



Estudios Filológicos

ISSN: 0071-1713

efil@uach.cl

Universidad Austral de Chile
Chile

Kaempfer, Alvaro

Los prólogos testimoniales: paratexto, otredad y colonización textual

Estudios Filológicos, núm. 35, 2000, pp. 191-206

Universidad Austral de Chile

Valdivia, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=173413830013>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Los prólogos testimoniales: paratexto, otredad y colonización textual

Testimonial prologues: paratext, otherness and textual colonization

Alvaro Kaempfer

Este ensayo aborda la definición y construcción editorial de quien es entrevistado en los prólogos de tres testimonios latinoamericanos contemporáneos. La noción de paratexto de Gerard Genette hace posible analizar la creación del Otro dentro de un relato contemporáneo de legitimación nacional en los prólogos de Miguel Barnet a *Biografía de un cimarrón* (1967), de Berta Ribeiro a *Antes o mundo não existía* (1980), y de Elizabeth Burgos a *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983). Mi acercamiento consiste en analizar estos prólogos como estrategias culturales y textuales de objetivación, subordinación e inclusión del subalterno en narrativas nacionales e históricas que lo materializan.

This paper examines the editorial construction of the interviewee within the prologues of three Latin American Contemporary testimonies. Gerard Genett's notion of the paratext makes it possible to consider the formation of the Other within a contemporary narrative of national legitimacy. The prologues in question are Miguel Barnet's in *Biografía de un cimarrón* (1967), Berta Ribeiro's in *Antes o mundo não existía* (1980) and Elizabeth Burgos's in *Me*

llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia (1983). These prologues are analyzed as cultural and textual strategies of objectification, subordination and inclusion of the subaltern within national and historical narratives that materialize them.

Los segmentos textuales que giran en torno al relato testimonial son uno de sus recursos de legitimación y, además, un esfuerzo programático que define su pacto de lectura. En ellos, el testimonio encuentra un apoyo para su travesía por disciplinas y géneros literarios, y su ubicación dentro del contexto cultural en el que surge. El relato testimonial raramente aparece solo y, por el contrario, lo hace acompañado de una serie de otros textos en torno suyo. Dichos textos constituyen, siguiendo a [Gerard Genette](#), paratextos orientados a destacar el nombre del autor, los títulos, los prefacios y las ilustraciones respecto del texto central ([1991: 261](#)). El prólogo es un tipo de paratexto y el análisis de tres de ellos es el objetivo de este trabajo.

La revisión de los prólogos al testimonio, en el contexto del debate surgido en torno al género, aborda una de las primeras lecturas y su intento de programar una perspectiva frente a la narrativa que presenta. Con esta orientación analizo el prólogo de [Miguel Barnet a *Biografía de un cimarrón* \(1986\)](#), el de [Berta Ribeiro a *Antes o mundo não existia* \(1980\)](#), y el de [Elizabeth Burgos a *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* \(1994\)](#). En estos prólogos la editora legitima al testimoniante, zanja los parámetros de su invención textual y prescribe la lectura de su relato. Esto último lo hace anulando la condición otra del testimoniante e inscribiéndolo dentro de los discursos de "la ciudad letrada". Así, el Otro es objetivado, subordinado e incluido en un "relato" que enfatiza la relación entre disciplina, saber y poder.¹

La abrumadora crítica sobre el testimonio ha girado en torno a "la lucha entre lo 'ficcional' y lo 'real'" como lo "específico de sus textos" ([Amar 1990: 447](#)), su inserción genérica dentro del orden de los discursos "conforme a las normas de la forma literaria" ([Skłodowska 1985: 28](#)), y los alcances políticos y culturales de un discurso subordinado pronunciado por lo subalterno mismo. Parte de este debate ha sido replanteado por David Stoll a partir de la "credibilidad" de la testimoniante en relación con Rigoberta Menchú. Incluso, a propósito del testimonio de Menchú, [Helene Zayas](#) ha hablado de "documento privilegiado para estudiar las características de la evolución actual del pensamiento indígena" ([1991: 120](#)). Es por estas razones que he optado por abordar el testimonio a partir del acto de colonización interna, ejecutada por la escritura del editor en el prólogo que precede a la narración testimonial propiamente tal.²

En este sentido parto considerando que los prólogos son un esfuerzo autoexplicativo que busca subsanar las herejías discursivas del testimonio ([Skłodowska 1992: 22](#)). El proyecto entero acredita allí sus objetivos y su estatuto realista, erigiendo una alianza para la producción del testimonio y proyectada al acto de lectura. Dicha alianza fija el testimonio, según [John Beverley](#), como "a discursive space where the possibilities of such an alliance can be negotiated on both sides without too much angst about otherness or 'othering'" ([1991: 4](#)). De modo que los prólogos testimoniales, como programa de lectura, corresponden a lo que [Genette](#) señala como "a zone not just of transition, but of transaction; the privileged site of a pragmatics and of a strategy, of an action on the public" ([1991: 261](#)). A lo que agrego la afirmación de [Marie Maclean](#) cuando indica que "the paratext is shown as the place where the author displays intentions, where he or she speaks to the reader as sender to receiver" ([1991: 278](#)). Por tanto, en los prólogos, la escritura apela al poder expansivo de lo literario sin destacar su dimensión ficcional sino lo que [Wolfgang Iser](#) ha llamado una matriz persuasiva para generar veracidad y sostener sentidos ([1990: 945](#)). Es la matriz que mantendría la prominencia de la literatura como recurso especular de la condición humana cuando muchas de sus iniciales funciones han sido desplazadas por otros "media" ([Iser 1992: 877](#)).

El testimonio posee elementos de ficcionalización literaria pero no se reduce a ellos, razón por la cual [Antonio Vera León](#) dice que es precisamente el prólogo el que busca "controlar la recepción de los textos testimoniales mediante la propuesta de modelos de lectura" ([1992: 186](#)). Esta prescripción de la lectura desplaza las diferencias entre los testimonios y los

proyectos específicos a los que responden, surgiendo así como una particularidad del género. *Biografía de un cimarrón* y *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* son textos canonizados dentro del testimonio latinoamericano, no así *Antes o mundo não existia*.³ Los prólogos poseen en ellos una relación con el relato testimonial organizada en tres momentos. El primero remite a la legitimación personal, vital y profesional del proyecto testimonial. El segundo organiza la colonización interna del Otro de acuerdo a los parámetros del primer momento, la que surge como un proceso de objetivación, subordinación e inclusión de ese Otro. El tercero, ubica el testimonio dentro de un proyecto mayor donde la narrativa testimonial alcanza su legitimación. Estos tres momentos integran una estrategia textual cuyas referencias derivan de una reducción dualista que subordina y relega al Otro a la condición de tercero excluido dentro de una realidad binariamente construida. Así, los testimonios sólo tienen la opción de formar parte de uno de esos polos binarios dentro de una escritura cuyo objetivo central es su autorización letrada.⁴ El enfoque antropológico y etnológico de los testimonios sugiere disciplinas cuya escritura es parte de procesos conflictivos de innovación y estructuración histórica y societal ([Clifford 1991: 27](#)).

El primer momento corresponde a los procedimientos mediante los cuales el investigador canalizó sus motivaciones, tuvo acceso al asunto y lo acotó. El impulsor del proyecto da cuenta de su legitimidad como subjetividad escriturante, autorizando y confiriendo valor al testimonio dentro de la inevitable relación entre el poder y el saber. Es el momento que le permite transformar al Otro (su relato e historia) en un objeto de conocimiento compatible con lo que [Michel Foucault](#) ha llamado un régimen de verdad. La voz del prólogo es parte de esa sociedad y lo es también de las voces autorizadoras de su orden, de su 'verdad' ([Foucault 1984a: 73](#)). Es una voz integrada a los circuitos de producción de saber y ejercicio de poder ([Simons 1995: 27](#)).

[Trinh T. Minh-ha](#) ha señalado los usos de verdades que desplazan al Otro y lo resitúan como algo conocido, respecto del cual es posible desplegar iniciativas y solidaridades ([1990: 327](#)). Aunque, como indica [R. S. Khare](#), un mayor conocimiento acerca del Otro no garantiza su mejor entendimiento ([1992: 4](#)). Ambas ideas, forjadas en otros contextos, sugieren una perspectiva diferente de la alianza que ve [Beverley](#) entre excluidos o subordinados, la que cobraría forma en los prólogos y en el proyecto testimonial ([1989: 19](#)). Esta fórmula aliancista diseñada en diversos relatos de emancipación resulta aquí muy poco convincente al considerar que "there is no power relation without the correlative constitution of a field of knowledge, nor any knowledge that does not presuppose and constitute at the same time power relations" ([Foucault 1979: 27](#)).

En consecuencia, al observar la escritura acerca del Otro como un fenómeno de poder y saber, es inevitable relativizar la aserción de [Jean Franco](#) que ve esa escritura "como un medio de llegar al poder" y su ejercicio como una "misión de las nuevas generaciones de etnógrafos y escritores que se aliaron solidariamente con las sociedades tribales" ([1991: 13](#)). Tal aseveración ignora que los editores de testimonios son integrantes o componentes interesados de la ciudad letrada. De modo que, más que una escritura carente de poder, o al servicio del poder y sólo portadora de su deseo, ella está ligada a una relación entre poderes; ella responde a discursos que bregan por definir/installar un mundo y una historia. Es en torno a la perspectiva que puede entenderse la afirmación de [Hugo Achúgar](#) de que el testimonio responde a un sujeto cuyo "deseo es desmontar una historia hegemónica, a la vez que desea construir otra historia que llegue a ser hegemónica" ([1992: 50](#)). Son estos circuitos de deseo, saber y poder los que construyen y refuerzan la actividad intelectual solidaria con los "grupos tribales" de [Franco](#).⁵

En el primero de los prólogos que analizo, [Barnet](#) comienza sosteniendo su autoridad frente al proyecto. El no sólo apunta a una referencia temporal, 1963, sino también a una perspectiva que subordina incluso el acceso a la fuente inicial de su proyecto de Otro. Es una "nota insustancial y anecdótica en la prensa", dice, cuyo tema es la vejez de los entrevistados. Respecto de estos últimos, Barnet emplea tres criterios para su clasificación inicial: lo que es interesante, lo que llama la atención y lo que impresiona. Si bien hay un hombre y una mujer que le "llaman la atención" en virtud de sus inserciones ideológicas, sus experiencias vitales y sus avanzadas edades, la "impresión" que inclina la balanza hacia el hombre es "su declaración de haber sido esclavo fugitivo, cimarrón, en los montes de la provincia de Las Villas". La suya es una vida que sintetiza "aspectos de la esclavitud y de la Guerra de

Independencia" (1986: 2).

Como en los juegos especulares de Borges, el Otro es aquí el producto de una conjunción discursiva: el texto periodístico y el relato histórico donde Barnett busca reflejarse a sí mismo y desde el cual valora al Otro. Se trata de una larga tradición que se caracteriza por el movimiento circular que transita entre la producción del Otro y la producción del texto (Certeau 1993: 68-9). En este caso, Barnett accede al Otro a través de una escritura que establece un personaje, le otorga una importancia actancial e histórica y lo sitúa territorialmente. Luego, es en el proceso de lectura donde ha operado su selección como proyecto y como personaje. Esa selección culminará con la afirmación de Barnett de que, frente a las grandes jornadas de la historia, "[n]uestra satisfacción mayor es la de reflejarlas a través de un legítimo actor del proceso histórico cubano" (1986: 7). Tal juicio especifica, con un ligero eco lukacsiano, que una cierta imagen de la historia logra ser reflejada en la singularidad de un sujeto. Para usar las palabras de Edward E. Said sobre los procesos de colonización discursiva, el problema no remite a "science, knowledge, or understanding: it is a statement of power and claim for relatively absolute authority" (1987: 219).

El contexto que justifica profesionalmente el proyecto deriva del interés inicial de Barnett "en aspectos generales de las religiones de origen africano que se conservan en Cuba", búsqueda que no fue difícil hacer "utilizando, desde luego, los recursos habituales de la investigación etnológica" (1986: 2). Sin embargo, estos objetivos de investigación religiosa son desplazados por "problemas específicos como el ambiente social de los barracones y la vida de cimarrón," porque "en Cuba son escasos los documentos que reconstruyen estos aspectos de la vida en la esclavitud" (1986: 4). La legitimación de su trabajo y la disciplina requieren retornar al relato central. Es decir, el desafío más general tiene como soporte las ausencias, los vacíos en una totalidad identificada con la nación y con la información de que dispone esa totalidad acerca de sí misma. El objetivo de transcribir y reconfigurar una vida, la de un hombre que pasa por la historia, la de un Otro leído en el periódico, encuentra en la disciplina y en la escritura su lugar. Pero el "locus" discursivo de su legitimidad, como en la crítica derridiana, está en otra parte (Derrida 1989: 385). Empezar el proyecto es un avance y una transformación de la historia y de la disciplina en Cuba. De allí que Barnett no busque escribir una novela, aunque "poner a hablar a un informante es, en cierta medida, hacer literatura" (1986: 5).

En el prólogo de Ribeiro se repite la alteración de objetivos iniciales, aunque, en su caso, corresponde a la expansión de la investigación y de la escritura. Como en un movimiento inverso a *La vorágine* de José Eustasio Rivera, son ahora la escritura y la disciplina las que se van tragando a los hombres y la selva. Este ir cumpliendo objetivos reclama la apertura permanente de otros círculos de búsqueda e investigación. Como ella misma señala "Meu objeto de pesquisa nos afluentes do rio Negro era o trançado indígena" pero, para alcanzar tal objetivo "era preciso estudá-los no seu contexto social, mitológico e aculturativo" (1980: 31). Así halló a Tolaman Kenhiri.

En tanto motivación personal, ella asume el proyecto como un deber, como una misión, a la vez que manifiesta su respeto ante una escritura de la que se siente depositaria. Esto queda claro a pesar de reconocer que la publicación de tales manuscritos implicó una negociación con Tolaman Kenhiri (Luiz Gomez Lana) y Umúsin Panlan Kumu (Firmiano Arantes Lana). Ellos se encargaron de manifestarle su disgusto cuando "alegaram que nós, antropólogos, vamos ás suas aldeias, coletamos suas lendas, estudamos suas tradições e depois publicamos nossas obras 'no Brasil e nos Estados Unidos', enquanto eles, seus depositários, ganham uns míseros presentes. (1980: 31-32). Para Ribeiro, "O maior valor do livro que tenho o privilégio de prefaciar é seguramente o de ter sido escrito por dois índios" (1980: 9). La obsesión por la escritura es en Ribeiro la obsesión con su propia escritura, por reconocerse en ella y sostenerla como origen de sus motivaciones, de su inserción en su mundo, como meta del proyecto que impulsa. Antes, hace tiempo, explica, leyó un libro de Reichel-Dolmatoff sobre la mitología *desãna* y que "A leitura desse livro foi outro motivo que me levou a escolher essa área para realizar o estudo" (1980: 31).

El Otro, de manera similar al texto de Barnett, nuevamente se yergue desde un texto: el camino al testificante ha sido señalado desde un libro. Ribeiro indica que "o ideal seria que os próprios índios se tornassem antropólogos e escrevessem sobre si mesmos e até sobre nós, ditos civilizados" (1980: 32). Con esta aseveración da cuenta no sólo de una opción personal acerca del conocimiento del Otro, sino que lo concibe como legitimación y expansión de la

disciplina: sólo allí es posible. Además, al afirmar que el Otro debiera ingresar "idealmente" a la escritura, niega esta condición a otras formas textuales y grafoideas que, poco antes, ella ha admirado. [Ribeiro](#) sólo acepta aquella escritura concebida como soporte de la disciplina. Ella reproduce el modelo totalizador de una América oral, derivado de una concepción de la escritura que no admite formas grafoideas diferentes a las establecidas en torno a las lenguas europeas ([1980: 197](#)). Este recurso de diferenciación y distribución de identidad nutre una totalidad orgánica americana en torno al conflicto oral/escrito al que también contribuyó Claude Lévi-Strauss. De ahí que [Ribeiro](#) afirme que "De minha parte, espero que a etnologia brasileira já não seja a mesma quando outros Umúsin e Tolaman tomarem em suas mãos a tarefa de escreverem eles próprios sobre si mesmos" ([1980: 43](#)). [Ribeiro](#) insiste en la expansión de una escritura cuya plenitud disciplinaria surgirá, lumínica, cuando el Otro deje de serlo para escribirse como uno y el mismo.

[Burgos](#) sitúa de manera diferente los orígenes de su proyecto en la medida en que conoció a Menchú "en calidad de representante del Frente 31 de enero", lo que ocurrió cuando Rigoberta fue a Europa "invitada por organizaciones de solidaridad" ([1994: 11](#)). En ese encuentro, como en todo el desarrollo de su proyecto, Menchú es su huésped: en Europa, en la Historia, en su casa, en la escritura y en la disciplina. Burgos tiene la presunción de un buen entendimiento en base a su interpretación heroica de Menchú. Precisa que "La admiración que su valor y su dignidad han suscitado en mí facilitó nuestras relaciones" ([1994: 12](#)). De modo que Menchú es admirada por Burgos en base a dos adjetivaciones: su valor y su dignidad. Esta posesión del Otro mediante su adjetivación y su condición de causa que seduce llega a su clímax cuando [Burgos](#) señala que "Gracias a ella mi yo americano ha dejado de ser una 'extrañeza inquietante'" ([1994: 18](#)). Estas motivaciones se conjugan con otras, ya que "los indios tienen también sus corresponsales europeos, entre los cuales figuran sobre todo antropólogos" ([1994: 15](#)).

A partir de estas negociaciones, [Burgos](#) entiende que "Rigoberta ha elegido el arma de la palabra como medio de lucha, y dicha palabra es lo que yo he querido ratificar por escrito" ([1994: 16](#)). La posibilidad de una alianza es la que lleva a Burgos a superar su reticencia inicial, optando por asumirla amparándose en el manejo de una disciplina que exige orden y jerarquía entre las partes. La antropóloga dice saber "hasta qué punto la calidad de la relación entre entrevistador y entrevistado es una condición previa en esta clase de trabajo" ([1994: 12](#)). Sin embargo, las motivaciones personales y profesionales no sólo permiten la ubicación del sujeto productor de conocimiento sino que anteceden su configuración activa frente al Otro. Esto es logrado en lo que he señalado como el segundo momento constitutivo de los prólogos, el del tratamiento técnico del Otro tras su objetivación, subordinación e inclusión. Para conseguirlo, el prólogo es concebido, empleando las palabras de [Homi Bhabha](#), como un poder colonizador que produce al colonizado como una realidad fija, simultáneamente otra y completamente conocible y visible ([1986: 156](#)). El Otro sólo es posible al interior de un discurso que al nombrarlo lo anula para construirlo y hacerlo posible como objeto no dado de conocimiento ([Fabian 1990: 755](#)).

Cuando [Barnet](#) habla de su primer encuentro con Montejo, ejecuta una operación similar a la totalización visual que objetiva al Otro en la clasificación antropométrica, en la narrativa sartreana o aquella de base existencialista, y posteriormente objetivista. [Barnet](#) dice que "[h]allamos un hombre muy serio, sano y de cabello completamente blanco" ([1986: 2](#)). Esta descripción clasifica al Otro en base a su vejez y seriedad, dando forma al mismo tiempo a un diagnóstico que excluye la demencia. En una combinación de psiquiatría y antropología, como la señalada por [Bernard McGrane \(1989: 127\)](#), la palabra "sano" alude aquí a la necesaria exclusión de la "locura" y no a un diagnóstico físico. Esta certeza es la que determina la confiabilidad de sus palabras. Respecto del tratamiento de la locura, dentro de una tradición ilustrada en la que estos prólogos se reconocen, [Foucault](#) ha señalado que "[a] través de sus palabras era como se reconocía la locura del loco; ellas eran el lugar en que se ejercía la separación, pero nunca eran recogidas o escuchadas" ([1982: 5](#)).

Esteban es, ante todo y sobre todo, un cuerpo sobre el que descansan las operaciones de categorización y diagnóstico. Luego, en base a un procedimiento lineal y sin mayores sorpresas, viene la domesticación de ese cuerpo mediante la satisfacción de ciertas necesidades, como operó la disciplina en sus inicios, regalando baratijas a cambio de relatos. Ahora, su inscripción en una lógica totalizadora busca cubrirlo y satisfacer ciertas necesidades para luego situarlo ideológica, social y afectivamente. Cuando ese cuerpo habla, sus gestos de

resistencia permiten reorientar la construcción del objeto: si no habla de lo religioso, hablará de otras cosas igualmente pertinentes al proyecto y a la disciplina. El proceso alcanza su máximo desarrollo cuando [Barnet](#) señala:

[u]na vez obtenido el panorama de su vida, decidimos contemplar los aspectos más sobresalientes, cuya riqueza nos hizo pensar en la posibilidad de confeccionar un libro donde fueran apareciendo en el orden cronológico en que ocurrieron en la vida del informante. Preferimos que el libro fuese un relato en primera persona, de manera que no perdiera su espontaneidad, pudiendo así insertar vocablos y giros idiomáticos propios del habla de Esteban ([1986: 3](#)).

El panorama de una vida y la contemplación de su singularidad permiten, bajo el imperio de lo visual que la objetiva trazando sus límites acreditar su solvencia para generar un libro. Además, Esteban transita desde su corporeidad a su monumentalidad histórica e ideológica mediante la escritura etnológica. Su nombre es primero una categoría objetivante de la disciplina, un "informante". Luego, su reapropiación mediante un nombre propio refuerza persuasivamente su calidad de recurso para la escritura disciplinaria, lo que culmina con la garantía de su espontaneidad al incorporar algunos términos del "habla de Esteban."

De acuerdo a esta dinámica, la subordinación del Otro es su simultáneo disciplinamiento en base a recursos etnológicos que dinamizan un diálogo, dentro del cual [Barnet](#) logrará cierta flexibilidad ([1986: 3](#)). El diálogo abrirá digresiones en las que Montejo sugerirá variantes que no alterarán el programa: sus sugerencias sólo serán aceptadas si coinciden con el diseño de [Barnet](#) ([1986: 4](#)). La subordinación a este diseño y a su forma de diálogo, la entrevista, será reproducida luego por una escritura que parafraseará el habla de Montejo para ayudar a su comprensión ([1986: 5](#)). Esta subordinación técnica y disciplinaria precede la inscripción histórica de Montejo, no en relación con los hechos en los cuales dice haber participado sino con el relato histórico de [Barnet](#). Allí, en el relato histórico nacional donde [Barnet](#) hospeda a Montejo, es imperativo corregirlo porque "muchos de sus argumentos no son rigurosos" porque "ofrece su versión personal" y tiene una "actitud de grupo parcial a su raza"; de modo que no es posible aceptar su imagen de héroes nacionales "como Máximo Gómez, a quien analiza desde un punto de vista muy personal" ([1986: 6](#)).

La inclusión, en consecuencia, es el propósito final del proyecto. De ahí que [Barnet](#) precise que sólo "[a]l principio Esteban se mostró algo arisco" y sólo más tarde, "al identificarse con nosotros, se percató del interés del trabajo, y con su colaboración personal pudimos lograr un ritmo de conversación normal, sin las anteriores interrupciones banales" ([1986: 3](#)). En otras palabras, lo que hace posible el interés, la colaboración personal, la normalidad y la profundidad es el acto mediante el cual el Otro se niega voluntariamente. La armonización e integración del Otro en la totalidad dialógica, histórica y escritural pasa por su negación, luego de la cual este Otro negado refuerza subjetiva y vitalmente una historia oficial, iluminando detalles perdidos. De allí que [Barnet](#) señala que "[e]ncuadramos nuestro relato en una época fijada", de la que no se pretende "reconstruir sus detalles mínimos con fidelidad en cuanto a tiempo o espacio" ([1986: 5](#)). Se ha optado por conocer técnicas de cultivo, ceremonias, fiestas, comidas, bebidas. No es esencial que "nuestro informante no pudiera aclarar con exactitud los años en que se relacionó con ellas" porque los hechos importantes "los hemos corroborado y acompañamos notas ilustrativas" ([1986: 5](#)).

En el prólogo al testimonio de Kenhíri, [Ribeiro](#) reitera los procedimientos de [Barnet](#). Las variaciones importantes surgen al situarse frente a una cultura que no pretende personalizarse en algún sujeto que la represente. Su trabajo interpela o busca interpelar la complejidad de un universo cultural al cual ella, físicamente, se ha desplazado. Aunque en [Ribeiro](#), como en [Barnet](#) y [Burgos](#), "[t]he need to go **there** (to exotic places, be they far away or around the corner)" es realmente el deseo de ellos de "to be **here** (to find or defend our position in the world)" ([Fabian 1990: 756](#)). Aunque en [Ribeiro](#), el proceso de objetivación está rigurosamente sustentado en un discurso técnico-descriptivo que sitúa geográficamente a los *Desãna*, traza sus antecedentes e historia, y los analiza ideológica, política, económica y organizacionalmente. Para ello aprovecha los "levantamientos" de datos anteriormente realizados en esa zona ([1980: 15-30](#)).

En este prólogo, el Otro está individualizado en relación a un territorio y a un universo cultural en contraste o conflicto con el de [Ribeiro](#). Este Otro surge persistentemente referido a

una determinada superficie territorial, en la que se le han confiado unos manuscritos, y el testimonio no es sino la traducción y transcripción del universo religioso de los *Desãna*. Respecto de la "territorialización" del Otro, [Edward E. Said](#) señaló que "in ethnography the exercise of sheer power in exerting control over geography is strong" (1989: 218). Más aún si se considera que "territoriality makes the territory appear to be filled with power, influence, authority, or sovereignty" (1989: 55) o, a secas, que "territoriality, by definition, is about control" ([Burnett y Taylor 1981: 63](#)). Tras la delimitación territorial de una cultura, Ribeiro procede a su lectura. Los obstáculos o vacíos que encuentre en esa lectura disciplinadora son superados mediante sus propias interpretaciones para proyectarlas en relatos textuales, gráficos y petroglíficos. De esta manera [Ribeiro](#), la antropóloga, destaca luego que "[a] mitologia desãna reunida neste livro espelha a natureza amazônica pela presença e, em alguns casos, a personificação de elementos naturais como o troço, o raio, o relâmpago, as tempestades, as enchentes, os igapôs, as cachoeiras e os seus caudalosos rios de águas pretas" (1980: 39).

Esa cultura otra ha estado en un proceso transcultural con la de [Ribeiro](#). En ese proceso, las lógicas de subordinación han estado operando desde hace tiempo y su trabajo es una de sus prolongaciones. La escritura y el conflicto lingüístico con el portugués han sido parte de ellas. Tanto así que "[a] maioria dos homens de menos de quarenta anos e a quase totalidade de crianças e adolescentes de ambos os sexos estão alfabetizados" (1980: 12). El esfuerzo profesional de [Ribeiro](#) pretende, entre otras cosas, traspasar explicativa y lingüísticamente ese universo al suyo. En lo que se refiere al relato, la subordinación del otro e incluso su violentación quedan claras cuando señala que Luiz Lana "eliminou um trecho do livro, que tomo a liberdade de inserir aqui, como depoimento de grande importância, partindo de quem parte" (1980: 24). Así, Ribeiro afirma su lealtad con la disciplina y la respalda luego al agregar que "[t]ratei também de coletar e incorporar a este volume mitos que Firmiano e Luiz Lana haviam reservado para um segundo livro" (1980: 36). Este trabajo de subordinación del Otro altera, por lo tanto, la negociación que supuso la elaboración del relato, además, su transcripción y publicación. Antes ya ha señalado que ella tenía "a expectativa de todos que contribuiriam para que este livro fosse editado é que seus leitores sejam, principalmente, os milhares de protagonistas desta história mítica" (1980: 33).

Los diversos conflictos entre las motivaciones personales, la negociación del proyecto y la lealtad a la disciplina son desplazados por [Ribeiro](#) cuando considera la escritura como la preservación de algo "que de outra forma se perderia o seria deturpado" (1980: 9). La misma idea fue defendida por [Angel Rama](#) cuando señala que "el libro de los desãna está producido por indios y el significado raigal de esta procedencia queda acreditado por los asuntos míticos y legendarios que evoca" (1982: 78). La inclusión opera aquí como un momento de síntesis. [Ribeiro](#) precisa que "na história da antropologia brasileira, esta é a primeira vez que protagonistas indígenas escrevem e assinam sua mitologia" (1980: 9). En este fragmento se conjugan la legitimación mediante la escritura (ella confirma una historia) y la organización institucional de un poder productor de conocimiento inscrito en un marco nacional. [Ribeiro](#) señala la importancia de esta escritura en base a la categoría "mitología", y mide su impacto nacional e institucional en una disciplina a la que tiende a consolidar y a expandir. Bajo estos parámetros insiste en que el mayor valor del libro es haber sido escrito por "indios" no sólo porque lo sean, sino porque, primero, "isto confere autenticidade incontestável ao conteúdo e forma da narrativa, como expressão de fé e construção literária" y, segundo, "documenta o resultado da simbiose entre o conservantismo cultural e o uso de instrumento adquirido de nossa civilização, para exprimi-lo: a linguagem escrita. (1980: 9).

El prólogo de [Burgos](#) a la transcripción que ha hecho del testimonio de Rigoberta Menchú manifiesta algo parecido al indicar que el libro "es el relato de la vida de Rigoberta Menchú" (1994: 9). Burgos emplea procedimientos similares a los de Barnet y de Ribeiro, aunque no en la misma secuencia: en el primer momento, el de la objetivación, Burgos sitúa a Menchú en una colectividad, dentro de una jerarquía y ubicada en una parte del territorio nacional de un país. Bajo dichos parámetros se aproxima a ella en Europa. Siguiendo en esto a [Martín Jay](#), creo que su acercamiento surge anclado a una ideología ocular u oculocéntrica desde la cual derivan los rasgos de Rigoberta que la simpatizan e impresionan "a primera vista", como "su sonrisa franca y casi infantil" y una "cara redonda [que] tenía forma de luna llena" (1993: 12). Burgos insiste en la franqueza de ese rostro homologándolo con la infancia y la pureza. En un gesto a la Chateaubriand, de corte rousseauiano, dice que "[s]u mirada franca era la de un niño, con labios siempre dispuestos a sonreír. Despedía una asombrosa juventud" y

luego agrega, "muy rápidamente advertí su deseo de hablar y sus aptitudes para la expresión oral" (1994: 12).

En estas dos maneras de acercarse al Otro hay criterios de larga data en los procedimientos con que se lo ha objetivado. Es decir, la posición del que objetiva está apoyada por un vocabulario que (inaugurado por el mismo Cristóbal Colón en relación con las Indias Occidentales) apela a la transparencia de las sensaciones y a los sentidos. De una parte están la "sorpresa" y el "asombro" que Menchú produce antes de las entrevistas y, de otra, la persistencia de los sentidos al dar forma final a su relato, tal como [Burgos](#) decidió "dar al manuscrito forma de monólogo, ya que así volvía a sonar en mis oídos al releerlos" (1994: 17-8). En el proceso desplegado entre estos dos instantes se traza la configuración del objetivado en base a símbolos de pureza, franqueza y transparencia. Estos aspectos insisten en procurarles a los discursos de saber acerca del Otro una base sensorial decisiva al clasificarlo. Como se observa en los discursos de saber occidentales que Derrida ha organizado en torno a la metafísica, la mitología blanca, el de Burgos es un discurso que también apela a estos mecanismos ([Derrida 1982: 227](#)). [Burgos](#) inicia la objetivación del Otro con una serie de referencias sensoriales. Sobre ella va a sustentar su investigación, comprensión e historización de Rigoberta, y sus conclusiones, como cuando afirma: "[y]o diría que Rigoberta es un producto de aculturación logrado" (1994: 15). Las suyas son aseveraciones taxativas y concluyentes, a pesar de la forma potencial del verbo.

Cuando [Burgos](#) señala que "[d]urante ocho días viví en el universo de Rigoberta" (1994: 13), busca certificar la reproducción del mundo quiché en un laboratorio antropológico en el corazón de Europa. Burgos ha logrado reproducir y naturalizar allí la relación subordinada de un cuerpo trabajando para producir alimentos: el recuerdo de su infancia y la imaginada condición natural de Menchú unidas metonímicamente, todo allí y simultáneamente. Ese acto culminará con la comida litúrgica de las arepas que habrán de redimirla al fundir la nostalgia y el presente imaginado, al comer el cuerpo de la comunión. Insistirá también en el éxtasis de cosificar y objetivar visualmente al Otro, ya que "[v]erla trabajar me producía un placer inmenso" (1994: 13). Sin embargo, la subordinación no se reduce a las circunstancias del diálogo, sino a la disciplina en que se inscribe y a la historia que la cobija. La lucha de Rigoberta remite a alternativas definidas ya que, dice [Burgos](#), sus exigencias consagran su condición aculturada porque reivindica una nación india, empleando así una idea que "es también un producto directo de la aculturación" (1994: 14). De modo que en el discurso disciplinario su situación es explicable ya que Menchú y los suyos, según [Burgos](#), son un caso de "aculturación disociativa, consistente en el deseo de resucitar el pasado por medio de técnicas tomadas de la cultura que se pretende negar" (1994: 14).

Los parámetros para su inclusión, al igual que en los casos de Barnet y Ribeiro, están dados por la proyección representativa e histórica del relato. Primero, "[l]a historia de su vida es más un testimonio sobre la historia contemporánea que sobre la de Guatemala", luego, es una historia que "encarna la vida de todos los indios del continente americano" (1994: 9). Bajo esta mirada, explica Burgos, Menchú exige "el reconocimiento de su cultura, la aceptación de su alteridad" dentro de una totalidad de la cual demanda "la parte de poder que le corresponde por derecho" (1994: 11). La inclusión totalizadora define claramente su lugar, porque:

Menchú no conduce su lucha en nombre de un pasado mítico e idealizado, como antaño hicieron, en el curso de su historia, los indios sublevados que reivindicaban un retorno al pasado precolombino. No, en Rigoberta Menchú hay una voluntad manifiesta de ser parte activa de la historia, y en ese sentido demuestra poseer un pensamiento muy moderno (1994: 11).

Como en el texto de [Barnet](#), el paradigma dentro del cual [Burgos](#) reconoce a Menchú es el de una historia a la que esta última va a ingresar para "ser parte activa", y esa historia posee un orden en el que Menchú debe pelear para ocupar un lugar previamente diseñado. De ahí que la contemporaneidad es establecida por [Burgos](#) en base a la modernidad de las reivindicaciones de Rigoberta Menchú, india quiché que ha "superado" los actos inútiles de "indios sublevados" antaño porque posee "un pensamiento muy moderno".

Los dos momentos analizados en los prólogos de Barnet, Ribeiro y Menchú precisan su condición de discursos de saber buscando su legitimidad en un orden fuera del texto o, al

menos, fuera del prólogo y de la narración testimonial. Ese orden, nunca claro y él mismo otro texto, problematiza la legitimidad del discurso en base a un relato que lo excede y al que contribuye. A propósito de esta relación entre legitimidad y discurso cognitivo, [J.F. Lyotard](#) señala que "It is therefore impossible to judge the existence or validity of narrative knowledge on the basis of scientific knowledge and vice versa: the relevant criteria are different" (1984: 26). La diferencia entre estos criterios surge dentro de un "relato" de carácter iluminista, heroico y nacional.

El prólogo testimonial establece que él y el testimonio mismo son discursos de saber cuya relevancia está dada por un relato que explica el conflicto del que se nutren y en el cual ambos se legitiman. El testimonio mismo, sus figuras y valor, son funcionales a un relato en el que la combinación de una concepción histórica surge en estrecha alianza con narrativas disciplinarias. Así, a propósito de la etnología y la antropología, [George Marcus](#) establece que son disciplinas cuyos textos "ethnographies have always been written in the context of historic change: the formation of state systems and the evolution of a world political economy" (1986: 165). Esta perspectiva no es ajena a [Barnet](#), tampoco a [Ribeiro](#) o a [Burgos](#). Para [Barnet](#) la vida de Montejó es interesante porque integra y relaciona los eventos y problemas determinantes del estado y la nacionalidad cubana, la construcción y la restitución/invencción de su genealogía. Montejó es alguien que relata "aspectos de la esclavitud y de la Guerra" (1986: 2). El relato nacional, la nacionalidad, es lo que está en juego. Es la escritura, además del estado de un orden (o el orden de un Estado), el que apela a la unidad y organicidad de un relato de legitimación identificado con la nacionalidad. Como señala [Joseph R. Llobera](#) "nationality principle is so pervasive as a way of legitimation that no state can survive without it" (1994: 106).

Para [Barnet](#), Montejó es un cuerpo sobre el cual se puede sostener la linealidad histórica de una narrativa cuyo sujeto no es sino la nación cubana, su identidad y su estado. Apoyándose en la relación entre nacionalismo y comunidad trazada por Sami Zubaida, diría que el proyecto de [Barnet](#) surge como respuesta a una narrativa "in which the national unity is shown to have temporal depth of ancestry, of common experience, consciousness and destiny" todo lo cual "is an essential part of nationalist enterprise" ([Littlejohn y Sarmant 1978: 54](#)). Por eso los eventos que considera más importantes, "los acontecimientos de la Guerra de Independencia, la batalla de Cienfuegos contra los norteamericanos y otros", los ha "corroborado y acompañamos notas ilustrativas" (1986: 5). Es preciso enmarcar, corregir, respaldar esa historia central. Los rasgos que [Barnet](#) destaca están inscritos en un "relato" del cual Montejó es un "legítimo actor" (1986: 7). Es un hombre cuyo sentimiento individualista "no ha sido obstáculo para su integración a hechos colectivos como la Guerra de Independencia" (1986: 6). Al mismo tiempo es un hombre parcial a su raza y "casi incondicional en la estimación hacia los negros que lucharon por la libertad de Cuba" (1986: 7). Además, Esteban posee una honestidad a toda prueba, expresada "en la Guerra de Independencia sobre todo" pero también por el espíritu revolucionario de su "actitud actual" al identificarse con la "Revolución Cubana" (1986: 7). El testimonio es así un "relato" que narra una nación, un estado y un saber porque "este libro no hace más que narrar vivencias comunes a muchos hombres" de la misma "nacionalidad" de Montejó, y "la etnología las recoge para los estudiosos del medio social, historiadores y folkloristas" (1986: 7).

Un "relato" similar hace presagiar a [Ribeiro](#) la cercanía del fin de los *Desana*, y el deber de la antropología de recopilarlos, ordenarlos y archivarlos. Como lo precisa en un segmento que se explica por sí mismo, [m]as para os índios que protagonizam, envergando adornos tradicionais, entoando seus cantos e realizando suas danças, representam atos de fé e formas de resistência voragem aculturativa que os envolve e, inevitavelmente, os tragará, mais dia, menos dia (1980: 12-4).

Entre ese "mais dia, menos dia" se sitúan [Ribeiro](#) y sus incursiones a una cultura demarcada territorialmente y a la que sólo es posible acceder gracias a los aparatos de la Fuerza Aérea Brasileña en una operación que parece anteceder el "Projeto Cacha Norte". Afortunadamente, señala [Ribeiro](#), esta institución militar del Estado brasileño está "abrindo inúmeros campos de pouso nessa região de fronteira já que o transporte fluvial é quase impraticável, por causa das grandes e perigosas cachoeiras" (1980: 30). En esta conjunción de instituciones militares de defensa estatal, redes académicas y escritura disciplinaria, [Ribeiro](#) sitúa la búsqueda del Otro y el rescate de su relato. El Otro ha de ser reconocido como parte de la totalidad nacional y debe asumir su reductibilidad dentro del "relato" nacional. La valoración del Otro a partir de

su aporte a la formación del estado y la identidad nacional ya había sido señalada por Charles Wagley respecto de la población negra e indígena en Brasil. Wagley estableció su valor en relación a que ellos "contributed important elements of Brazilian national culture" ([Margolis y Carter 1979: 2](#)).

Esta articulación de saber y poder en función de subsumir al Otro, sus relatos y escrituras, mediante su negación, alcanza un punto culminante cuando se le otorga un rol patrimonial que le permite ocupar su lugar en la historia disciplinaria y nacional. Además, esa inclusión legitima un proceso que Ribeiro sintetiza diciendo que los accidentes del terreno que ocupan los *desãna* es "o melhor argumento para a sua demarcação em nome de todas as tribos que a habitam, bem como a seu tombamento como patrimônio histórico e artístico nacional" (1995: 39). [Burgos](#) también encuentra allí su justificación y legitimidad al acentuar una dosis de heroicidad en el diagnóstico político e histórico en el que sitúa su trabajo. En una breve introducción, ya antes del prólogo, señala que:

El enfrentamiento, postergado desde casi cinco siglos, está hoy a la orden del día. La lucha que hará estremecer al continente en la década que se avecina será la emergencia del hombre americano autóctono a recuperar el poder y el lugar que le corresponde por derecho en las instancias del estado. Guatemala será una nación el día en que el poder sea compartido proporcionalmente a la población que existe, y los indígenas constituyen la mayoría de la población ([1985: 8](#)).

Es decir, la programación de la lectura del texto testimonial, e incluso del prólogo, ordena una serie de categorías en torno al problema de la solvencia y la solidez del Estado nacional. Para el prologuista, esos aspectos determinan la perspectiva a partir de la cual el testimonio debe ser interpretado. En un fragmento posterior, el sello determinista la lleva incluso a reproducir la imagen romántica de los momentos decisivos de la historia. Lo hace en torno a una imagen que no guarda relación con lo aseverado en su transcripción del testimonio de Menchú.

[Burgos](#) profetiza que tal conflicto (y la victoria que desde Europa le parece inevitable) permite teleológicamente la exorcización de "los males" de la historia. De manera taxativa indica que la "lucha de los pobladores autóctonos de nuestro continente, contra el colonialismo interno y el externo, será la que librará definitivamente de los males que nos acosan y de los obstáculos que se oponen a nuestro desarrollo y por ello debemos sumarnos a ella" ([1985: 8](#)). Sumarse a esa lucha corresponde a un imperativo político e ideológico que Burgos concibe dentro del juego binario de un Otro externo frente a lo uno nacional. El testimonio, siguiendo la línea anterior, ha de inscribirse tácticamente como una prueba de colonialismo interno. Su función es la de contribuir a superar ese tipo de colonialismo, y debe alcanzarse mediante la integración orgánica y estatal de un aliado estratégico contra un enemigo mayor. Esta es una de las formas de la dialéctica de asimilación y agresión que, según [Doris Sommer](#), es inevitable ([1991: 138](#)). Por ello es que [Burgos](#) señala que "la facilidad con que Norteamérica ejerce su poder sobre la llamada América Latina se debe en gran parte a la complicidad que le procura la existencia de este colonialismo interno"; por lo tanto, "mientras que no haya cesado esta relación de colonialismo interno en los países de América Latina, éstos no se convertirán en naciones de pleno derecho, y serán por tanto vulnerables" ([1985: 10](#)).

Los prólogos testimoniales, en conclusión, determinan la legitimación del testimoniante mediante la anulación de su condición Otra y la inserción de su relato dentro de una narrativa disciplinaria que lo explica y a la cual refuerza. Lo que está en juego en estos prólogos es una variante de la pregunta que, en otro contexto, formulara Gayatri Spivak acerca de si lo subordinado puede hablar. Aquí se trata de una interrogante acerca de si lo que habla es lo subordinado y, de otro lado, el entramado disciplinario y textual dentro del cual podría, eventualmente, hacerlo. A fin de cuentas, lo que resulta cuestionable no es sólo la legitimidad del discurso acerca del Otro, sino sobre todo la lógica y el proceso que legitiman ese discurso. En los prólogos analizados es la escritura etnológica y antropológica (no periodística ni ficcional) la que define al Otro, y al hacerlo niega su condición irreductible. Este acto de colonización se ubica muy lejos de lo señalado por [Foucault](#) en orden a que "[n]othing in man –not even in his body– is sufficiently stable to serve as the basis for self-recognition or for understanding other men" ([1984b: 87-88](#)). Esa comprensión y el gesto colonizador que la sostiene son generados dentro de lo que el mismo editor entiende como límites nacionales y límites testimoniales. La reducción explicativa define al testimoniante de acuerdo a la mentalidad que prefigura un orden global e histórico, en el que el editor se "entiende" y fuera

del cual su disciplina, deseos y ejercicio de saber resultan impensables.

NOTAS

¹ La precisión de las reglas cumplidas por el testimonio y su legitimación es el desafío central del prólogo. Esa "legitimación" está dada por la conjunción entre el discurso disciplinario (científico) y el discurso "nacional" al interior de un "relato" en el sentido de [Lyotard \(1984: 8\)](#).

² La noción de "colonialismo interno" empleada la he inferido de los mismos prólogos y guarda relación con la construcción de un espacio del "nosotros" al que se integra un Otro no reconocido como tal: los Otros son sólo externos a lo nacional. La razón es que su conceptualización requiere superar visiones esquemáticas como las de Norma Beatriz Chaloult e Yves Chaloult, y escapar al maniqueísmo de ciertas visiones derivadas de las teorías de la dependencia de los sesenta. Por ejemplo, la adjetivación "interno" establece una polaridad adentro/afuera que por sí misma resulta sospechosa.

³ Según [Juan Ramón Duchesne](#) dos son las "formas de producción" del testimonio: escritura directa del testigo o transcripción de su relato oral ([1987: 155](#)). Sin embargo, considerando la naturaleza del texto y la carencia de homogeneidad entre los testimonios señalada por [Sklodowska \(1989: 142\)](#), *Antes o mundo não existia* da cuenta de un proceso más complejo de producción y mediación. Se trata de un relato que testimonia el origen y el universo religioso de los Desãna (de acuerdo con Rama se trata de un grupo étnico de la selva pluvial amazónica, situado en torno a los afluentes norteños del río Amazonas, dentro de territorio brasileño y fronterizo con Colombia y Venezuela). El libro se compone de un prólogo escrito por Berta Ribeiro; un texto central en el que Tolaman Kenhíri transcribió el relato oral de su padre en portugués (la primera versión fue en lengua desãna y luego traducida por el mismo Kenhíri) cuyo texto final ha sido revisado y corregido por Ribeiro; además de cincuenta dibujos que corresponden a una versión plástica del relato bajo la autoría de Umúsin.

⁴ A diferencia de lo planteado por [George Yúdice](#), que ve el testimonio como un discurso constitutivo del ocaso de la modernidad, los prólogos revisados lo sitúan como parte de los proyectos de emancipación de esa misma modernidad, de acuerdo a lo que el mismo Yúdice ha llamado una "praxis solidaria y emancipatoria" ([1992: 215-6](#)). Tal perspectiva sitúa al testimonio mismo dentro de los discursos críticos de la ciudad letrada, a la vez que como uno de sus configuradores. Si bien es cierto el relato testimonial da cuenta de sujetos constituidos contra su alterización ([Yúdice 1992: 217](#)), esa alterización tiende a ser subordinada dentro de una binarización de la realidad como la voz de "clases sociales que nunca han sido dominantes" ([Sklodowska 1984: 41](#)).

⁵ Aunque no resulta fácil enlazar a Michel Foucault y Jean Baudrillard, ambos autores aportan las perspectivas acerca de las relaciones entre deseo, saber y poder presentes en mi análisis. La de Foucault ya ha sido indicada, y la de Baudrillard remite a su crítica a Foucault, señalando que es el deseo lo que genera y sostiene el poder ([Baudrillard 1978: 74](#)).

University of Richmond
Modern Languages & Literatures
Puryear Hall G-28
Richmond, VA 23226, U. S. A.

OBRAS CITADAS

Achúgar, Hugo. 1992. "Historias paralelas/historias ejemplares: la historia y la voz del otro". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 36: 49-71.

Amar Sánchez, Ana María. 1990. "La ficción del testimonio". *Revista Iberoamericana* 151: 447-462.

- Barnet, Miguel. 1986. *Biografía de un cimarrón*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Baudrillard, Jean. 1978. *Olvidar a Foucault*. Valencia: Pre-Textos.
- Beverley, John. 1989. "The Margin at the Center: On Testimonio (Testimonial Narrative)". *Modern Fiction Studies* 35.1: 11-28.
- Beverley, John. 1991. "Through All Things Modern: Second Thoughts on Testimonio". *Boundary 2* 18.2: 1-21.
- Bhabha, Homi K. 1986. "The Other Question". *Literature, Politics and Theory*. Ed. Francis Barker. London: Methuen. 148-172.
- Burgos, Elizabeth. 1994. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Madrid: Seix Barral.
- . 1985. "Introducción". *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México: Siglo XXI. 7-8.
- Burnett, Alan D. y Perter Taylor, eds. 1981. *Political Studies from Spatial Perspectives*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Certeau, Michel de. 1993. *Heterologies*. Minneapolis: U. of Minnesota P.
- Clifford, James. 1991. *Retóricas de la antropología*. Madrid: Júcar.
- Derrida, Jacques. 1982. *Margins of Philosophy*. Chicago: Chicago UP.
- . 1989. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Duchesne, Juan Ramón. 1987. "Miguel Barnet y el testimonio como humanismo". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 26: 155-160.
- Fabian, Johannes. 1990. "Presence and Representation". *Critical Inquiry* 16: 753: 772.
- Foucault, Michel. 1979. *Discipline & Punishment*. New York: Vintage Books.
- . 1982. *El orden del discurso*. México: Ediciones Populares.
- . 1984a. "Truth and Power". *The Foucault Reader*. Ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon. 51-75.
- . 1984b. "Nietzsche, Genealogy, Historia". *The Foucault Reader*. Ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon. 76-100.
- Franco, Jean. 1991. "¿La historia de quién? La piratería posmoderna". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 33: 11-20.
- Genette, Gerard. 1991. "Introduction to the Paratext". *New Literary History* 22: 261-272.
- Iser, Wolfgang. 1990. "Fictionalizing: The Anthropological Dimension of Literary Fictions". *New Literary History* 21: 939-955.
- . 1992. "Staging as an Anthropological Category". *New Literary History* 23: 877-888.
- Jay, Martin. 1993. *Force Fields*. New York and London: Routledge.
- Khare, R. S. 1992. "The Other's Double". *New Literary History* 23: 1-23.
- Littlejon, Gary y Barry Smart, eds. 1978. *Power and the State*. London: Croom Helm.

- Llobera, Joseph R. 1994. *The God of Modernity*. Oxford/Providence: Berg Publishers.
- Lyotard, J. F. 1984. *The Postmodern Condition*. Minneapolis: U de Minnesota P.
- Maclean, Marie. 1991. "Pretexts and Paratexts". *New Literary History* 22: 273-279.
- Marcus, George. 1986. "Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System". *Writing Cultures: The Poetics and Politics of Ethnography*. Eds. James Clifford y George Marcus. Berkeley: U of California P. 165-193.
- Margolis, Maxime L. y William E. Carter, eds. 1979. *Brazil*. New York: Columbia UP.
- McGrane, Bernard. 1989. *Beyond Anthropology*. New York: Columbia UP.
- Minh-ha, Trinh T. 1990. "Cotton and Iron". *Out There*. Ed. Russell Ferguson. New York: The New Museum of Contemporary Art. 327-336.
- Rama, Angel. 1982. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Ribeiro, Berta. 1980. *Antes o mundo nao existia*. Sao Paulo: Livraria Cultura Editora.
- Said, Edward W. 1987. "Orientalismo Reconsidered". *Literature, Politics and Theory*. Ed. Francis Barker. London: Methuen. 211-229.
- . 1989. "Representing the Colonized". *Cultural Inquiry* 15: 205-225.
- Simons, Jon. 1995. *Foucault and the Political*. London and New York: Routledge.
- Skłodowska, Elzbieta. 1982. "La forma testimonial y la novelística de Miguel Barnet". *Revista/Review Interamericana* 12.3: 375-384.
- . 1984. "Miguel Barnet y la gente sin historia". *Plural* 152: 40-44.
- . 1985. "Aproximaciones a la forma testimonial". *Hispanamérica* 40: 23-33.
- . 1989. "Miguel Barnet: hacia la poética de la novela testimonial". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 27: 139-149.
- . 1992. *Testimonio Hispano-americano*. New York: Peter Lang.
- Sommer, Doris. 1991. "Sin secretos". *Revista de crítica literaria latinoamericana* 36: 135-6.
- Vera León, Antonio. 1992. "Hacer hablar: la transcripción testimonial". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 36: 181-199.
- Yúdice, George. 1992. "Testimonio y concientización". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 36: 207-227.
- Zayas, Helene. 1991. "Formas de resistencia de una cultura dominada en *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*". *Cahiers du Criccal* 8: 119-142.