações está a monografia *Armes Kuba. Armutsdarstellungen in der kubanischen Kurzgeschichte der 1990er-Jahre* (2013, em alemão; “Cuba pobre. A representação da pobreza no conto cubano dos anos 90”). Publicou diversos artigos em revistas acadêmicas e coletâneas, recentemente por exemplo *Antônio José da Silva, as Obras do diabinho da mão furada e a Inquisição Portuguesa* (Antíteses, 2017). Atualmente dedica-se ao projeto de investigação “O discurso religioso na narrativa portuguesa e espanhola do século XVIII”.

EBENHOCH, Markus. El “yo pobre” en la literatura testimonial. *Scripta Uniandrade*, v. 16, n. 1 (2018), p. 219-233.  
Curitiba, Paraná, Brasil  
Data de edição: 30 jul. 2018.