

Komisija za resnico in pričevanje Rigoberte Menchú Tum v antropološki presoji

POVZETEK: V članku bomo skozi analizo komisije za resnico, kot standardne procedure v deželah na prehodu iz avtoritarnih v »demokratske« režime, in pričevanja Rigoberte Menchú Tum, danes verjetno najbolj znane staroselke v Latinski Ameriki, izpostavili dva povezana problema strateških uprizoritev nasilja in terorja. Na eni strani, kako osebna pričevanja, avtobiografski narativi in oralne zgodovine delujejo v kulturni konstrukciji nasilja in terorja, ter kako sta nasilje in teror skozi imputacijo neinteligibilne bolečine v oficijelne zgodovine narodov-držav postala del vsakdanje družbene realnosti in evrocentrične percepcije nekdanjih kolonij. Z drugimi besedami, zakaj pri branju obsežnega poročila komisije za resnico dobimo vtis, da je bila administracija množične smrti nad staroselci neizogibna. Po drugi strani ne bi bilo smotno, da spregledamo, kako so takšne reprezentacije nasilja na odpor naletele ravno v družbah z alternativnimi zapuščinami in viri komunalne adoptacije. Na pričevanju Rigoberte Menchú si lahko zastavimo vprašanje, kako individualna pričevanja vstopajo v širše zgodovinske kontra-narative in kaj s tem delajo. V nasprotju z intelektualno dinamiko v Mehiki, kjer so antropologi v skladu s politično ideologijo indigenizma staroselsko izkušnjo »uspešno« imputirali v nacionalno dediščino »mestico-nacije« že v 20. in 30. letih, je vzporedni proces »ladinoizacije« v Gvatemali naletel na aktivni odpor majejskih intelektualcev in podpornih aktivistov. Ker pa se je ikona njihovega odpora, znotraj kognitivnih omejitev in institucionalnih norm humanitarnih organizacij, transformirala v paradigmatko žrtev, jo je to oddaljilo od popularnega gibanja².

KLJUČNE BESEDE: antropologija nasilja, kritika humanitarnega diskurza, komisije za resnico, Rigoberta Menchú Tum, Gvatemala, Latinska Amerika

1. Sodobni teatri disekcije

Nedavne razprave o nasilju gravitirajo okoli odnosa med nasiljem in dialektičnim razdiranjem in ponovnim ustvarjanjem življenjskih svetov skozi povezani tematiki nasilja in bolečine. Na eni strani bolečina, ki spremlja nasilje, ni le nedostopna drugemu, ki je ne doživlja, temveč bolečina sama uničuje življenjske svetove tistega ali tiste, ki jo trpi. Oziroma, kot pravi Elaine Scarry (1984), »karkoli bolečina doseže, doseže to deloma skozi nedeljivost bolečine z drugim in ta nedeljivost bolečine z drugim je mogoča le skozi njeno upiranje jeziku. [...] Vendar pa se bolečina ne le preprosto upira

jeziku, temveč ga aktivno uničuje; vrača ga v stanje, ki je jeziku predhodno, k zvokom in krikom, ki jih človeško bitje izvaja preden se nauči jezika» (Scarry 2005: 366). Na drugi strani lahko spremljamo postopno prehajanje neizrekljive in razdiralne bolečine v jezik, ki preoblikuje in ponovno ustvarja življenjske svetove. Genezo tega procesa lahko poiščemo v diagnostičnih vprašalnikih, ki so namesto »umetnosti disekcije«, skozi jezik začeli zagotavljati zunanjo podobo notranjih dogodkov v telesu. Skoznje človeški glas ni postal le sposoben natančno izraziti čeravno še tako odporen aspekt materialne realnosti; skozi sprva relativno intimen pogovor med pacientom in terapevtom je bila bolečina imputirana v polje povezanih javnih diskurzov. Tako so kot dopolnilo medicinskih študij in diagnostičnih vprašalnikov lahko nastali mnogi drugi verbalni dokumenti - transkripcije pričevanj žrtev Holokavsta, publikacije Amnesty International in poročila mednarodnih komisij za resnico - ki prav tako beležijo prehajanje individualne bolečine in divergentnih spominov na brutalno nasilje v kolektivni spomin. S tem, pravi Carolyn J. Dean (2003), da »razgalijo ranljive ljudi v trenutku njihovega najglobljega trpljenja in na ta način izvajajo njihovo ponovno viktimizacijo« (Dean 2003: 91).

Izkustvo nasilja se potemtakem giba od navidez slučajnega in nepovezanega dogodka, od začetnega neinteligibilnega družbenega in psihološkega procesa, naproti vse bolj določljivi in zapomnljivi kulturni reprezentaciji. To ne pomeni, da obstaja vnaprej določen subjekt, kateremu se izkustvo nasilja dogaja, temveč, kot pravita Veena Das in Arthur Kleinman (1997), da subjekt postuliramo kot sam način mišljenja o možnostih takšnega izkustva. Na ta način se lahko pričevanja o nasilju preoblikujejo in potencialno naturalizirajo, normalizirajo in urejajo neinteligibilno izkustvo v pojmih družbenih procesov in družbenega nadzora. Kot opozarja Allen Feldman, produkcija biografskih narativov, oralnih zgodovin in pričevanj po koncu etnocidnega, genocidnega, kolonialnega in postkolonialnega nasilja vedno nastaja znotraj specifičnih strukturnih pogojev, kognitivnih omejitev in institucionalnih norm (Feldman 2003: 167). Potemtakem so pričevanja o nasilju, bodisi v kontekstu preiskave kršitev človekovih pravic bodisi predelani za trge bralcev, sama po sebi problematična; preiskave človekovih pravic, ki so osnovane v pravnem realizmu in/ali tropih travme, evocirajo brezlično spekulativen ali kvazi-medicinski realizem - odprtje ne le govora, temveč tudi telesa politične žrtve, skozi poročila o terorju in bolečini (Feldman 2003: 167).

Pojmi travme, spomina in bolečine v njih figurirajo na različne in kontradiktorne načine. Skozi javno spominjanje naj bi potekalo zdravljenje bolečine; če povzamemo po sloganu Južnoafriške komisije za resnico in spravo: *revealing is healing*. Vendar pa se bolečina upira jeziku. Oziroma, kot pravi Antonius Robben (2005), pozabljanje nasilja je neizogibno povezano s spominjanjem nasilja, ker je za travmatično izkušnjo karakteristična nezmožnost bodisi povsem pozabiti bodisi povsem priklicati v spomin; prav ta zapreka in brezkončno iskanje doumljivega razumevanja napravi travmo tako težko prebavljivo in spomin tako obsesiven (Robben 2005: 122). Na ta način lahko tudi kvazi-pravne in pozitivistične diskurze Amnesty International, humanitarnih organizacij ali komisij za resnico, ki so konec dvajsetega stoletja postale generični pojem za vrsto nad/med/ne vladnih institucij, ter njihovo enciklopedično arhiviranje terorja skozi viktimološke študije ali muzejske zbirke, razumemo kot nadaljevanje anatomskih teatrov

disekcije na novem prizorišču. Prizorišče vednosti o fizičnem nasilju je skozi njihove grafične uprizoritve terorja kolektivizirano in imputirano v razne diskurze nacionalnih sprav in zgodovinskih poravnav.

Ne da bi zašli v poenostavitve jih metodološko lahko razumemo, na eni strani, kot psihosocialne mehanizme, ki skozi nadrobne opise brutalnega nasilja ponovno evocirajo bolečino in objektivirajo tistega ali tisto, ki bolečino trpi, ter na ta način izvajajo njeno ali njegovo ponovno viktimizacijo, in na drugi, kot strategije, ki ta intimna in zasebna izkustva nasilja imputirajo za nazaj v spektakularno pornografijo nasilja za trge javnih emocij. Vse zdravorazumske, etnocentrične zgodovine to delajo - vključno z nacionalnimi, uradnimi zgodovinami, ki so zavarovane s politično močjo. Z drugimi besedami, preteklost imputirajo za nazaj in jo urejajo v linearno verigo dogodkov, ki jih ljudje v takšnih vzročno-posledičnih kontekstih niso mogli videti, doživeti ali izreči. V jeziku prava lahko morda celo rečemo, da je ob koncu 20. in začetku 21. stoletja teatralizacija nasilja skozi komisije za resnico postala eden od temeljnih mehanizmov oblasti, bolj učinkovita od vseh pravnih sistemov zato, ker imata nasilje in teror očitno mnogo večji simbolni potencial kot suhoparna, z zakoni omejena in tehnično obsesivna sodišča.

2. Podjetja za reciklažo bolečine

Komisije za resnico so v 80. letih prejšnjega stoletja postale standardna procedura v deželah na prehodu iz avtoritarnih v »demokratične« režime. Njihovo funkcioniranje po administraciji množične smrti nad lastnim prebivalstvom lahko, na eni strani, opišemo kot psihosocialni mehanizem, ki skozi zasliševanja žrtev in nadrobne popise brutalnega nasilja ponovno v spomin priključuje bolečino in objektivira tistega ali tisto, ki bolečino trpi, ter na ta način izvaja njeno ali njegovo ponovno viktimizacijo. Po drugi strani lahko njihova obsežna poročila uvrstimo med enciklopedije terorja, ki ta intimna in zasebna izkustva nasilja za nazaj vpisujejo v spektakularno pornografijo nasilja za trge javnih emocij. Če jih razvrstimo po prizoriščih »obsežnih kršitev človekovih pravic in zlorab državnih oblasti«, potem lahko takšno enciklopedično gradivo najdemo pri komisijah v: Argentini, Boliviji, Čadu, Čilu, Ekvadorju, El Salvadorju, Filipinih, Gani, Gvatemali, Haitiju, Južni Koreji, Južnoafriški republiki, Nepalju, Nigeriji, Panami, Ruandi, Sierra Leoneju, Srbiji in Črni gori, Šri Lanki, Ugandi, Urugvaju, Vzhodnem Timorju in Zimbabveju.

V nadaljevanju bomo njihovo delovanje ilustrirali na primeru funkcioniranja komisije za resnico v Gvatemali - *Comisión para el Esclarecimiento Histórico* (CEH). Če na kratko povzamemo, CEH je bila leta 1994 ustanovljena v Oslu. Na eni strani so akt o ustanovitvi podpisali predstavniki vlade, na drugi strani so bili podpisniki zastopniki krovne militantne levice *Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca* (URNG³), ki se je vzporedno s to proceduro prestrukturirala v uradno politično stranko. Mejniki, ki je definiral začetek terenskega dela komisionarjev za resnico v Gvatemali, so bili Mirovni sporazumi, ki so bili med visokim vojaškim poveljstvom in gverilci podpisani 29. decembra 1996. Zaključno poročilo je CEH objavila 25. februarja 1999. Njeno poročilo je zbirka 12 zvezkov s skupnim naslovom *Memoria del silencio* - v mojem

prevodu *Spomin molka*. Po pričevanjih zastopnikov nevladnih organizacij v Gvatemali so delovanje komisije in nastajanje *Memoria del silencio*, na eni strani, omejevali restriktivni sporazumi - predvsem ustanovni akt in t. i. Mirovni sporazumi med vlado in politično izčrpano URNG - ki so onemogočili »nevtralno« pozicijo komisije, kar nadalje pomeni, da njeni izsledki, objavljeni v *Memoria del Silencio*, niso imeli in nimajo pravne moči začeti sodne procese proti odgovornim za strateško načrtovanje in implementacijo terorja. V ustanovnem aktu komisije iz Osla si lahko preberemo, da CEH »ne bo individualizirala odgovornosti,« oziroma, kot je zapisano v *Memoria del silencio*, »komisija ni bila usposobljena za poimensko identifikacijo storilcev nasilstev v vseh tistih primerih, ki so bili objekti njenega raziskovanja« (CEH 1999/I: 44).

Vzroke za te omejitve lahko poiščemo v nedavno objavljenem zaupnem memorandumu, ki ga je nekaj mesecev pred podpisom akta o ustanovitvi CEH izdelalo veleposlaništvo ZDA v Gvatemali. Če povzamemo, v njem je med drugim zapisano, da je vojaško osebje v Gvatemali razburilo javni odziv na komisijo v El Salvadorju. Oziroma, da komisija, »četudi ne razkriva imen, vseeno omogoča identifikacijo domnevnih storilcev, uničuje njihove [vojaške] kariere in ugled [...] in če je vojska v El Salvadorju komisijo sprejela zato, ker ni zmagala vojne,« potem vojaški uradniki v Gvatemali »niso zmagali vojne, da bi izgubili mir« (povzeto po citatu v Grandin 2000: 396).

Po drugi strani se CEH razlikuje od podobnih komisij za resnico v Latinski Ameriki. Medtem ko so bile komisije pred njo - *Comisión Nacional sobre la desaparición de Personas* v Argentini (1983); *Comisión de la Verdad y Reconciliación* ali *Rettig Report* v Čilu (1991); ter *Comisión de la Verdad* v El Salvadorju (1993) - osredotočene zgolj na pravno interpretacijo kršitev človekovih pravic, CEH izčrpno analizira vzroke za vojaški konflikt in množično administracijo smrti nad staroselci in jih imputira za nazaj v zgodovino, vse od »šoka zavojevanja« naprej. Po besedah Grega Grandina (2000) so bila raziskovanja komisij v Argentini, Čilu in El Salvadorju »omejena le na vprašanja, kdo je kaj napravil komu in kako,« medtem ko so se »zakaj - vprašanja, ki si ga zastavlja *Memoria del silencio* - komaj ali sploh ne dotaknile« (Greg Grandin 2000: 395). Na ta način je bila omejitev, da CEH »ni bila usposobljena za identifikacijo storilcev«, s strani njenega osebja, med njimi tudi komisionarja Grandina, interpretirana kot izziv, da je CEH njeno delovanje usmerila naproti bolj »celovitemu razumevanju« nasilja in terorja v Gvatemali:

»Stroge omejitve, ki jih je vojska imponirala na CEH, so se izkazale, če že ne kot blagoslov, potem vsaj kot izziv, ki nam je odkril pot naproti bolj celostnemu razumevanju kršitev človekovih pravic: omejeni v svojem pravnem dosegu so komisionarji in podporno osebje prenehali s striktno pravno raziskovalno metodologijo, ki so jo uporabljale prejšnje komisije za resnico [...] Na osnovi zbirke preko 8.000 pričevanj žrtev in njihovih sorodnikov je CEH zaključila, da je bila država odgovorna za 93 odstotkov kršitev in da je vojska povzročila 626 masakrov (gverilam je bila pripisana odgovornost za 3 odstotke kršitev in 32 kolektivnih umorov). Izhajajoč iz zbranih pričevanj in po navzkrižnem usklajevanju z drugimi viri je CEH zaključila, da je bilo v poteku konflikta izginulih ali ubitih preko 200.000 Gvatemalčanov. Vendar pa gre CEH onkraj enostavne delitve odgovornosti za nasilje med državo in gverile. Poročilo, v nasprotju z drugimi komisijami, nameni večji del svojega prvega zvezka 'vzrokom in izvorom za notranji oboroženi konflikt'.« (Grandin 2000: 395 – 396)

Medtem ko Grandin meni, da se ostale komisije omejujejo zgolj na analizo *modus operandi* krivde in odgovornosti, tudi mi ne zanikamo, da *Nunca Mas* v Argentini ni umeščena v zgodovinski kontekst ter da se *Retting Report* ne spušča v poglobljeno analizo vzrokov, temveč le površinsko povzema politično situacijo, ki je privedla do prevrata Pinocheta, kot pogoja možnosti za nov val političnega nasilja in terorja v Čilu. Vendar pa menimo, da strateški odmik od izključno pravnega diskurza komisij za resnico ni partikularen za CEH, temveč univerzalna norma, ki je sistematično vgrajena v vse komisije za resnico. Z drugimi besedami, komisije za resnico naseljujejo liminalni prostor nad/med državnimi institucijami, kar jim »zagotavlja določeno svobodo od struktur pravnega diskurza in od institucionalne zapuščine prejšnjega režima« (Wilson 2000: 80). Ta liminalnost komisijam dovoljuje, da se postavijo onkraj nacionalnih pravnih diskurzov, ki ne vsebujejo jezika, s katerim bi lahko artikulirali njihovo lastno rehabilitacijo. Na ta način lahko komisije, kot kvazi-pravne institucije, mešajo žanre - prava, politike, religije in zgodovine - na posebej domiselne načine. Skoznje ideje človekovih pravic, t. j. *modus operandi* krivde in odgovornosti, vzajemno delujejo s širšimi moralnimi in etičnimi diskurzi.

Richard A. Wilson (2000), ki analizira *Truth and Reconciliation Commission* (TRC) v Južnoafriški republiki, na primer navaja, kako je komisija delovala kot amalgam transnacionalnih vrednot človekovih pravic in krščanske etike odpuščanja in odrešitve, oziroma, kako je takšna »humanitarna šablona odrešitve« vodila komisionarje na procesih izpraševanj vnaprej izbranih žrtev nasilja, z namenom, da individualno trpljenje povežejo s širšimi narativi o narodni osvoboditvi: »Odzivi komisionarjev [na pričevanja žrtev] so bili predpisani in predvidljivi. Navadno so vključevali naslednje stopnje: pripoznavo trpljenja; moralno izenačevanje trpljenja; opisovanje trpljenja kot potrebnega žrtvovanja za osvoboditev naroda; in končno, opuščanje maščevanja žrtev. V te stopnje je bilo vgrajeno progresivno gibanje, od individualnega pričevanja naproti kolektivnosti in narodu in [...] nazaj k posamezniku, vse zato, da bi pospešili odpuščanje in spravo« (Wilson 2000: 80). Z drugimi besedami, komisije z uvodnim vprašanjem, »kaj se je zgodilo - kdaj in kje«, individualno izkustvo nasilja nemudno saturirajo v kolektivne družbene kontekste kaosa, spopadov ali odpora, kjer žrtev žrtve oziroma žrtvovanje postane osrednja metafora za simboliko transplantacije individualne bolečine v širše politične narative in družbene procese, na kratko, da ljudje ne umirajo zaman in slučajno, temveč za nacionalno mitologijo osvoboditve.

Ta proces je v Gvatemali povezan s korespondenco med diskurzom nacionalne sprave in družbeno doktrino progresivnih katoliških institucij. Tako je bila že leta 1994 ustanovljena katoliška medškofijska komisija *Recuperación de la Memoria Histórica* (REMHI), katere »prvotni cilj je bil napraviti izhodišča za kasnejšo CEH,« medtem ko njenega procesa zbiranja pričevanj in analize gradiva »niso omejevali restriktivni sporazumi med gverilo in vlado« (REMHI 1998: XIX). To je REMHI dovoljevalo, da je z zbiranjem pričevanj žrtev in njihovih bližnjih začela že naslednje leto, medtem ko je CEH, kot smo že dejali, lahko pričela z delom šele po podpisu Mirovnih sporazumov. Metodologijo za zbiranje pričevanj je katoliška komisija osnovala na kritiki humanitarnega diskurza pravic, oziroma, kot je zapisano v njenem poročilu, »komisije

za resnico navadno na veliko poudarjajo rekonstrukcijo dejanj in nekatere relevantne primere, medtem ko izpuščajo izkustva ljudi [...] če smo želeli zbrati vsaj del njihovih izkustev, smo morali zamenjati instrumente [...] tako smo opustili serijo kompleksnih kategorij - mučenje, uboj, kršitev, atentat, ugrabitev - kot osamljenih in individualnih kategorij, ki so osnovane na modelu *človekovih pravic*, da bi prešli na neko bolj odprto metodologijo« (REMHI 1998: XXII). Organizacijsko je katoliška cerkev v Gvatemali pognala v tek mrežo povezanih ruralnih škofij, izvedla obsežno propagandno kampanjo, predvsem na najbolj prizadetem podeželju, in usposobila cerkvene animatorje, po njihovem opravljenem terenskem delu pa zbrana pričevanja žrtev in njihovih bližnjih uredila in 26. aprila 1998 objavila v obsežni enciklopediji terorja, v 4 zvezkih z naslovom *Guatemala: Nunca mas*.

V tem procesu je katoliška komisija razširila meje humanitarnega diskurza CEH. Pa eni strani je vzpostavila mrežo povezanih institucij in na terenu delujočih animatorjev, po drugi pa je v skladu z krščansko etiko odpuščanja in odrešitve množično informirala žrtve in njihove bližnje, še preden je začela z zbiranjem njihovih pričevanj: »kampanja senzibilizacije po radiu in komercialnih televizijskih postajah z nacionalnim pokritjem je trajala tri mesece«; »velika naklada letakov v sedmih majevskih jezikih, pod geslom *Ahora es el momento*, je bila razdeljena po župnijah in javnih zbirnih mestih«; »zgbanke in popularni ilustrirani zvezki so v preprostem jeziku pojasnjevali naravo in delovanje REMHI«; »zbirke navodil *Guías de Celebracion de la Palabra* so bile razposlane škofijam po vsej deželi, za obveščanje o liturgiji in skupinskih srečanjih [navodila so liturgični koledar predelala tako, da so vsak praznik povezovala z določeno temo projekta]« (REHMI 1998: XXIV - XXV) in tako naprej. V kontekstu terenskega dela animatorjev je to pomenilo, da so njihova ritualizirana zasliševanja žrtev le še pospešila mehanizem, skozi katerega je bila religiozna idealizacija sprave posredovana ljudem. Vendar pa, kot za tehnike komisij za resnico ugotavlja Wilson, takšna zasliševanja posameznico ali posameznika in njeno ali njegovo osebno pričevanje o nasilju postavita znotraj širše narativne strukture, kjer sta postulirana kot posebni vrsti subjekta. Oziroma, kot pravi Wilson, v teh procesih se »ustvarjajo nove identitete [žrtev, storilec, očividec], ki so vpisane v nove države in dispozicije, ki subjekte povežejo s projektom sprave« (Wilson 2000: 82). Ta proces sprave so v Gvatemali informirale vnaprej vzpostavljena religiozna drža in dispozicije odpuščanja in odrešitve, kot sestavna dela samih zasliševanj. Vendar pa je tisto, kar nas na tem mestu najbolj zanima, to, da sta tako CEH kot REMHI, skozi svoje ritualizirane procese zasliševanj ljudi, ustvarili nove pripadnosti in nove identitete, ki prej niso obstajale.

Te nove oblike kolektivnega sebstva vključujejo vse razsežnosti vzrokov za nasilje in teror. Oziroma, kot je zapisano v *Memoria del silencio*: »Od osvoboditve leta 1821 je bila struktura ekonomskih, kulturnih in družbenih struktur skrajno hierarhična, nespremenjena zaradi njene vraščene kolonialne zapuščine. Zaradi teh zgodovinskih vzrokov je bilo politično nasilje države usmerjeno vselej proti revnim, zatiranim in staroselcem [...] Politično nasilje je bilo na ta način neposredni izraz strukturnega nasilja« (CEH 1999/I: 83). CEH zato že v prvem zvezku *Memoria del silencio* napravi objektivistični prelom s predkonceptualnim umevanjem nasilja. Ko izkustveno substanco nasilja in

terorja, njeno neinteligibilno bolečino in trpljenje, zamenjuje s strukturnim nasiljem, vzpostavlja družbeni prostor brez posamičnih akterjev - naseljujejo ga le posplošene žrtve (staroselci), storilci (vojska in gverile) in očitvidci. Pri tem izpostavlja predvsem glas žrtve. Oziroma, kot zapiše v *Memoria del silencio*:

»CEH je želela na teh straneh strniti bolečino, ki so jo žrtve ali očitvidci izrazili med pričevanji [...] Vredno je izpostaviti trpljenje tistih, ki so si drznili povedati svojo zgodbo, čeprav jim bo to ponovno oživel njihovo bolečino.« (CEH 1999/III: 57)

3. Kolektivna reprezentacija osebnega pričevanja

To pa ima posledice tudi za antropološko raziskovanje nasilja. Oziroma, kot pravi Allen Feldman (2003), s tem ko zamenjamo individualni glas žrtve s pravnim monadnim subjektom zahoda – t.j. subjektom človekovih pravic – vsi sodelujemo v evrocentrizmu (Feldman 2003: 179). Na da bi zašli v poenostavitve, lahko izpostavimo dva povezana problema. Na eni strani so osebna pričevanja, avtobiografski narativi in oralne zgodovine skozi imputacijo nasilja in terorja v zgodovine narodov-držav postale del vsakdanje družbene realnosti in evrocentrične percepcije nekdanjih kolonij. Na drugi strani ne bi bilo smotno, da spregledamo, kako so takšne reprezentacije naletele na odpor ravno v družbah z alternativnimi zapuščinami in viri komunalne adoptacije. Na ta način si lahko zastavimo vprašanje, kako individualna pričevanja vstopajo v širše zgodovinske narative in kaj s tem delajo. To lahko ilustriram na primeru pričevanja Rigoberte Menchú Tum, ki je leta 1983 izšlo v knjigi z naslovom *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Knjiga je nastala v okviru političnega projekta francoske antropologinje Elizabeth Burgos - Debray (1983), kot »produkt zveste transkripcije besed Rigoberte Menchú Tum« (Burgos - Debray 1999: 56).

Rigoberta Menchú je skozi *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* postala osrednja lokalna in mednarodna ikona v razpravah o vlogi staroselcev v Latinski Ameriki. Z drugimi besedami, domala vsi komentatorji menijo, da nedvomno obstajajo boljša in bolj avtentična dela staroselske akademske in literarne ustvarjalnosti, vendar nobeno delo doslej ni doseglo takšne popularnosti in takšnega emocionalnega odziva, kot prav narativ Rigoberte Menchú.

Za kakšno pričevanje pravzaprav gre? Podobno kot Garry H. Gossen (1999) smo tudi mi mnenja, da je znanstveno produktivno, če ga uvrstimo med epske narative. Pričevanje Rigoberte Menchú vsebuje tipično retorično orodje epskega narativa: vrnitev junaka oziroma junakinje. Kot zapiše Gossen, tekst reproducira naslednji znani vzorec: junak zapusti udobje mladosti in doma; junak se zave kritičnega problema za njene ali njegove ljudi, navadno političnega zatiranja; junak je preganjan in se umakne v eksil, da bi si pridobil modrost in perspektivo; ponovno se vrne domov, živ ali mrtev, povzdignjen v kvazi-boga, in odločen, da bo spremenil družbeni red (Gossen 1999: 66). Osebno pričevanje Menchú o njeni mladosti; njeno očitvidenje nasilstev in družinska tragedija; njena politična udeležba v odporniškem gverilskem gibanju v Gvatemali; njeno izkustvo eksila v Chiapasu, kjer je deset let živela kot članica gospodinjstva škofa Samuela Ruiza (škof Ruiz je bil njen mentor v eksilu, kot tudi mentor in podpornik

majevskega gibanja Zapatistov v Chiapasu); njena vrnitev v Gvatemalo kot mednarodno znamenita osebnost (po tem ko je leta 1992 prejela Nobelovo nagrado za mir), kjer je pogosto omenjena, kot možna kandidatka za mesto predsednika republike, sledi epskemu motivu heroične junakinje. Na ta način njenega pričevanja ne moremo vzeti *a priori* za resnično ali neresnično, oziroma ni smotno, da ga podvržemo takšni dihotomni presoji. Bolj konkretno, namesto vprašanja, ali je pričevanje Rigoberte Menchú resnično ali neresnično, se lahko vprašamo: kako njena osebna izpoved informira širše zgodovinske narative o »resnici« vojaškega konflikta v Gvatemali in kaj s tem dela?

Funkcioniranje pričevanja Rigoberte Menchú lahko postavimo v središče nedavnega intelektualnega spora, ki se je začel z objavo knjige Davida Stolla (1999) *Rigoberta Menchú and The Story of All Poor Guatemalans*. Razlog za ostre kontroverze je bil v tem, da je Stoll eksplicitno izjavil, da je pričevanje Rigoberte Menchú - nastalo 16 let pred objavo njegove knjige - pretkano z lažmi. Če na kratko povzamemo, Stoll naj bi idejo za knjigo dobil med terenskim delom, ki ga je v poznih 80. letih opravljal v rojstni vasi Menchú - Laj Chimelu. Med pričevanjem Menchú in pričevanju prebivalcev vasi je identificiral razhajanja, na katerih je zasnoval rekonstrukcijo njene osebne zgodovine v obdobju civilne vojne v Gvatemali⁴. Njegovo »znanstveno« odkritje je botrovalo temu, da je bila knjiga *Rigoberta Menchú and The Story of All Poor Guatemalans* recenzirana ali vsaj omenjena v večini najbolj branih časopisov in internetnih straneh. Recenzenti na politični desnici so se odzvali v »imamo te« slogu množičnih medijev. Vse od »Nobelova nagrajenka obtožena za poneverbo resnice« na naslovnici častnika New York Times; »Nobelova nagrada za fikcijo?« v U.S. News & World Report, do mnogih »znanstvenih« komentarjev, med njimi tudi Davida Horowitza (1999), »Jaz, Rigoberta Menchú, lažnivka [...] avtobiografija Rigoberte Menchú največja intelektualna in akademska potegavščina 20. stoletja⁵.« Sočasno se je na politični levici formirala koalicija avtorjev, ki so Stolla razglasili za »agenta CIA in gvatemalske vojske« (Roberto Morales 2001: 351). Oziroma, kot nadaljuje Mario Roberto Morales (2001), za vse te emocionalne napade in obrambe je bil karakterističen princip »najboljša obramba je dobra žaljivka«, kar je komentatorje razdelilo v dve politični plemeni – kar vsaka intelektualna debata neizogibno napravi – toliko bolj nasprotni zato, ker je pričevanje Rigoberte Menchú, zaradi njenega lokalnega in mednarodnega statusa, v veliki meri informiralo CEH.

S tem, ko je Stoll za osebno pričevanje Menchú izjavil, da je pretkano z lažmi, ni pod vprašaj postavil le akademskega statusa pričevanja samega, temveč tudi politični status končnega poročila komisije za resnico – *Memoria del silencio*, ki je izšlo v kontekstu omenjenega spora.

Kritični antropologi so Stollu očitali, da je na kognitivni univerzum staroselcev apliciral evrocentrično percepcijo individualizirane in atomizirane žrtve državnega nasilja. Skratka, da o resničnosti pričevanja presoja skozi zahodnjaške konvencije, ki ne veljajo za pričevanje staroselke. Različni avtorji so Stollovo branje Rigoberte Menchú komentirali skozi povezane tematike resničnosti, pričevanja ter odnosa med politično solidarnostjo in narativom zatiranih. Arturo Arias (2002) komentira, da »Stoll bere Menchú izven konteksta«; v tem procesu z »ikoničnim preoblikovanjem Menchú razveljavlja njeno subjektiviteto in pospešuje preobračanje pomenov v njenem pričevanju

(Arias 2002: 481 - 482). Ariasev komentar je hkrati kritika množičnih medijev, ki so Stollovo knjigo reducirali za debakel še ene javne osebnosti, »čeprav se je Stoll sam trudil, da bi pozornost preusmeril stran od posamičnih kontradikcij v *Me llamo Rigoberta Menchú* naproti konstrukciji pričevanja kot celote in odnosa med pričevanjem ter politiko in zgodovino v 80. letih v Gvatemali« (Rus 1999: 7). Kot komentira urednica pričevanja Elizabeth Burgos – Debray (1999), je bil namen knjige, sprva mišljene kot novinarski intervju, »senzibilizirati javno mnenje o grozljivi represiji [...] predvsem nad staroselci« v časih, ko je »molk prekrival kraljestvo smrti« (Burgos - Debray 1999: 54). Nastajanje pričevanja v Parizu januarja 1982 opiše na naslednji način: »Pri tem delu me je dejansko bolj inspirirala kinematografska montaža kot literarna tehnika – konkretno Chris Marker in Costa Garvas, katera sem imela priložnost opazovati, medtem ko sta montirala film [...] tako sem se spopadla z izzivom, kako preoblikovati oralni prevod, ki ga je Rigoberta Menchú sama naredila iz kičejskega v španski jezik, v pisano besedo« (Burgos - Debray 1999: 54). Na ta način ni šlo za posploševanje pričevanja, temveč za pričevanje samo, ki ga je Stoll primerjal z zahodnjaškimi, namesto staroselskimi jezikovnimi konvencijami, ki veljajo za osebno izpoved *Me llamo Rigoberta Menchú* – ta pa ohranja kolektivno adoptacijo osebne izkušnje. Nanjo naletimo v uvodnem stavku pričevanja:

»Moje ime je Rigoberte Menchú. Stara sem triindvajset let. To je moje pričevanje. Nisem se ga naučila iz knjig in nisem se ga naučila sama. Želim povedati, da to ni le moje življenje, temveč tudi pričevanje mojih ljudi.« (Burgos – Debray 1994: 1)

Bolje pa ga lahko razumemo iz emocionalnega odziva Rigoberte Menchú na množično ofenzivo novinarjev po objavi Stollove knjige:

»Ne morem vas obvezati, da bi razumeli te stvari. Vse to, kar je za mene zgodovina mojega lastnega življenja, je tudi zgodovina moje skupnosti. Nisem uboga samotna ptica, ki je prišla iz divjine, otrok le očeta in matere, ki sta sama na tem svetu. Jaz sem produkt skupnosti in to ne le gvatemalske skupnosti.« (Menchú Tum v Gossen 1999: 69)

Na ta način se lahko strinjamo, da bi nerazumevanje konteksta, v katerem je nastajala *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* - v molku kraljestva smrti - in dejstvo, da je produkt oralne, ne-zahodnjaške tradicije pričevanja, pomenilo ne le imputacijo staroselske izkušnje v uradno zgodovino nasilja, temveč prikrivanje dejanskih razsežnosti vojaškega konflikta v Gvatemali ali celo zanikanje množične administracije smrti nad staroselci. V tem kontekstu je proti Stollu najbolj emocionalno nastopil Georg Gugelberger (1999). Zvesti komentator Rigoberte Menchú med drugim navaja:

»Medtem ko dejstva niso izginila: v poteku zatiranja gverilskega gibanja v Gvatemali je bilo 150.000 ubitih, nadalje 150.000 izginulih, 200.000 je ostalo sirot in 40.000 vdov, več kot 1.000.000 razseljenih ali v eksilu, dobesedno vsi med njimi, kot zdaj vemo, majevskih civilistov. Pozornost na ta nasilstva je bila končno usmerjena zaradi pričevanja Rigoberte Menchú in njena knjiga je prav gotovo pomembno prispevala k poboljšanju situacije. Zakaj Stoll vztraja na pogosto nepomembnih podrobnostih? Zakaj je poslušal le prve štiri ure posnetkov intervjuja, ki so mu bili dostopni v celoti? Zakaj je spregledal ključnega protagonista v produkciji tega pričevanja? Zakaj sam ne govori maja in se potemtakem zanaša na interpretira v deželi, ki po njegovih besedah »živi na govoricah« (1998: 264)

in v kateri nihče ne zaupa tujcem? Šele ko bomo dobili odgovore na ta vprašanja, bomo lahko primerjali razhajanja med tema dvema knjigama? [...] Tisti, ki primer poznajo, ga preprosto ne spoznajo za kredibilnega.» (Gugelberger 1999: 51)

4. Od reprezentacije osebnega pričevanja naproti personalizaciji reprezentacije

Medtem ko dobesedno nihče od akademikov ne zagovarja Stolla, po drugi strani nekateri menijo, da smo mu, navkljub vprašljivi naravi njegovega dela, »lahko hvaležni, ker je razprl debato znotraj antropologije« (Schirmer 2003: 63), s tem, da je pričevanje Menchú »izmaknil z realma sholastike in mu povrnil življenje« (Burgos - Debray 1999: 61). V odzivu na kritike je Stoll zapisal:

»Za vse, katerih mišljenje je oblikovalo solidarnostno gibanje, mednarodne podporne mreže za levico v Centralni Ameriki, je bila ideja, da so bili majevski kmetje ujeti med dva ognja (entre dos fuegos), kontroverzna, četudi so ta izraz pogosto uporabljali. Ker je imelo solidarnostno mišljenje precejšen vpliv na akademike in humanitarne delavce v Gvatemali, je bila moja knjiga [Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala] prej eksorcirana kot brana. Zato sem se odločil, da ponovno raziščem popularne korenine odpora v partikularni družini, katere člani so postali najbolj znane žrtve vojne skozi strani priljubljene knjige [Me llamo Rigoberta Menchú]. Ali je bilo gverilsko gibanje, kateremu se je Rigoberta pridružila in katero verzijo dogodkov nam je ponudila leta 1982, množični odziv na zatiranje? Ali naj konflikt razumemo predvsem v družbenih pojmih, kot neizogibno posledico stoletij zatiranja trpeče staroselske populacije? Ali pa ga lahko morda bolje razlagamo na politični ravni, kot posledico partikularnih odločitev partikularnih skupin? Ali je bilo to uničenje, kateremu bi se bilo mogoče izogniti? Takšna vprašanja so zmotila moje kritike. Poskušali vas bodo prepričati, da zastaviti si vprašanje, kako je naše mišljenje afektirala simpatija z gverilami in odpor proti vojski, pomeni diskreditirati žrtve in postati apologet vojske. [...] Mar se poskušam odkloniti od prepričanja, da je bila vojska odgovorna za množične uboje? In končno, kaj nam ta jeza zaradi moje knjige govori o prostoru za nesoglasja v latinsko-ameriških študijah?« (Stoll 1999: 71)

V tem »prostoru nesoglasja« so se mnogi postavili na stran Menchú, med njimi domala vsi antropologi, katerih širši zgodovinski kontekst družbene in politične realnosti v Gvatemali je informiralo pričevanje paradigmatske žrtve nasilja - Rigoberte Menchú - znotraj njihovih študij aksiomatične za celotno zgodovino skoraj štiri desetletja vojaškega konflikta. Na nek način se zdi, kot da bi večina med njimi najraje spregledala navidez trivialno dejstvo, da se je njena podoba bistveno spremenila, četudi ne v perspektivi podpornih antropologov, kar je pomembneje, v percepciji sodobnih majevskih intelektualcev in političnih aktivistov v Gvatemali, torej posameznikov in posameznic, katerih diskurzivno polje je nerazdružljivo povezano z diskurzom Rigoberte Menchú. Začetke teh razprav lahko lociramo v drugi polovici 20. stoletja v Gvatemali, ko je vzporedno z revizijo majevskega sakralnega teksta *Popoul Wuj*, na iniciativo prevajalca iz kičejskega jezika v kastiljščino, Francisco El Alta, nastala prva majevska jezikovna akademija v Gvatemali - *Academia de la Lengua Maya-K'iche'*. V okviru te akademije so se med letoma 1974 in 1976 odvili prvi trije seminarji, ki so jih majevski intelektualci pripravili s predstavniki politične organizacije *Coordinadora Nacional Indígena* y

Campesina (CONIC). »Na teh seminarjih je,« kot si lahko preberemo v *Memoria del silencio*, »sodelovala zelo heterogena skupina udeležencev. Na njih se je načrtovalo različne predloge za analize novih usmeritev, ki naj bi majevska ljudstva privedla do konjunktura v tistih letih. Diskusije so se vrtele okoli formulacij, skozi katere bi lahko poenotili popularne zahteve, sintetizirane v formule kot je: ne obstajajo niti Maji niti ladini, temveč le bogati in revni« (CEH 1999/I: 165). Po pričevanju Menchú iz leta 1982 pa je:

»Ladino manjšina prepričana, da je njihova kri superiorna, da je boljše kvalitete, medtem ko staroselce obravnavajo kot neko vrsto živali. To je točka diskriminacije. Ladini si poskušajo sneti okove, ki jih zapirajo - da so otroci staroselcev in Špancev. Želijo biti nekaj drugega; nočejo biti mešanica. Zdaj ne omenjajo več te mešane krvi. Istočasno so razlike tudi med ladini; med revnimi ladini in bogatimi ladini. Revne ladine imajo za lene, kateri le spijo in nimajo nobenega užitka od življenja. Vendar pa je med temi revnimi ladini in staroselci še vedno velika pregrada. Ne glede na to, kako slabi so njihovi pogoji, še vedno se čutijo za ladine in biti ladino je nekaj pomembnega na sebi; to je ne biti staroselec. Tako so razločili načine, na katere delujejo, načine, na katere mislijo.« (Menchú v Burgos - Debray 1993: 168)

Medtem ko moramo odstavek brati kot pričevanje triindvajsetletne staroselke na begu pred eskadroni smrti, ki se ni mogla udeleževati intelektualnih debat v Gvatemali, kjer so bili ti mehanizmi oblasti v 80.letih postavljeni v središču razprav med staroselskimi intelektualci in političnimi aktivisti, pa problematične, ideološke delitve na osnovi rasnih etiket ne reflektira v *Rigoberta: la nieta de los Mayas*⁶. Vzroke zato lahko morda poiščemo v njeni zvesti religiozni drži in dejstvu, da je bila katoliška cerkev v Gvatemali najpomembnejši dejavnik za implantacijo te razlike. S tem ne mislimo, da je cerkev ustvarila podobo staroselca - ta podoba se je konstruirala dinamično, v procesu nenehnih stikov med evropskimi osvajalci, ladini, in staroselci vse od »šoka zavojevanja« naprej - temveč na imponiranje verjetja v »čisto drugost«, katerega uničujoče posledice so danes izčrpno dokumentirane. Zato je smotno, da odstavek postavimo v širši kontekst pan-majevskega gibanja, ki ga zaznamujejo razprave, ki so se odvile med izobraženimi staroselci sredi 80. let, osredotočene predvsem na vzpostavljanje družbenega gibanja staroselcev v pojmih t. i. »kulturne revitalizacije«. Majevski učitelji, razvojni delavci, družbeni znanstveniki in pravniki – kombinacije poklicev, ki med staroselci niso obstajali pred 70 leti – so bili vključeni v njihove lastne raziskovalne institucije: *Proyecto Lingüístico Franco Marroquín*, že omenjeno *Academia de la Lengua Maya-K'iche*, *Centro de Documentación Maya*, *Centro de Estudios de la Cultura Maya*, *Oxlajuuj Keej Maya' Ajtz'iib* in *Asociación de Escritores Mayances*.

V teh letih so majevski intelektualci in pisci proizvedli kontra-zgodovine, ki obsojajo rasizem v nacionalnih zgodovinah, tekste za promocijo ohranjanja majevskih jezikov, kritike zahodnih modelov razvoja in politično psihologijo za preprečevanje rasizma v mešanih skupnostih. Skozi takšno - aktivistično - raziskovanje so majevski intelektualci obsodili kolonializem in rasizem, kot še vedno trajajočo situacijo; v nasprotju s »šokom zavojevanja«, t. j. trenutkom v družbeni genezi, ki se je zgodil pet stoletij nazaj med invazijo evropskih osvajalcev. Akademiki, poučeni v Majevskih študijah, med njimi tudi antropologinja Kay B. Warren (1998), menijo, da se je v zadnjih dvajsetih letih

skozi povezane staroselske izobraževalne institucije in znanstveno produkcijo majevskih intelektualcev vzpostavil majevski način védenja: pozicija subjekta, ki je ne more zasesti nihče drug, in politični interesi, ki jih nihče drug ne more braniti. Warren komentira, da je ta esencializem taktičen in situacijski: »maji uvajajo esencialistično pozicijo za vzpostavljanje njihove lastne, edinstvene avtoritete kot družbeni kritiki [...] Njihov cilj je jasen: izpodbiti avtoritarnost *kaxlan* (ne-majevskih) trditev – ki jih imponirajo ladini [in tuji antropologi] – ki so vse do njihovega nedavnega aktivizma in odpora imeli monopol nad reprezentacijami majevske kulture in nacionalne zgodovine« (Warren 1998: 169). Na ta način lahko kategorično delitev na ladine in staroselce Rigoberte Menchú sopostavimo v zgodnja leta pan-majevskega gibanja, ki so bila osredotočena predvsem na razprave okoli povezanih tematik »kulturnih izvorov« in »samoodločbe« majevskih ljudstev, t. j. vprašanja - kdo smo mi, če nismo negativni stereotip tistega, kar so nas učili – skratka, informirajo ga esencialistične tematike.

5. Namesto sklepa: funkcije in kontradikcije epskega narativa

Upoštevajoč razpravo o intelektualni dinamiki med intelektualci v Mehiki in Gvatemali, ki smo jo napravili na drugem mestu⁷, lahko dodamo: medtem ko je v Mehiki liberalni ideal »mestizacije« informirala mreža znanstvenih institucij, skozi katere so vlada in tuje akademske fundacije pospeševale znanstveno ideologijo indigenizma in staroselsko izkušnjo imputirale v preteklost »mestico-nacije« v 20. in 30. letih, vzporedni proces »ladinoizacije« v Gvatemali dandanes pospešuje mreža družbenih znanstvenikov in časopisnih kolumnistov, ki so v manjšini, tudi po produkciji akademskih tekstov, če jih primerjamo z naporimi staroselskih intelektualcev in podpornih aktivistov. Zato je bilo zanje toliko bolj pretresljivo, ko je Rigoberta Menchú v predsedniški kampanji leta 2003 izrazila javno podporo predsedniškima kandidatom. Po pričevanju aktivistke iz kolektiva HIJOS je:

»Menchú javno izrazila tesno prijateljstvo z obema kandidatom, to pa je presenetilo tako popularne organizacije, nekatere predstavnike civilne družbe in zaščitnike človekovih pravic, ki so njene izjave označili za neodgovorne in neprimerne za Nobelovo nagrado, ker so v nasprotju z odporom staroselskih skupnosti in izražajo podporo političnim strankam, ki reprezentirajo njihovo izkoriščanje, podrejanje in represijo. Njene izjave, če so bile izrečene tako, kot so pojavile v množičnih medijih, lahko interpretiramo kot nekakšno strategijo za zmanjševanje možnosti kandidature Ríosa Montta, vendar pa je ta ideja zgrešena, ker takšne manipulacije vseeno sodelujejo v igri ekonomskih in političnih oblastnikov, tako v tej volilni kampanji kot skozi vso zgodovino. [...] Najbolj zaskrbljujoče je, da njene izjave, daleč od tega, da bi vodile naproti pravičnosti, izdajajo odpor staroselcev, izdajajo spomin na njenega lastnega očeta in mažejo zgodovinski spomin. Ta situacija pa je kontradiktorna, če se spomnimo, da se je Oscar Berger ob različnih priložnostih izrekel rasistično v odnosu do Rigoberte Menchú, medtem ko je v stranki, katere kandidat je Alvaro Colom Caballeros, prav tako vojaško osebje, ki je osumljeno za zločin proti človeštvu.« (HIJOS, november 2003)

Podobno tudi njena znanka, staroselska aktivistka in ustanoviteljica *Asociación de Viudas de Desaparecidos*, meni:

»[...] da se je Rigoberta Menchú spremenila v drevo, ki zakriva gozd. Njen glas, ki je nekoč javno obtožil, se je spremenil v povabilo establišmenta, kar jo je oddaljilo od popularnega gibanja.« (Rosalina Tuyuc, v intervjuju za *Indymedia*)

Če povzamemo, epski narativ Rigoberte Menchú funkcionira na različne in kontradiktorne načine: kot generična zgodba o zatiranju staroselcev, njihovemu odporu in terorju države v Gvatemali; kot simbol, ki je mednarodno in lokalno herojino odpora Rigoberto Menchú - znotraj kognitivnih omejitev in institucionalnih norm humanitarnih organizacij - transformiral v »najbolj znano žrtev« vojaškega konflikta med vojsko in gverilami; kot objekt in subjekt v akademskih razpravah. (po eni strani pričevanje Menchú - kot objekt - buri duhove privilegiranih družbenih znanstvenikov in novinarjev, ki presojujejo o resničnosti/neresničnosti njenega pričevanja »od zunaj«, po drugi strani je njeno pričevanje - kot subjekt - konstitutivno za gibanje majevskih intelektualcev in političnih aktivistov, ki »pišejo nazaj«, da bi popravili zahodnjaški kanon družbenih ved in njihovo verzijo resnice »od znotraj«); in kot tisti, ki je z odprtjem glasu in telesa Rigoberte Menchú postavil izhodišča za nadaljnje, humanitarno seciranje žrtev.

Zahvala

Za inspiracijo in podporo pri nastajanju pričujočega besedila se zahvaljujem prijatelju in mentorju Borutu Brumnu.

Opombe

1. Avtor je doktorand na Fakulteti za podiplomski humanistični študij, smer Socialna antropologija. Terensko delo je med letoma 2002 in 2004 opravljal v Mehiki in Gvatemali. Raziskovalna področja s katerimi se trenutno ukvarja so nova družbena gibanja, antropologija nasilja in politika indigenizma.
2. »Popularno gibanje« je generični pojem, ki v obdobju med letoma 1944 in 1954 označuje množično gibanje kmečkih organizacij, delavskih sindikatov in kooperativ, po posredovanju CIA v Gvatemali in državnem udaru Carlosa Castilla Armasa, torej po letu 1954, ko je bilo prepovedano vsakršno politično organiziranje, pa predvsem gibanje študentov, profesorjev, intelektualcev in nekaterih religioznih delavcev. Po letu 1976 in nastanku kmečke organizacije *Comité de Unidad Campesina* ter silovitem potresu istega leta, ko je umrlo okoli 22.000 ljudi, 77.000 je bilo ranjenih in preko 1.000.000 je postalo brezdomcev, pojem ponovno vključuje naraščajoče množstvo političnih, družbenih in religioznih organizacij v Gvatemali.
3. Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) je leta 1982 nastala iz Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR); Organización del Pueblo en Armas (ORPA); Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) in Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT).
4. V revidirani različici si lahko med drugim preberemo: da njen oče ni bil reven vaščan, temveč premožen človek in politični oportunist, ki naj bi se ob koncu svojega življenja vendarle udeležil protesta v prestolnici, leta 1980 umrl v notoričnem zažigu zasednikov v Španski ambasadi in postal mučenik revolucionarnega gibanja; da njena družina ni živela v revščini in potemtakem ni bila prisiljena v sezonske migracije na obalne plantaže; da njen mlajši brati ni umrl na plantaži zaradi podhranjenosti, temveč še naprej živel visokogorju; da Rigoberta Menchú ni bila nepismena, pač pa da je končala srednjo katoliško šolo, bila

pismena in tekoče govorila tudi španščino, še preden se je priključila gverilski organizaciji *Ejército Guerrillero de los Pobres* (EGP); da se družina Tum ni priključila gverili, ker naj bi bil to njihov logični naslednji korak, kot vodij lokalnega staroselskega odpora, temveč zaradi razkolniških obračunov znotraj vasi, nad katero je nadzor prevzela vojska in tako naprej. Glej: Stoll, David (1999) *Rigoberta Menchú and The Story of All Poor Guatemalans*, Colorado: Westview Press.

5. Glej: http://archive.salon.com/col/horo/1999/01/nc_11horo2.html
6. Leta 1998 je Rigoberta Menchú v soavtorstvu z Dante Liano in Gianni Miná izdala knjigo skozi katero lahko sledimo podobni strukturi teksta, kot ga je leta 1982 na podlagi intervjujev z njo zasnovala Burgos – Debray, medtem ko je pričevanje »posodobljeno« za nova izkustva, tokrat ne več iz perspektive neznane staroselke iz visokogorja v Gvatemali, temveč mednarodno priznane dobitnice Nobelove nagrade v areni mednarodnih organizacij za zaščito človekovih pravic, med njimi Organizacije združenih narodov, Organizacije ameriških držav, Unicef, Amnesty International in CEH v Gvatemali. Glej: Menchú, Rigoberta (1998) *Rigoberta: la nieta de los mayas*, México: Aguilar.
7. Glej: Kralj, Gašper (2005): Praktična kritika indigenizma in uvod v antropologijo nasilja. Časopis za kritiko znanosti, XXXIII, 219: 183 – 200.

Literatura

- Arturo Arias (2002): After the Rigoberta Menchú Controversy: Lessons Learned About the Nature of Subalternity and the Specifics of the Indigenous Subject. *MLN*, 117: 481 – 505.
- Burgos – Debray, Elizabeth (1994): *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Barcelona: Seix Barral.
- CEH on line report (2000): Guatemala: Memoria del Silencio. AAAS Science and Human Rights Program, URL: <http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/>
- Das, Veena et al. (ur.) (1997): *Violence and Subjectivity*. California: University of California Press.
- Dean, Carolyn J. (2003): Empathy, Pornography, and Suffering, Differences. *A Journal of Feminist Cultural Studies*, 14 (1): 88 - 124.
- Feldman, Allen (2003): Memory Theaters, Virtual Witnessing, and the Trauma-Aesthetic, *Biography*, 27 (1): 163 - 202.
- Gossen, Garry H. (1999): Rigoberta Menchú and Her Epic Narrative, *Latin American Perspectives*, št 6 (26), str. 64 – 69.
- Grandin, Greg (2000): Chronicles of a Guatemalan Genocide Foretold: Violence, Trauma, and the Limits of Historical Inquiry. *Nepantla: Views from South*, 1 (2): 391 - 412.
- Gugelberger, Georg (1999): Stollwerk or Bulwark? David Meets Goliath and the Continuation of the Testimonio Debate. *Latin American Perspectives*, 6 (26): 47 – 52.
- Informe Proyecto Interdiocesano de Recuperacion de la Memoria Historica (1999): *Impactos de la violencia*. Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala: Guatemala.
- Informe Proyecto Interdiocesano de Recuperacion de la Memoria Historica (1999): *Los mecanismos del horror*. Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala: Guatemala.
- Informe Proyecto Interdiocesano de Recuperacion de la Memoria Historica (1999): *El entorno historico*. Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala: Guatemala.

- Informe Proyecto Interdiocesano de Recuperacion de la Memoria Historica (1999): Victimas del conflicto. Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala: Guatemala.
- Kralj, Gašper (2005): Praktična kritika indigenizma in uvod v antropologijo nasilja. Časopis za kritiko znanosti, XXXIII, 219: 183 – 200.
- Menchú, Rigoberta et al. (1998): Rigoberta: la nieta de los mayas. Ciudad de México: Aguilar.
- Morales, Mario Roberto (2001): Menchú after Stoll and the Truth Commission. V A. Arias (ur): The Rigoberta Menchú Controversy: 351 – 371. Minneapolis: University of Minesota Press.
- Robben, Antonius C. G. M. (2005): How Traumatized Societies Remember: The Aftermath of Argentina's Dirty War. Cultural Critique, 59: 120 - 163.
- Scarry, Elaine (1985): The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World. New York: Oxford University Press.
- Stoll, David (1993): Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala. New York: Columbia University Press.
- Stoll, David (1999): Rigoberta Menchú and The Story of All Poor Guatemalans. Boulder: Westview Press.
- Warren, Kay B. (1998): Indigenous Movements as a Challenge to the Unified Social Movement Paradigm for Guatemala. V S. E. Alvarez et al. (ur.): Culture of Politics Politics of Cultures: Re-Visioning Latin American Social Movements: 165 – 195. Colorado: Westview Press.
- Wilson, Richard A. (2000): Reconciliation and Revenge in Post-Apartheid South Africa: Rethinking Legal Pluralism and Human Rights. Current Anthropology, 1 (41): 75 - 98.

Naslov avtorja:

Gašper Kralj,
doktorand na Fakulteti za podiplomski humanistični študij,
smer Socialna antropologija
e-mail: gasper.kralj@siol.net

*Prejeto julija 2005, sprejeto za objavo avgusta 2005.
Članek je po mnenju uredništva uvrščen v kategorijo
izvirni znanstveni članek s kvalitativno argumentacijo.*