

El deber de responder. Sobre la *inquisitio* en América

Silvia Tieffemberg

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

Resumen

La situación básica de la *inquisitio* presupone dos interlocutores en relación asimétrica: uno tiene el derecho de preguntar y otro tiene el deber de responder. Trasplantada a América con la expansión transoceánica europea, la *inquisitio* se constituye en nuestro continente con la particularidad de que aquel acto de preguntar y responder se produjera entre interlocutores de distintas culturas y que estas culturas se hallaran en la compleja relación dominador-dominado.

Este trabajo indaga la presencia de la *inquisitio*, en su doble cara de obtener información y ejercer el poder, aun en textos contemporáneos como *Testimonio. Me llamo Rigoberta Menchú*, de Elizabeth Burgos Debray, 1983.

Palabras claves: América – retórica – testimonio – comunicación intercultural

Keywords: America – rhetoric – testimony – intercultural communication -

Fecha de recepción: 30-03-2001

Fecha de aceptación: 20-10-2001

La expansión transoceánica europea sobre los territorios de América Meridional se cibió, en cuanto a la posesión de las tierras recién descubiertas, a las concepciones jurídicas derivadas del derecho romano y del canónico, convertidos en derecho consuetudinario general de la tardía Edad Media. La necesidad de restauración del poder cristiano sobre la tierra, ideal de la Reconquista, proveyó tanto a Castilla como a Portugal, la fundamentación jurídica necesaria. Posteriormente, las cinco bulas de Alejandro VI, que otorgaron plena potestad sobre los nuevos territorios a los Reyes Católicos y los tratados entre las potencias ocu-

pantes, constituyeron la base legal —proveniente del medioevo— a la que se recurrió para fundamentar la expansión (Konetzke 1991, v. 22, cap. 2).

Sin embargo, estas instituciones medievales tuvieron implicaciones más profundas y perdurables en toda la cultura occidental y, por ende, en América Latina a partir de la expansión.

“Cuando los representantes del soberano [en la época del Imperio Carolingio] debieron solucionar un problema de derecho, poder o una cuestión de impuestos, costumbres, foro o propiedad”, dice Michel Foucault, “se cumplía con un procedimiento perfectamente ritualizado y regular: la *inquisitio*, la indagación.” ([1978] 1984: 78-79).

Durante los siglos X, XI y XII la Iglesia Católica se valió de dos procedimientos basados en la indagación para obtener información: se denominaba indagación eclesiástica a la que se focalizaba sobre los pecados y faltas cometidos por los fieles, e indagación administrativa a la que ponía de manifiesto el modo de administrar los bienes terrenales de la Iglesia. A partir del siglo XIII todos los procedimientos judiciales se concentraron en la figura del soberano —suma del poder político y económico— y se adoptó el modelo de la indagación provisto por la Iglesia, para establecer la culpabilidad o inocencia de los individuos. La *inquisitio* será entendida, entonces, de manera amplia “como mirada tanto sobre los bienes y las riquezas como sobre los corazones, los actos, las intenciones, etc.” (Foucault [1978] 1984: 81).

En este sentido, la indagación no solamente será una forma de ejercer el poder sino que se constituirá en una forma de producir el saber. En la perspectiva de Foucault es la forma en que el poder produce, adquiere y transmite el saber: el siglo XIII del occidente cristiano fue el escenario de la expansión de la indagación administrativa al ámbito socio-económico gracias a lo cual —estadísticas de población, riquezas, recursos, etc.— se afianzó el poder monárquico. Durante los siglos XIV y XV la ampliación de los saberes relacionados con la Astronomía, Geografía, Climatología a través de la indagación permitió el establecimiento del viaje como empresa política que llevó finalmente al descubrimiento de América.

La situación discursiva básica de la *inquisitio* presupone al menos dos interlocutores en relación asimétrica: uno que tiene el derecho de preguntar y otro que tiene el deber de responder. En esta relación

los roles no son intercambiables: quien pregunta no tiene obligación de responder y quien responde no tiene la facultad de preguntar.

Trasplantada a América con la expansión transoceánica europea, la *inquisitio* se constituyó en nuestro continente con la particularidad de que aquel acto de preguntar y responder se produjera entre interlocutores de distintas culturas y que estas culturas se hallaran en la compleja relación dominador-dominado. Esta situación posibilitó un control de los discursos orales de las comunidades amerindias por parte de las elites letradas que vertieron discursos de sociedades ágrafas en géneros discursivos propios de la cultura escrituraria occidental.

La enorme empresa transculturadora que significó la imposición de la escritura en el proceso colonizador americano trajo como consecuencia la sacralización de la escritura y el idioma castellano como la forma correcta de expresión del pensamiento y dotó a la figura de letrado del poder de traducción, corrección o manipulación del discurso de aquel que, por su grado de alfabetización o por pertenecer a otra cultura, no tenía una competencia óptima de la lengua jerarquizada.

De hecho, y es lo que en este trabajo me interesa, la capacidad correctora del letrado se prolonga hasta la actualidad: aceptada o no como en la entrevista realizada a Domitila Chungara donde los reporteros advierten en el prólogo sobre “la riqueza de ese lenguaje oral [de la entrevistada] que quisimos transcribir lo más fielmente posible para no empobrecerlo con enyesadas sintaxis”¹ o ficcionalizada por Juan José Saer en el personaje del padre Quesada que tras largas sesiones de preguntas al grumete que ha vivido diez años entre los indios escribe una *Relación de abandonado*, lo cierto es que, en la compleja trama discursiva que supone la comunicación intercultural, la *inquisitio* se percibe aún como un instrumento legitimado para generar información. Con innumerables grados y matices, la *inquisitio* se encuentra instalada en la cultura occidental, desde los cuestionarios con los cuales la Corona española posibilitó la colonización americana hasta las fichas prontuariales que identifican a los ciudadanos, desde las *Informaciones de Méritos y Servicios* con que el gobierno de la metrópolis intentaba ordenar lo que ocurría “allende los mares” hasta las mesas examinadoras que han padecido por siglos generaciones de estudiantes². Pero es tal vez con la Inquisición española cuando la *inquisitio*, como instrumento del poder, alcanzó su mayor grado de conciencia, su mayor grado —por así decirlo— de

visibilidad ideológica.

“Con la Inquisición —dice Luis Sala-Molins en la *Introducción de El Manual de los Inquisidores*— pasa como con todas las instituciones: ha sobrevivido a su codificación [...] pues aunque la institución parezca muerta, la actitud ideológica, de la que era un exponente privilegiado, conserva buena salud” (1983: 9).

El procedimiento de la indagación utilizado por la Iglesia desde el siglo X tuvo varios intentos de codificación como las *Consultationes ad inquisitores haereticae pravitatis* de Gui Foucoi y la *Practica officii* de Bernard Gui, probablemente escritos a principios de los siglos XIII y XIV. Pero fue Nicolau Eimeric, Inquisidor General de Cataluña, Aragón, Valencia y Mallorca, quien en 1376 realizó una compilación exhaustiva de todo aquel texto que optimizara la tarea del inquisidor: decretos, leyes, encíclicas, bulas, indultos, etc. fueron ordenados sistemáticamente en el *Directorium inquisitorum* o *Manual de los inquisidores*.

A fines del siglo XVI, el papado le encomendó a Francisco Peña la reedición del *Manual* con el agregado de todo el material pertinente publicado después de la muerte de su compilador; de esta manera, el texto de Eimeric con las adiciones de Peña, publicado en 1578, se convirtió en un documento oficial de la Iglesia Romana.

Más aún que la codificación de una práctica —como lo considera Sala-Molins—, *El Manual de los Inquisidores* es un colosal esfuerzo del pensamiento racionalista para restablecer, a partir de la expurgación de la herejía, un orden social perdido. A través de un texto que evita los florilegios, define los términos que utiliza pues no se permite la ambigüedad y focaliza las cuestiones sin miramientos, los autores construyen un mundo claro y distinto donde los individuos son herejes o no herejes. Para distinguirlos existe una única mirada: la del inquisidor, provisto de un único instrumento: el propio *Manual*.

Establecido el principio de que: “Por efecto de la herejía se debilita la verdad católica y se apaga en los corazones; perecen las instituciones y los bienes materiales, nacen los tumultos y la sediciones y se alteran la paz y el orden público” (Eimeric y Peña 1983: 58), el *Manual* se convierte en un inventario particularizado hasta la obsesión que permite identificar unos treinta tipos diferentes de herejes con sus consecuentes subtipos, como los que usan filtros de amor, pertenecientes al grupo de los demonólatras, que sólo deben ser así considerados si en la

invocación al demonio utilizan fórmulas como “te suplico, te ruego” puesto que los términos deprecativos implican adoración (Eimeric y Peña 1983: 84). Ningún individuo escapa a la retícula clasificatoria del *Manual* que se convierte también en la memoria del inquisidor, al registrar los nombres de quienes fueron considerados herejes por el Derecho Canónico y el Derecho Civil, tanto como por los arbitrios de la Curia Romana.

La segunda parte del *Manual* instruye sobre la práctica inquisitorial propiamente dicha: el modo de iniciar un proceso, de llevarlo adelante y de concluirlo. En primer lugar, Eimeric-Peña establecen que el inquisidor no reconoce ninguna autoridad fuera de la del Papa, incluso el rey es advertido en el primer acto público del inquisidor de que “en virtud de ciertas disposiciones canónicas, él debe hacer lo propio si desea ser considerado creyente y evitar las numerosas sanciones jurídicas previstas en los textos pontificios” (Eimeric y Peña 1983: 118). En segundo lugar, y es en este punto donde se percibe el mayor esfuerzo racionalista del texto, se proveen una cantidad llamativa de formularios-modelo que servirán —agregando mínimos datos de la situación particular³— para presentarse ante las autoridades temporales y eclesiásticas, llamar a los vecinos a delación, tomar juramento a los testigos, etc. Esto es que, cada uno de los elementos contingentes de la realidad parecen poder ser contenidos en algunos de los espacios en blanco que prevé el modelo, modelo que, ligado al aquí y al ahora únicamente por este componente móvil (“Nos, fulano de tal, vicario (o magistrado, concejal, etc.) de la villa de N., a requerimiento y petición del venerable señor inquisidor Fray N. ...” [Eimeric y Peña 1983: 121]) deviene universal e intemporal, como los poderes del inquisidor.

La práctica inquisitorial nos sitúa en el espacio judicial de la Edad Media en cuanto a la prueba clásica de la verdad. Esta prueba parte de negar la autonomía objetiva de los hechos y concibe a la verdad como el resultado de un proceso de reconstrucción. Los sucesos, la verdad y el método para alcanzarla se interrelacionan en una cadena de sustituciones donde lo ocurrido, que pertenece al pasado y es irrecuperable, deja un vacío que va a ser llenado por “la verdad” que no existe en sí misma sino que nace de poner en funcionamiento un mecanismo, proceso o método determinado, cuya efectividad garantiza un juez. Estamos, así, ante una estructura cuatripartita: hechos/verdad,/método/juez, donde el

último elemento subordina a los demás. Y en esta perspectiva podemos considerar *El Manual de los Inquisidores* un estudio exhaustivo que busca optimizar un método, prescindiendo de los hechos, reemplazando “verdad” por “confesión” y focalizando el proceso en la figura del juez/inquisidor. “[...] el inquisidor diestro (*prudens inquisitor*)”, dicen Eimeric-Peña, “va cribando cada vez más la cuestión fundamental de la acusación para llegar a la verdad. Terminada la confesión, se fecha el acta” (1983: 143).

El *Manual* no contempla la inocencia del acusado, por lo cual la verdad se asocia únicamente a la regularidad del proceso mismo⁴, cuyo resultado es la confesión. Si acordamos en que la herejía —causa de los mayores males— ha penetrado en el mundo y si acordamos, además, en que el medio más eficaz para erradicarla es el ejemplo correctivo a través del terror, podemos entender que lo fundamental para Eimeric-Peña sea la condena —independientemente de la inocencia o culpabilidad del acusado— con su posterior confiscación de bienes y cargos, prisión u holocausto en la hoguera. El interrogatorio en sí no deberá escatimar esfuerzos para dirigir, propiciar e incluso construir un discurso que, aunque enunciado por el acusado, refleje el pensamiento del inquisidor y se convierta en la prueba de la condena. La primera observación del texto, previa al interrogatorio de herejes, aconseja: “Adaptar las preguntas al nivel de instrucción, a la secta y al rango del acusado. La astucia es la mejor arma del inquisidor: que utilice la parte doctrinal de este *Manual* para que el acusado sea convicto de adhesión a tal o cual herejía” (1983: 147).

En 1577, un año antes de la edición definitiva de *El Manual de los Inquisidores*, el Consejo de Indias imprimió y mandó distribuir a todas las posesiones españolas en América⁵ un cuestionario de cincuenta preguntas denominado *Instrucción y Memoria de las relaciones que se han de hacer para la descripción de las Indias, que su Majestad manda hacer, para el buen gobierno y ennoblecimiento de ellas*, esto generó un extensísimo *corpus* textual que hoy conocemos con el nombre de *Relaciones Geográficas de Indias*. “Las Relaciones son, en términos generales,” dice Juan Martínez Carreras, “el resultado de una labor estadística y de información histórica, geográfica y administrativa llevada a cabo en la España de Felipe II, a fines del siglo XVI, y más concretamente, en sus treinta últimos años, en forma metódica y unificada. Por

parte de los gobernantes españoles se envía a las villas y aldeas, pueblos y lugares de la Península e Indias un interrogatorio o cuestionario sistemático y preciso, compuesto por un variado número de preguntas o capítulos. Tales preguntas se refieren ordenadamente a casi todos los asuntos y actividades de las poblaciones y lugares interrogados, tanto a su localización y características geográficas, como circunstancias históricas y coyuntura económica, social, religiosa y cultural, sin dejar ningún punto, prácticamente, sin tocar, de forma que se lograba una completísima información del pueblo respectivo ” (1965: XLIV).

Al igual que el *Manual de los Inquisidores*, la *Instrucción y Memoria* es el resultado de un proceso de reescrituras que, en este caso, se inició con las últimas expediciones colombinas. A partir de 1502, disposiciones reales exigían informes detallados de las regiones descubiertas y desde 1508, el piloto mayor de la Casa de Contratación tuvo como tarea fundamental, prescrita por cédula real, la confección de un padrón con los datos obtenidos hasta el momento sobre las posesiones españolas en América. Veinticinco años más tarde, en 1533, dos cédulas reales certifican el fin del carácter auxiliar de las descripciones y su autonomización como instrumentos idóneos para el proyecto político-económico de la colonización española. La cédula de diciembre de 1533, dice Jiménez de la Espada, “señala y establece el período en que las *Relaciones geográficas* empiezan seguramente a ser trabajo independiente, organizado y con carácter propio” (1881-1897, t. 1: XXXIX). Pero será Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias desde 1571 y conocedor de la realidad americana pues había sido visitador en nuestras tierras en 1568, quien elabore el primer cuestionario de las *Relaciones* y ordene la puesta en marcha de la empresa de manera metódica y sistemática. Será Ovando quien comprenda cabalmente la necesidad de conocer América en todos sus aspectos para afianzar el proyecto expansionista: “conocer la tierra para acatar sus mandatos; investigar el hecho social, presente y pretérito, para respetar la razón profunda de su contextura; dictar la norma para ordenar la república. Todo esto se llama en el sobrio lenguaje ovandino con sólo dos palabras: *Descripciones y Ordenanzas*. Geografía y Derecho. Cimiento y argamasa de imperios.”, explica Peña y Cámara (121).

Si bien Ovando muere en 1575, cuando aún su empresa no había dado los frutos esperados, su más cercano colaborador López de

Velasco dio forma definitiva a la *Instrucción y Memoria* y ordenó su circulación en 1577. La información recogida debía ser volcada en el ambicioso proyecto del *Libro de las descripciones de las Indias*⁶ que formaba parte del aún más ambicioso proyecto de una historia y geografía general de todos los reinos de la monarquía española. Si bien se recibió gran cantidad de información, esta no fue suficiente para la meta fijada y durante años las *Relaciones* descansaron en los archivos reales. Es innegable, sin embargo, el carácter eminentemente moderno de la empresa que proponía un método de investigación estadístico-administrativo que apuntaba tanto a lo geográfico como a lo histórico y socio-económico.

El título extenso del cuestionario —*Instrucción y memoria de las relaciones que se han de hacer para la descripción de las Indias, que su Majestad manda hacer, para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*— nos permite focalizar tres acciones: *describir*, *gobernar*, *ennoblecer*, que nos sitúan nuevamente en la perspectiva foucaultiana sobre el saber y el poder. Estas tres acciones se concatenan en una relación de causalidad: se ordena describir para (conocer y bien) gobernar y, en tanto se (bien) gobierna, se ennoblece el objeto descrito; en rigor, las *Relaciones* proveyeron a la Corona española gran parte de su saber sobre América, aunque gobierno y ennoblecimiento no corrieron de la mano.

El cuestionario de la *Instrucción y memoria* iba precedido de un pormenorizado instructivo donde se evidencia, por una parte, la extraordinaria complejización de la relación primaria emisor/receptor, dado que establece una cadena jerárquica en el circuito emisor cuyo vértice es el rey y una segunda cadena jerárquica cuyo vértice es el letrado interviniente. Y por otra, el protagonismo que adquiere este último, en tanto sus atribuciones le permiten reconvertir un discurso en géneros discursivos ajenos a los del propio emisor.

De esta manera, parte de la Corona el mandato a “virreyes audiencias y otras personas del gobierno” de enviar la *Instrucción y memoria* a “gobernadores, corregidores o alcaldes” para que a su vez estos la envíen a los pueblos de españoles y de indios bajo su jurisdicción para que el cuestionario sea contestado con la supervisión de los consejos, curas o religiosos del lugar, quienes deberán hacerlo llegar al rey utilizando el circuito inverso. El instructivo, además, advierte sobre la forma en que deben ser leídas y contestadas las preguntas, por lo cual, la con-

creción del acto comunicativo implicaba, también, la presencia de un escribiente o letrado. Pero como algunas preguntas inquirían sobre cuestiones prehispánicas, debieron ser contestadas por uno o varios informantes indígenas a través de un intérprete; estos informantes debieron, incluso, confeccionar mapas para responder a preguntas tales como la número 47 sobre “los nombres de las islas pertenecientes a la costa y porqué se llaman así; [la forma] y figura dellas, en pintura si pudiere ser [...]”.

El mandato real inicial, tras la larga cadena de subemisores, concluye en un receptor capaz de leer e interpretar las preguntas en el código que fueron formuladas, receptor que genera un nuevo circuito al convertirse en el emisor que trasmite al intérprete la pregunta que deberá ser reinterpretada y retransmitida al informante en un código diferente del que fue formulada. Así el informante responde al intérprete, este decodifica y recodifica para que el letrado interviniente —emisor del segundo circuito— vierta en los géneros discursivos del circuito inicial la respuesta emitida. Sin embargo, la esquematización de esta situación discursiva encuentra una vuelta de tuerca en la presencia de las pinturas con que los informantes acompañan algunas de las repuestas, puesto que estas, emanadas de la cosmovisión indígena, son interpretadas por el letrado interviniente según el código occidental y esta interpretación se asienta por escrito a manera de epígrafe. Resumiendo, y como explica Walter Mignolo: “las relaciones son una compleja articulación del discurso escrito controlado por el letrado/jurista (escribano), de la voz silenciada de los indios viejos y principales y, finalmente, de las pinturas en las cuales quedan latentes las formas precolombinas de escritura que la letra viene a cubrir” (12).

En esta perspectiva también pueden leerse con provecho los materiales publicados por Martín Lienhard bajo el título de *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*. Me voy a referir al texto de una “probanza” que el compilador cita en el prólogo (XXI-XXI). El *Diccionario de Autoridades* define textualmente el término *probanza* como “averiguación o prueba que jurídicamente se hace de una cosa” y remite al verbo *probar* que significa “justificar, manifestar y hacer patente la verdad de una cosa con razones, instrumentos o testigos”. Lienhard explica que en 1538 Francisco de Bobadilla debe realizar, por orden del gobernador de Nicaragua, Pedrarias Dávila, una probanza que atestigüe fehacientemente

el fracaso de las campañas de evangelización realizadas hasta el momento. La situación discursiva reproduce casi con exactitud la ya analizada con respecto a *la Instrucción y Memoria*: alguien que pregunta, tres intérpretes, un grupo de informantes indígenas y un escribano que vierte al español un diálogo desarrollado fundamentalmente en náhuatl. Al igual que en el caso anterior, esta situación comunicativa puede leerse subdividida en dos momentos interdependientes. En un primer momento el grupo indígena es preguntado a través de los intérpretes sobre la cosmovisión del mundo supraterráneo de la tribu a la que pertenecen, los intérpretes decodifican y recodifican, Bobadilla recibe la respuesta y la vierte según los géneros discursivos propios, el escribano pone por escrito el discurso reelaborado por Bobadilla. En un segundo momento, Bobadilla retransmite el discurso a Dávila, vértice de la cadena jerárquica de emisores en ese circuito, quien lo trasmite nuevamente a las autoridades coloniales. Aquí, no solamente estamos ante la pugna entre la letras y las voces manipuladas por la letra sino que la narración primera de la cosmovisión indígena se vacía de contenido y adquiere un sentido político, cuando diluidos los sujetos emisores indígenas, es presentada por Dávila como prueba jurídica de una evangelización ineficaz.

La *inquisitio* como forma de producir saber puede pensarse, también, por su consubstanciación con el proceso colonizador latinoamericano, como un elemento de legitimación discursiva. La *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, escrita entre fines del siglo XVI y principios del XVII por el indio peruano Guamán Poma de Ayala, fue una delirante empresa escrituraria compuesta por mil doscientas páginas y cuatrocientos cincuenta dibujos que el autor concibió como una carta dirigida al rey de España. Julio Ortega ha considerado esta obra un gran archivo textual puesto que Guamán apeló a todos los géneros discursivos occidentales a que pudo echar mano, al dibujo, a la escritura, a su lengua materna, el quichua y al aymára (1990: 107). Pero lo que resulta interesante de remarcar es que, esta carta sin fin que tenía por objetivo reordenar el caos producido por la llegada de los españoles a América y nunca fue leída por su destinatario, en sus capítulos finales reproduce un diálogo imaginario ente el autor y el rey, que puede leerse como una escenificación de la *inquisitio*.

El párrafo 960 [974] de la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* se inicia de esta manera: “COMIENZA DEL CAPITULO DE LA PRE-

GUNTA. Pregunta Sacra Católica Magestad al autor Ayala, para sauer todo lo que ay en el rreyno de las Yndias del Pirú, para el buen gobierno y justicia y rremediallo de los trauajos y mala uentura, [...]” (1054). El fragmento citado arroja la concatenación *preguntar-gobernar-remediar* [la situación indígena] que nos remite a las *Relaciones Geográficas de Indias*. Si en aquellas el rey mediatizado a través del aparato estatal ordenaba describir para gobernar ennobleciendo, acá la ficcionalización permite un diálogo directo entre el autor y el rey, quien pregunta para gobernar reparando la situación de pauperización de los indígenas, objetivo de Guamán Poma. Acompaña este parágrafo un dibujo donde Felipe III extiende su mano para recibir el libro que, de rodillas, sostiene el autor y un epígrafe sintetiza y fortalece lo ya expresado: “Pregunta Su Majestad, responde el autor/Don Phelipe el tercero, rey monarca del mundo/Ayala el autor/presenta personalmente el autor la corónica a Su Majestad” (1055). La indagación se convierte, en este caso, en la posibilidad de legitimar la empresa de Guamán, puesto que su obra, no se generaría, entonces, a partir de su propia voluntad sino como respuesta al impostergable mandato real.

Voy ahora a referirme a la entrevista realizada por la etnóloga venezolana Elizabeth Burgos Debray a la india maya quiché Rigoberta Menchú, entrevista que se publicó en 1983 con el título de *Testimonio. Me llamo Rigoberta Menchú*. Decididamente no es mi intención polemizar con Burgos Debray, gracias a quien, de alguna manera, hemos conocido el intenso relato de vida de Rigoberta Menchú, sino reflexionar nuevamente sobre la actividad de aquellos que tenemos como campo de trabajo las prácticas discursivas en Latinoamérica.

En el breve prólogo que precede a la transcripción de la entrevista, Elizabeth Burgos Debray pone cuidado en reconstruir el escenario donde ésta se produjo y la relación de confianza mutua que se estableció con su entrevistada. No uso la palabra escenario de manera metafórica, dado que este prólogo no funciona discursivamente, según mi lectura, como una mera introducción sino como un marco que, a la manera de algunos géneros literarios occidentales, permite describir el lugar de la acción y los personajes que en él se desenvuelven. Si bien la entrevista se desarrolla en París, lugar que podría pensarse como ajeno y hostil para una indígena que apenas habla castellano, este escenario es neutralizado rápidamente por la construcción que hace Burgos Debray de su

propia casa: frijoles y harina de maíz llevados por una amiga venezolana a su huésped permiten a Rigoberta cocinar las “arepas”, cuyo aroma a la manera de Proust devuelven a una de ellas a la infancia venezolana, a la Guatemala abandonada por el exilio forzado a la otra. Europa desaparece como espacio físico y en su lugar se instala Latinoamérica como el lugar del recuerdo común que deviene espacio de acercamiento a través de la confianza: “Nosotros solo hacemos confianza en aquellos que comen lo mismo que nosotros”, me dijo ella un día” explica Burgos Debray (14).

Esta construcción del espacio como el lugar de la confianza se traduce en un diálogo distendido que horizontaliza las relaciones en el nivel más primario, el de las sensaciones: “las tortillas y los frijoles negros nos han aproximado, porque ese alimento despertaba en nosotras el mismo placer y movilizaba las mismas pulsaciones”(14), y aún Burgos Debray intenta quebrar la asimetría cultural cuando explica que, si bien ella es etnóloga, nada conoce de la cultura de Rigoberta por lo que se ubica en el lugar del que aprende (18). De esta manera, Rigoberta que, unas páginas atrás nos fue presentada vestida con la ropa propia de su comunidad golpeando a la puerta de una casa parisina en una fría noche de invierno, puede ser visualizada gracias al artificio textual en el cálido lugar de la infancia, poseedora de un saber superior al del blanco.

Esta horizontalización es imprescindible para garantizar que las respuestas de Rigoberta son producto de su libre elección. Estamos, en última instancia frente a una construcción discursiva que se propone como testimonial y, por lo tanto, se presenta como no ficcional⁷. El análisis del prólogo parece dejar claro que «la verdad» de este testimonio reside, no tanto en la fidelidad de la transcripción sino en la voluntariedad de las respuestas. Dicha verdad residiría en el contenido con prescindencia de la forma, que admite la posibilidad de ser adaptada a la inteligibilidad del lector.

Entrevistadora y entrevistada, en tanto personajes, se construyen a partir de su complementariedad a la manera del conde Lucanor y Patronio: antes que un diálogo entre distintas voces se percibe una única voz enunciada por dos emisores diferentes. Al igual que en el espacio común posibilitado por el sabroso aroma de las arepas, el deseo liga a las dos mujeres: “Con rapidez, me pude dar cuenta de su deseo de hablar”(12), dice Burgos Debray, y finalmente posibilita el reconocimien-

to identificatorio: “ella me permitió el descubrimiento de mi otro yo. Gracias a ella mi yo americano ya no es una ‘inquietante rareza’”(21).

Elizabeth Burgos Debray, que al inicio del prólogo había descrito el espacio epistemológico en el cual se insertaba el diálogo con Rigoberta Menchú como el silencio al que la expansión europea había sometido a las comunidades indígenas, construye el personaje de la entrevistadora como aquel que permite la palabra, no solamente a la entrevistada sino a todos los pueblos sometidos de América Latina: “Son los vencidos por la conquista española, los que se expresan hoy en la voz de Rigoberta Menchú” (80). La entrevistadora puede permitir que surja la voz del otro porque posee la palabra escrita, es hábil en los géneros discursivos de la cultura dominante, pero este hecho parece querer ser soslayado en el texto: quien entrevista intenta desaparecer discursivamente cuando elimina las preguntas del reportaje y lo convierte en un monólogo. En este punto, la construcción parece llegar al punto máximo de identificación entrevistador/ entrevistado con la confluencia en un mismo personaje con dos caras: la de la oralidad y la de la escritura. “[Decidí] estar a la escucha y permitir a Rigoberta hablar, a continuación ser el instrumento, una especie de doble de Rigoberta, que haría el pase de lo oral a lo escrito”(20).

Paradójicamente la identificación con que se construye la relación Debray/Menchú no parece ser percibida por esta última que siente, aún, la incompreensión del “otro” letrado: “[...] todavía sigo ocultando mi identidad como indígena. Sigo ocultando lo que yo considero que nadie lo sabe, ni siquiera un antropólogo, ni un intelectual, por más que tenga muchos libros, no saben distinguir todos nuestros secretos”(377). Más aún, la sacralización del libro propia de su cultura que realiza Burgos Debray y la lleva a considerarlo el medio por excelencia para hacer escuchar la voz de los vencidos, es relativizada por Menchú, quien considera, en cambio, al tiempo como el elemento primordial: “[...] yo necesito mucho tiempo para contar sobre mi pueblo [...]”(377), tal vez por eso quince años después Rigoberta escriba su propio libro (Menchú 1998), cuando el tiempo transcurrido indica que el español se ha convertido en su segundo idioma y los otros participan como colaboradores.

Paradójicamente también, el Prólogo comienza diciendo “Este libro es el relato de la vida de Rigoberta Menchú [...] La historia de su vida es más un testimonio sobre la historia contemporánea que sobre la

historia de Guatemala. Ese es el por qué es ejemplar, porque encarna la vida de todos los indios del continente americano”(7). La noción de vida o biografía ejemplar es un tipo discursivo de larga data en el occidente cristiano pero desconocido en la cultura quiché según surge del mismo texto de Rigoberta: “Quisiera dar este testimonio vivo que no he aprendido sola ya que todo esto lo he aprendido con mi pueblo [...] quiero hacer un enfoque que no soy la única, pues ha vivido mucha gente y es la vida de todos”(30).

Si bien la entrevista es considerada por Debray un privilegio concedido por Rigoberta y la intencionalidad de haberla llevado a cabo fue “[...] contribuir a la lucha de los pobladores autóctonos de nuestro continente, contra el colonialismo interno y el externo [...]”(29), es necesario avanzar sobre el procedimiento. La materia prima del libro fueron veinticinco horas de grabaciones, transcriptas con posterioridad en quinientas páginas mecanografiadas, como resultado de las preguntas que realizara Burgos Debray a Rigoberta Menchú. Según Debray detalla también en el Prólogo, a partir de la lectura completa del material, preparó un fichero temático para “[...] recortar más tarde los capítulos [...]”(20) y optó por suprimir sus propias preguntas para convertir el testimonio en un monólogo, lo cual dificultó su tarea “[...] porque debía hacer enlaces para que el manuscrito conservase el aire de un monólogo hecho de un tirón”(20). A continuación, procedió al recorte del material, reordenándolo cronológicamente por capítulos para facilitar la lectura. Si bien la entrevistadora había confeccionado un esquema conductor cronológico previo para el desarrollo de la entrevista, este era alterado constantemente por Rigoberta hasta que, finalmente “[...] le dejé libre curso a la palabra”(19); significativamente, al realizar la versión escrita, retoma la idea rectora de la cronología, de fuerte presencia en la cultura occidental pero ausente en las comunidades indígenas americanas. Por otra parte, cada capítulo lleva como título una condensación de los temas desarrollados y un epígrafe que Debray extrapola del propio relato de Rigoberta o extrae del *Popol Vuh*, del *Chilam Balam*, la *Biblia* o del libro *Hombres de maíz* de Miguel Ángel Asturias. Es llamativo el capítulo XXXI que Burgos Debray titula *Sobre la mujer. Rigoberta renuncia al matrimonio y a la maternidad* puesto que en él la entrevistada explica que en ese momento está sola pues el matrimonio y los hijos significan una carga adicional para su actividad como militante pero “[...] estoy

abierta a la vida. No quiere decir que rechazo todo porque yo sé que todo llega a tiempo [...] (349), hoy, quince años después, Rigoberta dedica su segundo libro a su esposo y a su hijo Mash Nawalja'.

Finalmente, Burgos Debray conserva las repeticiones propias del estilo de Menchú pero corrige los errores de género porque conservarlos habría sido hacer “[...] folclore en detrimento de Rigoberta” (21).

Abstrayendo la situación particular, estamos ante la actividad de un letrado que recorta, suprime, traduce, corrige, reestructura cronológicamente en capítulos temáticos agregando epígrafes, el discurso de un informante con el que no comparte un universo cultural ni discursivo, en tanto el conocimiento lingüístico de este último se reduce a una incipiente habilidad en el manejo del código letrado. Ya puede verse adónde quiero llegar: estamos frente a dos interlocutores en relación asimétrica, estamos frente a la situación básica de la *inquisitio*. Pero repito que mi intención no es polemizar *con* sino reflexionar *sobre*. Hagamos la experiencia, como dice Carlo Ginzburg, partiendo de la analogía que existe entre inquisidores y antropólogos, entre reos y nativos (1996: 11-16). Retomemos lo planteado al inicio para preguntarnos por qué la utilización de un instrumento en cuya génesis se encuentra la capacidad de establecer culpables o inocentes; por qué la utilización de un instrumento que convierte la situación de diálogo mediante complejos mecanismos socio-culturales, manifiestos o solapados en un discurso monódico. Para finalizar, dejemos de lado lo que denominamos *intenciones* (solidarizarse con la lucha de un pueblo, dar a conocer una cultura diferente, etc.), que seguramente nos representan a todos y sobre las que no tenemos dudas para preguntarnos por qué a trece siglos de haber sido implantada la *inquisitio* como instrumento del poder, continúa percibiéndose como un método legítimo de brindar testimonio.

Notas

¹ Domitila Chungara, definida como “una mujer de pueblo” por los entrevistadores es una de las máximas dirigentes de los Comités de Amas de Casa bolivianos que trabajan conjuntamente con los sindicatos mineros. La entrevista fue publicada en la revista *Alternativa Latinoamericana*, 5 (1987): 44-50 con el título “¿Las mujeres se van a organizar? ¡Qué barbaridad!”.

² Considero el examen, la confesión y la autobiografía por mandato otras formas de la *inquisitio*. Al respecto es paradigmático el ejemplo de sor Juana Inés de la Cruz, cuya imagen, casi la de una niña, sentada frente a la mesa examinadora, se nos aparece como “natural” por el efecto de la repetición. Tanto Juana en su *Respuesta a Sor Filotea* como Teresa de Jesús en *El libro de la vida* y otras mujeres de la época, respondieron al mandato de sus confesores de escribir sus biografías para demostrar que era falso aquello de lo que se las acusaba. La asimetría de la relación se basa, en este caso, en la jerarquía eclesíastica y en el género sexual. Desarrollo este tema en Tieffemberg 1999.

³ Véase, por ejemplo, el *Recordatorio de delaciones* que textualmente dice: “Diócesis de X.- Fulano, nacido en ..., con domicilio en ..., de profesión ..., denuncia a Mengano con domicilio en ..., calle o plaza ..., que ejerce el oficio de ..., de haber pretendido que [...]” (Eimeric y Peña 1983: 134).

⁴ “E. Los interrogatorios. Para despejar toda sospecha de irregularidad y para que realmente se llegue a establecer la verdad, tienen que asistir cinco personas a los interrogatorios de delatores y testigos [...]” (Eimeric y Peña 1983: 146).

⁵ Los cuestionarios se enviaron fundamentalmente a Castilla en la península y a Perú y Nueva España en América, los dos núcleos territoriales de las posesiones de la Corona española en el siglo XVI.

⁶ He consultado la edición que se realizó bajo el título de *Geografía y descripción universal de las Indias* recopilada por el cosmógrafo-cronista Juan López de Velasco desde el año de 1571 al de 1574. Madrid, Real Academia Española, 1894.

⁷ Véase al respecto el artículo de Guillermina Walas, quien lee este texto como una autobiografía o una etnografía encubierta.

Obras citadas

Burgos Debray, Elizabeth. *Testimonio. Me llamo Rigoberta Menchú*. La Habana: Casa de las Américas, 1983.

Diccionario de la lengua castellana; en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otros casos convenientes al uso de la lengua [...] Madrid: Francisco del Hierro, 1726-1739. Edición facsímil: Madrid, Gredos, 1936, 6 t. en 3 v.

- Eimeric, Nicolau y Francisco Peña. *El Manual de los Inquisidores*. Introducción, traducción del latín al francés y notas de Luis Sala-Molins. Traducido del francés por Francisco Martín. Barcelona: Muchnik, 1983.
- Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. México: Gedisa, [1978] 1984: 78-79.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. *Nueva Corónica y Buen gobierno*. Edición de John Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste. Madrid: Historia 16, 1987.
- Ginzburg, Carlo. "El inquisidor como antropólogo: una analogía y sus implicancias". *Boletín de Informaciones de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA)* 27 (1996): 11-16.
- Jiménez de la Espada, Marcos. *Antecedentes en Relaciones Geográficas de Indias. Perú*. Madrid: Ministerio de Fomento, 1881-1897.
- Konetzke, Richard. *América Latina II. La época colonial. Historia Universal*. México: Siglo XXI, 1991.
- Lienhard Martín. *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992.
- Martínez Carreras, José Urbano. *Edición y estudio preliminar en Relaciones Geográficas de Indias – Perú* por Don Marcos Jiménez de la Espada. Madrid: Atlas, 1965, B.A.E., t. 183.
- Menchú, Rigoberta, Gianni Miná y Dante Liano. *Rigoberta: la nieta de los mayas*. México: Aguilar, 1998.
- Mignolo, Walter. "La grafía, la voz y el silencio: las *Relaciones Geográficas de Indias* en el contexto de las letras virreinales". *Insula* 552 (junio 1990).
- Ortega, Julio. *El discurso de la abundancia*. Caracas: Monte Avila, 1990.
- Peña y Cámara, José. "La Copulata de las Leyes de Indias y las Ordenanzas Ovandinas". *Revista de Indias* 6.
- Saer, Juan José. *El entenado*. Buenos Aires: Alianza, 1992.
- Tieffemberg, Silvia. "Discurso, poder y control en la *Respuesta a Sor Filotea* de sor Juana Inés de la Cruz". *Revista de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades*, Universidad de Morón, 4. 6-7 (1999): 211-219.
- Walas, Guillermina. «Autobiografía-etnografía: dos formas de leer un «testimonio»». *Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas* 5. 6-8 (1996): 657-663.