

16

ANTONIO CORNEJO-POLAR

REVISTA DE CRITICA LITERARIA LATINOAMERICANA
Año XIX, Nº 38. Lima, 2do. semestre de 1993; pp. 81-90.

noce más como "Elogio del Inca". En el texto, entre paréntesis, anoto las páginas.

- 4. En otra ocasión he insinuado la curiosa coincidencia de este pasaje con el cuento "Amor indígena" de Ventura García Calderón en el que se narra la violación de una india por un gran señor (con lo que "repite la alegría de los abuelos españoles que derribaban a las mujeres en los caminos para solaz de una hora") y el devoto seguimiento ("con desesperada súplica de esclava") de la india violada detrás de su orgulloso violador. *La formación de la tradición literaria en el Perú*, Lima: CEP, 1989, pp. 80 y ss.

**TESTIMONIO MEDIATIZADO:
¿VENTRILLOQUIA O HETEROGLOSIA?
(BARNET/MONTEJO; BURGOS/MENCHÚ).**

Elzbieta Sklodowska
Washington University

M. A. Elzbieta Sklodowska
"Testimonio mediático"

Por mucho que se insista en la representatividad de los protagonistas de testimonios, en su paradójico estatus de "héroes de la banalidad" (Abastado 8) y su enraizamiento en la "práctica de lo cotidiano", los textos testimoniales más memorables y comentados han sido los que no solamente hacen destacar la "singularidad ejemplar" de los testimoniantes (Burgos 75) sino también su alteridad cultural con respecto al mundo de valores europeo-occidentales. Si es que por etnografía entendemos una textualización de la experiencia de culturas no-europeas, muchos de los testimonios hispanoamericanos suscitados y conñgurados bajo la mirada del editor nos remitirán justamente al contrato etnográfico.

Para el análisis de esta modalidad testimonial hemos elegido *Biografía de un cimarrón* (1966) de Miguel Barnet y *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983) de Elisabeth Burgos-Debray —los dos aclamados por la crítica como ejemplos paradigmáticos y genuinos del discurso testimonial mediato. En ambos casos los narradores-protagonistas definen su identidad frente al interlocutor en términos étnicos/culturales, aunque difieren en el énfasis. En el relato de Rigoberta la insistencia en la disyuntiva nosotros-ustedes —agudamente analizada por Doris Sommer— señala el distanciamiento cultural entre la testimoniante, por un lado y su editora y los lectores, por el otro y hasta el final del libro destaca la imposibilidad de franquear este hiato: "Todavía sigo ocultando mi identidad como indígena", dice Rigoberta. "Sigo ocultando lo que yo considero que nadie sabe, ni siquiera un antropólogo, ni un intelectual, por más que tenga muchos libros, no saben distinguir todos nuestros secretos" (271).

La definición más rudimentaria del discurso etnográfico como "un proceso de investigación en el cual un antropólogo observa de

cerca, registra y comparte la vida diaria de otra cultura —experiencia llamada trabajo de campo— para ponerlo luego por escrito, con hincapié en detalles descriptivos” (Marcus, Fischer 18) implica esferas de conflictividad potencial entre el investigador y su informante. La tensión intercultural resultante de esta confrontación se ha convertido en los últimos veinte años en objeto de (auto) cuestionamiento por parte de la llamada etnografía confesional, produciendo un ostensible cambio en el discurso etnográfico como tal. A diferencia de su variante realista —que procura mantener un cierto equilibrio entre la observación objetiva y participación subjetiva (Clifford, “Verdades parciales” 42)—, esta etnografía de nuevo corte tiende a recalcar las tribulaciones del etnógrafo y marcar las huecillas de producción del discurso en vez de escaмотearlas o relegarlas a prólogos, notas y otros textos al margen del texto. Según la observación de Van Maanen (92), la etnografía realista cuenta lo que sabe, mientras que la confesional describe cómo llega a saberlo, enfrentando asimismo el problema de los demonios personales que amenazan con eclipsar el discurso. Al hacer aflorar los problemas constitucionales a la narrativización de la experiencia de la otredad —la noción del poder frente al otro y el peligro de lesionar la identidad del mismo— la etnografía de nuevo corte (Geertz, Clifford, Marcus, Cushman y otros) parece inscribirse de forma autoconsciente dentro de la línea de discursos que De Certeau llama “heterólogos”. El pensador francés delinea la trayectoria de los discursos de la otredad en los últimos dos siglos, arguyendo que a las diversas formas del habla “salvaje, religiosa, loca, infantil y popular” corresponde una elaboración discursiva de procedimientos políticos e históricos autorizada de la etnología, ciencia de la religión, psiquiatría y pedagogía (159). El denominador común de estas heterologías, sigue De Certeau, estriba en tratar de “traducir” la alteridad por medio de la escritura de la voz “conforme al deseo del Occidente de leer estos productos” (159).

¿Cómo se pueden insertar los testimonios de Barnet/Montejo y Burgos/Rigoberta a este molde discursivo etnográfico y heterólogo? Según explica Barnet en su nota preliminar, su “descubrimiento” de Montejo fue motivado por un interés folklórico y las investigaciones fueron realizadas bajo los auspicios del Instituto de Etnología y Folklore de La Habana. El trabajo de recogida de datos obedeció a premisas etnológicas y sus resultados se publicaron con ánimo científico más que literario. No obstante, la inmersión del etnólogo en la cultura del “otro” —propia de la experiencia de “estar allí” tan lúcidamente analizada por Geertz en *Antropólogo como autor*— no puede darse en este caso por razones prácticas. El Hogar del Veterano—donde el centenario informante comparte con el entrevistador las reminiscencias de su vida— no es el “allí” de la cultura afro-cubana, su espacio vivo, natural. Al contrario: es un

espacio artificial y constreñido, un microcosmo que hace exacerbar las asimetrías implícitas en la relación entre el etnólogo y su informante. Estas circunstancias no pueden ignorarse tranquilamente.

En *Me llamo Rigoberta Menchú* ni siquiera queda un simulacro del trabajo de campo. Burgos adopta aquí una postura propia de aquellos investigadores de antaño que Van Maanen sarcásticamente llama “antropólogos de sillón” (4). Burgos describe su encuentro con Rigoberta en términos de un enfrentamiento etnológico con la otredad, pero sin hacer lo que “un buen etnógrafo debe hacer”, o sea “ir a los sitios, volver con información sobre la gente que vive allí” (Geertz, *Antropólogo* 11). No es que el libro no se encuadre en los moldes del discurso etnográfico realista. Es más: encaramos aquí una inversión casi paródica del requisito etnográfico de “estar allí” puesto que es Rigoberta la que llega al apartamento parisino de Burgos “una tarde de enero de 1982 (12). Vestida en “un huipil multicolor con bordados gruesos y diversos” (12) la figura de la india quiché aparece “defamiliarizada” y *nolens volens* folklorizada por el contexto ajeno.

Ambos testimonios parecen ser “heterólogos” en el sentido definido por De Certeau: reconocen la importancia del discurso del “otro” pero a la vez asumen que “estas formas del habla no entienden la importancia de su propio decir” (160). O dicho de otro modo para Barnet y Burgos: lo que está implícito en los discursos originales puede formularse solamente por medio de una exégesis escolar y ordenadora discursiva profesional. Consecuentemente, en un discurso heterólogo la mediación editorial se hace imprescindible.

En su referencia a la práctica del testimonio en el contexto cubano Barnet eleva la necesidad de tal mediación nivel de un deber moral: “Tenemos que ser la conciencia de nuestra cultura, el alma y la voz de los hombres sin historia” (“Testimonio” 142). Por cierto, estas palabras despiertan suspicacias, puesto que evocan la problemática relación ética y política entre el testimonialista, su interlocutor y el lector del testimonio. También aparece aquí subrepticamente la cuestión retórico-epistemológica de la transformación de un recuento oral de una persona en un discurso transcripito por un amanuense.

Barnet parece hablar aquí desde una posición que Geertz acierta en llamar “ventriloquia etnográfica” (*Antropólogo* 154), o sea asume una posible existencia de un terreno común, una convergencia de intereses por encima de las diferencias. Tal vez la postura de Barnet en este respecto esté influida por la cara de su maestro Fernando Ortiz y su visión transculturada de la cultura cubana. Hay que recordar también que Barnet escribe desde una posición cercana a la ideología oficial de la revolución cubana que relega los conflictos raciales al pasado y concibe el futuro étnico de la isla en términos de un sincretismo armonioso. También Burgos parte de la premisa “heteróloga”, sugiriendo que el “deseo de ha-

blar" de Rigoberta (12) puede convertirse en un discurso narrable y legible solamente con la ayuda de un(a) intermediario(a) letrado(a).

Aunque los preceptos del discurso etnográfico son ficticios, el principal de ellos presupone que una meticulosa recogida de datos y una interacción prolongada con el "otro" en el contexto del trabajo de campo –coadyuvada por un **rapport** especial entre el investigador y el informante– permiten trascender las diferencias y lograr una comunicación esencialmente libre de distorsiones. La convicción de que –una vez superadas las dificultades preliminares de comunicación– la "otredad" puede ser capturada, lleva al editor a suprimir las marcas dialogales del discurso original en su transcripción final.

En los testimonios aquí analizados los vestigios del contrato realista siguen manteniéndose bien firmes por cuanto "la representación explícita de la presencia autorial tiende a quedar relegada, del mismo modo que otras cuestiones embarazosas, al prefacio, las notas o los apéndices" (Geertz, *Antropólogo* 25). Contrario a los etnógrafos "confesionales", Barnet y Burgos tratan de "ausentarse" del texto y restringir la información sobre la configuración del mismo o presentar el proceso escritural como una tarea exenta de conflictividad. Para Burgos "efectuar el paso de la forma oral a la escrita" (17) envuelve una serie de procedimientos nítidos cuya legitimidad le parece incuestionable. Como si no hubiera problemas formales, éticos o ideológicos en el hecho de descifrar cintas, leer las transcripciones, establecer un fichero por temas para organizar los capítulos, suprimir las preguntas, u ordenar el manuscrito cronológicamente para hacerlo más asequible (17-18).

De su interacción con Montejo dice Barnet en el prólogo: "Me fue difícil lograr un diálogo vivo, utilizando, desde luego, los recursos habituales de la investigación etnológica ... Le hicimos obsequios sencillos: tabacos, distintivos, fotografías, etcétera" (5/6). Burgos, por su parte, en una recapitulación de sus contactos con Rigoberta enfatiza el hecho "de haber vivido bajo el mismo techo durante ocho días" (13) y haber compartido la misma comida. Afirmar que "las tortillas y las judías negras" (14) habían franqueado la distancia entre las dos mujeres parece ingenuo o simplemente falso. Basta con analizar la división de trabajo durante estos días de convivencia, para percatarse de la persistencia de roles estereotipados y asimetrías marcadas por el poder. Según ha notado Elizabeth A. Meese, es Rigoberta la que se está afanando en la cocina, mientras que la antropóloga está evocando con nostalgia su "infancia venezolana cuando las mujeres se levantaban para cocer las arepas" (13).

Hay razones poderosas por las que los paratextos testimoniales –la voz oficial del texto– tiendan a desambiguar la conflictiva identidad de su sustrato discursivo, queden enfocados en afirmar la vigencia mimética de los mismos y escamotear la falibilidad del lenguaje. Ambos testimonialistas parecen temer que al enfrentar la

cuestión de la autoridad del texto y sus implicaciones éticas, epistemológicas, políticas y estéticas se ponga en tela de juicio la premisa fundamental del testimonio en tanto discurso "al unísono" y, asimismo, quede debilitada la fuerza ilocutoria de su mensaje.

El resultado de estas preocupaciones son en ambos casos textos depurados de preguntas y de **verba dicendi**. Textos monologizados –en el sentido ideológico más que gramatical– que pretenden sustentar la ilusión de fusión de identidades y negar lo obvio: el hecho de ser productos de resistencias y acomodaciones. Tanto Barnet como Burgos siguen en este respecto el modelo de la etnografía realista que, según la recapitulación de Dwyer, presupone lo siguiente:

(1) la dialéctica de preguntas y respuestas no es elemento intrínseco del significado sino la forma externa del mismo que puede quitarse y descartarse para revelar el contenido encubierto; (2) la comunicación puede ser despojada del aspecto temporal y secuencial y los segmentos pueden ser rearrreglados (algunos inclusive eliminados) sin afectar el significado (216).

La fórmula testimonial es, evidentemente, un contrato de buena fe y no presupone a un lector malintencionado. Pero, por si acaso, Barnet y Burgos emplean palabras como "fidelidad", "simbiosis", "identificación" o "aproximación" para erigir defensas contra la posible acusación de manipulación y paternalismo. Burgos confiesa haberse despojado de la "extrañeza inquietante" de su "otro yo americano" merced a su encuentro con Rigoberta (18). En términos aún más exagerados el escritor cubano también considera oportuno destacar en una entrevista el impacto de la experiencia testimonial sobre su propia identidad:

Yo creo que políticamente yo soy un negro también, en la medida que tengo que tomar conciencia de la cultura nacional, y la cultura de mi país ha sido muy enriquecida por la cultura africana. Identificarme con los problemas de los negros, no por exotismo de identificarme con alguien que no tiene nada que ver conmigo, sino por asumir la cultura negra por su relación con la cultura cubana (Bejel 51).

Evidentemente, los problemas **sui generis** del testimonio mediato surgen en la encrucijada de los códigos del habla y de la escritura, del hablante y de su editor. La palabra –considerada como "garantía de plenitud y transparencia" y "documento inviolable" (Staples 174)– se vuelve ambigua y **descontextualizada** por el proceso de la transcripción:

el texto escrito está desgarrado por la ausencia, su significado desdibujado por la intervención espacial y temporal que separa el discurso tanto de su fuente como del contexto de su producción, su valor distorsionado por la subjetividad de su autor quien abandona su propio texto a una libertad interpretativa (174).

En un pasaje ya clásico sobre la relación entre el habla y la escritura, Derrida insiste en la manera en que el discurso escrito

3/6
M. A. Elzbieta Sklodowska
"Testimonio mediato k'zado"

llega a romper el cordón umbilical con su autor, liberarse de su contexto y, en consecuencia, despliega una capacidad "iterativa" de una suerte de *perpetuum mobile*. En palabras de Derrida, "Para lo escrito el hecho de ser escrito implica seguir "actuando" y siendo legible aun cuando la instancia llamada el autor deja de ser responsable por lo que escribió ..." (316). Resulta evidentemente paradójico que el testimonio mediato hispanoamericano que, en teoría, da prioridad a la **palabra** ante el discurso escrito, al mismo tiempo sea capaz de cumplir su misión ideológica de rescatar y denunciar a través de la forma escrita.

Si de hecho es cierto que la **autoridad interpretativa** depende del lector, habría que preguntarse quién es el lector interpelado por estos textos. La tesis de Lejeune de que el editor en testimonios mediatos —que él llama **heterobiografías**— no funciona solamente como eco de su modelo, sino también como representante del destinatario de su libro" (223) parece confirmarse en *Biografía de un cimarrón* y *Me llamo Rigoberta Menchú*. En el primer caso esta conciencia de un lector virtual no-afrocubano se deja advertir más que nada en el espacio del editor: las palabras propias del léxico negro quedan tipográficamente destacadas y luego explicadas en el glosario. Estas anotaciones incluyen los nombres de deidades yoruba, varios tipos de comida, bailes y ritos y hasta unas expresiones idiomáticas populares que revelan el sincretismo hispanoaficano del lenguaje de Montejo. El glosario recopilado por Burgos aborda palabras indígenas, expresiones regionales y un registro toponímico y onomástico. El procedimiento empleado por ambos testimonialistas parece indicar que la profecía de Carpentier sobre el agotamiento definitivo del discurso criollista todavía no se ha cumplido del todo. En ambos textos se dejan notar, pues, los vestigios de uno de los principios en que "hasta hace poco descansaba la escritura antropológica: el de que sus sujetos y su público no sólo eran separables sino que estaban moralmente desconectados, que los primeros tenían que describirse pero no ser interpelados, y los segundos informados pero no implicados ..." (Geertz, *Antropólogo* 142).

Lo que se percibe desde la óptica del lector es que la autoridad de la enunciación de la cual depende el poder persuasivo del texto se ve escindida en el testimonio mediato. Ambos textos se hallan en la encrucijada de diferentes modos de veridicción al menos por dos razones: por un lado está la identidad "transculturada" ("ladinizada") de los testimoniantes; por el otro, el formato del testimonio etnográfico mediatizado que, **ex definitione**, es una representación discursiva de un encuentro intercultural.

Es evidente que entre los **códigos veridictivos** de los testigos y de los editores hay un hiato que se debe a sus diferentes posturas cognitivas frente al mundo. Por mucho que Barnet y Burgos intenten homogeneizar el discurso final, estas fisuras siguen siendo notables y en sus discursos se percibe la pugna entre voces disonantes.

Veamos algunas de estas discrepancias:

Mientras la autoridad de los discursos de Montejo y de Rigoberta viene dada por su experiencia personal, subjetiva, los editores intentan equilibrarla con un discurso objetivo —tal como lo habían hecho durante más de medio siglo los etnógrafos "realistas". Así pues, notas, glosarios, prólogos y/o apéndices están empleados por Barnet y Burgos con el mismo propósito que en un discurso científico —para certificar al texto primario. El archivo constituye la base del modo veridictivo de Barnet— de ahí su insistencia en diversificar las fuentes y verificar lo que dice Montejo por medio de referencias cruzadas a otros discursos, preferentemente escritos. Para crear un texto "de alta fidelidad" Burgos también incluye apéndices y fuentes de información adicionales. Paradójicamente, el resultado de esta maniobra es antitestimonial. Las estrategias designadas a reforzar el efecto de lo real parecen convertirse en arma de doble filo precisamente debido a la naturaleza mixta del contrato: al quedar yuxtapuestos, los diversos modos veridictivos —el testifical/legal y el científico— terminan siendo mutuamente ironizados y relativizados.

En *Biografía de un cimarrón* no solamente queda desenmascarada la supuesta escisión de la voz del editor y la noción de "autoría solidaria" sino que el uso inconsistente de anotaciones revela el carácter arbitrario y manipulativo de las mismas. Las alusiones de Montejo a tener silenciada su voz ponen en tela de juicio una de las convicciones implícitas en el contrato testimonial indirecto: de que el editor, al recoger la información, ha sido un "representante leal" del lector. De hecho varios críticos de *Biografía de un cimarrón* (Luis, Vera-León) han reparado en los silencios referentes a las cuestiones raciales en Cuba, sobre todo en su etapa revolucionaria. Estos "capítulos fantasmas" —ampliamente discutidos por Luis— ponen en duda la objetividad del editor mencionada con tanto ahínco en los paratextos del mismo Barnet. El empleo de un aparato documental tiene también otras consecuencias adversas al efecto testimonial: atestigua a la inclinación heteróloga del texto a "traducir" discursos originales de acuerdo con ciertos procedimientos canónicos, moldeándolos en tanto "productos culturales legibles" (De Certeau 160).

En el caso de Burgos el esfuerzo editorial de hacer "legible" la experiencia de Rigoberta queda enfocado en la estructuración de la historia, supuestamente sin mayor intervención en la materia lingüística. La **ordenación del material** se da en el eje cronológico (infancia, adolescencia, ritos de pasaje) y temático (familia, ceremonias de la siembra y de la cosecha, juegos, etc.), o sea según el formato de la autobiografía, por un lado, y el estudio antropológico por el otro. Por no tener acceso a cintas y transcripciones de la materia cruda, el lector tiene que aceptar la aseveración de la editora de que ella nunca había sacrificado la fidelidad a Rigoberta para

4/6
 11.9. Elzbieta Sklodowska
 "Testimonio mediato"

“seducir al lector” (18). Al mismo tiempo Burgos revela algunos procedimientos editoriales que considera “justificados” pero que, de todos modos, no dejan de ser arbitrarios. Cuenta entre estas estrategias su decisión de “corregir los errores de género debidos a la falta de conocimiento de alguna persona que acaba de aprender un idioma, ya que hubiera sido artificial conservarlos y además, hubiese resultado folklórico en prejuicio de Rigoberta” (18). Algunas de las intervenciones editoriales sirven, al parecer, para literaturizar el discurso y, de hecho, lo consiguen. Pero el resultado es otra vez adverso al efecto testimonial: los epígrafes extraídos de *Popol Vuh*, *El libro de los libros del Chilam Balam* y *Hombres de maíz* de Miguel Angel Asturias contribuyen a crear una disyuntiva entre la narración “original” de Rigoberta y su variante final.

Al principio Burgos define como tangencial su papel en la génesis del discurso: “La idea de hacer un libro que relatase [la] vida [de Rigoberta] procede de una amiga canadiense que lleva a los idios guatemaltecos en el corazón ...” (11). Más tarde, la editora advierte al lector contra su propia ignorancia con respecto a la cultura maya quiché: “si bien poseo una formación de etnóloga, jamás he estudiado la cultura maya-quiché, y no he trabajado nunca sobre el terreno en Guatemala” (16). Con estas advertencias el “saber” de la editora queda relativizado y su autoridad desplazada (“He tenido que adoptar la postura del alumno”, 16), pero al fin y al cabo es ella la que tiene el “poder” para representar escrituralmente a su interlocutora. La legitimación del proceso editorial obedece a la misma lógica que Geertz ha notado en el discurso etnográfico realista: “La idea es que, si la relación entre observador y observado (informe) puede llegar a controlarse, la relación entre autor y texto (firma) se aclarará por sí sola” (*Antropólogo* 19).

Es interesante subrayar que muchos de los críticos del testimonio mediato prefieren destacar la resolución de la tensión existente entre los dos “autores” más que la tensión misma. Geisdorfer Feal comenta, por ejemplo, que por el mero hecho de haber limitado sus intervenciones explícitas a las notas al pie de página Barnett le ha cedido a Montejo el privilegio de “autoridad”. En la opinión de Geisdorfer Feal Burgos consigue el mismo resultado en forma más sutil: sitúa a Rigoberta en el nivel de los maestros de literatura hispanoamericana al yuxtaponer la voz de Rigoberta a las citas de *Popol Vuh* y *Hombres de maíz*.

¿Hay, de hecho, una separación tan evidente entre los dominios del autor y del editor como quiere Geisdorfer Feal? ¿Puede haber, en realidad, como quiere convencernos Barnett, “una supresión del ego del escritor”? ¿O, al contrario, tendrán razón los que perciben en el testimonio mediatizado nada más que un discurso de ventriloquia, donde se oye solamente la voz del editor? ¿Sería acertado considerar al gestor como una encarnación de la idea romántica del escritor, una suerte de **vox populi**, y en el testimonio un discurso que susti-

tuye la expropiación de las culturas no-europeas con la apropiación de las mismas? (Murray 30). ¿O tal vez sería oportuno dejar la tentativa de disolverlo todo en una serie de oposiciones binarias y desarrollar más la posición de González Echevarría expresada al margen de su texto seminal sobre *Biografía de un cimarrón*, donde, mofándose de las temibles simetrías a través de tales (re)invenciones del nombre autorial como Barthelemy y Montenet, el crítico asume una visión dinámica, abierta, de una **autoridad constantemente diferida**.

El hecho de reconocer la tensión moral y la ambigüedad ética inherentes al encuentro entre los dos modos de persuasión y dos autoridades y de descubrir “algo muy complicado y no enteramente claro sobre las cuestiones de sinceridad e insinceridad, genuinidad e hipocresía, honestidad y autodecepción” (Geertz, “Thinking” 155) **no ha destruido la etnografía y no destruirá el testimonio**. Al contrario, el ejemplo de la etnografía interpretativa y confesional parece indicar que una **meditación autocrítica** puede contribuir a un conocimiento más cabal de los mecanismos de la escritura. En otras palabras, es precisamente por la vía de autorreflexión y autocuestionamiento que el testimonio mediatizado puede llegar a ser —sin convertirse nunca en un diálogo socrático— un producto más equilibrado de una dialéctica de la voluntad del entrevistado y de las intenciones del gestor.

BIBLIOGRAFIA

- Barnet, Miguel. “Algunas palabras necesarias”, *Areito* 1.3, 1988, pp. 5-7
 ----- *Biografía de un cimarrón*, Barcelona: Ariel, 1968.
 ----- *Canción de Rachel*, La Habana: Instituto del Libro, 1970.
 ----- “Confesiones personales con palabras no escritas”, Entrevista con Alberto Batista Reyes. *Letras Cubanas* 3, 1987, pp. 131-41.
 ----- “The Documentary Novel”, *Cuban Studies / Estudios Cubanos* 11.1, 1981, pp. 19-32.
 ----- *La fuente viva*. La Habana: Letras Cubanas, 1983. Contiene: “La novela-testimonio: socioliteratura”, pp. 11-42; “Testimonio y comunicación: una vía hacia la identidad”, pp. 43-60; “¿Testimonio falso o realidad?”, pp. 61-73; “A sangre fría: ¿Testimonio o novela sin ficción?”, pp. 74-83; “La fiesta de los tiburones: un testimonio histórico”, pp. 93-6.
 ----- *Gallego*, Madrid: Alfaguara, 1981.
 ----- “Nicolás Guillen: la sabiduría del Taita”, *Unión* 2, 1982, pp. 160-2.
 ----- “La novela-testimonio: socioliteratura”, *Unión* 4, 1969, pp. 99-123.
 ----- “Testimonio y comunicación: una vía hacia la identidad”, *Unión* 4, 1980, pp. 131-43.
 ----- *La vida real*, La Habana: Letras Cubanas, 1986.
 Burgos, Martine. “Un récit en creux”, *Revue des Sciences Humaines* 192, 1983, pp. 73-90.
 Burgos-Debray, Elizabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México: Siglo Veintiuno, 1989.

11.9. Elzbieta Sklodowska
 "Testimonio mediatizado"

5/6

- 6/6
- 11.9. Elzbieta Skłodowska
"Testimonio mediático"
- Certeau, Michel De. *Heterologies: Discourse on the Other*, Trad. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- *The Practice of Everyday Life*. Trad. Steven F. Randall. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Clastres, Pierre. *Investigaciones en antropología política*, Barcelona: Gedisa, 1981.
- Clifford, James. "On Ethnographic Authority". *Representations* 2, 1983, pp. 118-46.
- "Introducción: verdades parciales", Clifford, Marcus. pp.25-60.
- *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography Literature and Art*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1988.
- y George E. Marcus, eds. *Retóricas de la antropología* Trad. José Luis Moreno-Rufz. Madrid: Júcar, 1991.
- Derrida, Jacques. "Signature, Event, Context", en: *Margins of Philosophy*. Trad. Alan Bass. Chicago: Chicago University Press, 1972. pp. 307-30.
- Feal Geisdorfer, Rosemary. "Spanish American Ethnobiography and the Slave Narrative Tradition: *Biografía de un cimarrón* and *Me llamo Rigoberta Menchú*." *Modern Languages Studies* 20.1, 1990, pp. 100-111.
- Geertz, Clifford. *Antropólogo como autor*. Trad. Alberto Cardín. Barcelona: Paidós, 1989.
- "Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought." *American Scholar* 49.2, 1980, pp. 165-79.
- "History and Anthropology." *New Literary History* 21, 1990, pp. 321-35.
- "Thinking as a Moral Act: Ethical Dimensions of Anthropological Fieldwork in the New States". *Antioch Review* 28.2, 1968, pp. 139-58.
- González Echevarría, Roberto. "*Biografía de un cimarrón* and the Novel of the Cuban Revolution". *Novel* 13, 1980, pp. 249-63. También en *The Voice of the Masters: Writing and Authority in Modern Latin American Literature*. Austin: University of Texas Press, 1985, pp. 110-24.
- Lejeune, Philippe. *Je est un autre. L'autobiographie de la littérature aux médias*. Paris: Seuil, 1980.
- Marcus, George E., y Michael M. J. Fischer, eds. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- y Dick Cushman. "Ethnographies as Texts." *Annual Review of Anthropology* 11, 1982, pp. 25-69.
- Sommer, Doris. "Not Just a Personal Story: Women's Testimonies and the Plural Self", *Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography*. Eds. Bella Brodzki y Celeste Schenck. Ithaca: Cornell University Press, 1988, pp. 107-30.
- "Rigoberta's Secrets". Gugelberger y Kearney, pp. 32-50.
- Staples, Lindsay. *Wilderness and Storytelling*, Ottawa: Canadian Center for Folk Culture Studies, 1981.
- Van Maanen, John. *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1988.

DEBATE

ANTONIO MELIS:

Algunas observaciones sobre la ponencia de Antonio. La primera parte me parece muy sugerente: es una página extraordinaria, que uno goza de sólo oír. Me parece sobre todo aceptable porque, en realidad, Garcilaso es una figura dramática y conflictiva. Es evidente que hay en él esa tendencia a la armonía, pero continuamente insidiada por tradiciones violentas que se perciben. Yo creo que tal vez la clave se encuentra en el momento más conflictivo, que es el aspecto lingüístico. Porque si nosotros consideramos la obra desde un punto de vista esquemático, hasta se podría llegar a decir que no puso en tela de juicio ni la conquista, y que la dominación la acepta, la considera como un hecho objetivo. Pero hay algunas estrías que revelan la persistencia de una tentativa armonizadora; y, para mí, las constantes son lingüísticas. Hay una serie de ejemplos casi obsesivos que aparecen continuamente, cuando se trata de aclarar un término empezando por su expresión fonética y gráfica, siempre se repite la noción de que los españoles lo estropean todo, todo lo malogran, todo lo deforman. Yo creo que allí hay un punto de referencia para detectar cómo la resistencia se manifiesta en esa forma conflictiva. Mi segunda observación se refiere a la segunda parte y es la situación ante Riva Agüero, que no es ningún hecho aislado, porque me parece dictar un pensamiento fuerte. Existe el pensamiento débil, pero existe sobre todo el pensamiento fuerte, en especial el de la derecha. Porque es un pensamiento fuerte, a mí se me ocurriría confrontar estas observaciones con las ponencias de la sesión anterior, en que se veía continuamente la contradicción que surgía de la complejidad del problema de género, de nación, etc., y cómo se mezclaba la clase social. La derecha no tiene la culpa; ella es totalmente coherente. Allí se encuentra todo nacionalismo,