

## 4. LECTURAS

---

# Las poéticas etnográficas en los testimonios premiados por Casa de las Américas (1974-1991)<sup>1</sup>

The Ethnographic Poetics in the Testimonies Awarded by Casa de las Américas (1974-1991)

ANNA FORNÉ

Universidad de Gotemburgo  
(Suecia)

anna.forne@sprak.gu.se

Recibido: 08/ 03/ 2018

Aceptado: 29/ 05/ 2018

**Resumen.** Este trabajo examina las poéticas etnográficas en tres testimonios premiados en el concurso literario anual de Casa de las Américas. El análisis aborda los distintos modos en que se tensionan las relaciones entre autor e informante en la creación de una nueva subjetividad revolucionaria, así como las negociaciones entre un repertorio letrado y otro popular en la construcción del imaginario socio-cultural revolucionario. Argumento que los testimonios

---

<sup>1</sup> Este artículo es un resultado del proyecto de investigación *The Politics of Poetics. The Testimonial Genre and the Literary Prize of Casa de las Américas (1970-2011)* financiado por Riksbankens Jubileumsfond ([www.rj.se](http://www.rj.se)).

de eje etnográfico, canonizados por la crítica académica como los relatos de “los sin voz”, forman parte de un discurso cultural homogeneizador puesto en marcha en el marco de la Revolución Cubana, con alcances más allá de la isla. Dos de los tres testimonios analizados, que demuestran grados y formas variables de neutralización del discurso del informante, confirman la hipótesis.

**Palabras clave:** testimonio, Revolución, siglo XX, etnografía, subalterno

**Abstract.** In this paper I analyse the ethnographic poetics in three award-winning testimonies in Casa de las Américas annual literary contest. The analysis approaches the relations between author and informant in the creation of a new revolutionary subjectivity, as well as the negotiations between a literate and a popular repertoire in the construction of the revolutionary socio-cultural imaginary. I argue that the ethnographic testimonies, canonized by academic criticism as the stories of “the voiceless”, are part of a homogenizing cultural discourse launched in the framework of the Cuban Revolution, with a scope far beyond the island. Two of the three testimonies analysed confirm the hypothesis, they demonstrate variable grades and forms of neutralization of the informant’s discourse.

**Key words:** testimony, Revolution, twentieth century, ethnography, subaltern.

## 1. Introducción

En una conversación sostenida sobre la creación del Premio Testimonio de Casa de las Américas, Jorge Fornet sostiene que un factor diferenciador del testimonio en comparación con los géneros literarios convencionales premiados por la Casa era que: “ubicaba el énfasis no en quien escribe (figura aparentemente pasiva, simple vehículo entre el emisor y el receptor), sino en quien *da testimonio*. Y eso no era poco” (2015: 202). Las obras testimoniales premiadas por Casa de las Américas a partir de 1970 hasta la fecha atestiguan que tal es el caso; transmiten una diversidad de voces populares y marginales de todo el continente. Esta dimensión subalterna del testimonio asimismo fue central cuando, durante las décadas de los 80 y los 90, la crítica académica definió los límites y alcances del

género<sup>2</sup>. Al mismo tiempo que la serie testimonial es un canal de comunicación de diferentes grupos subalternos, es innegable la presencia fuerte de un autor-investigador, cuyo nombre y apellidos se hallan en la portada del libro y quien además es el receptor del premio literario de Casa de las Américas<sup>3</sup>. En gran parte de los testimonios latinoamericanos en circulación, se produce una tensión entre una figura de autor –intelectual e investigador, moderno y cosmopolita, mayoritariamente blanco y masculino– y otra figura periférica, correspondiente a las voces del pueblo<sup>4</sup>.

El género testimonial se institucionalizó en 1970 por medio del Premio Testimonio de Casa de las Américas como la forma narrativa propia de la Revolución, y así llegó a ser un artefacto ideológico central empleado en la construcción simbólica de la nueva ciudadanía descolonizada y modernizada, imaginada y proyectada por la Revolución, con alcances mucho más allá de Cuba. En este sentido el género testimonial en su formato avalado por Casa de las Américas interviene en la construcción de la figura del hombre nuevo creada por la Revolución.

En este trabajo me interesa abordar los distintos modos en que se tensionan las relaciones entre autor e informante en la creación de una nueva subjetividad revolucionaria, así como las negociaciones entre un repertorio letrado y otro popular en la construcción del imaginario socio-cultural de la Revolución, moduladas en los

---

<sup>2</sup> Véase por ejemplo Hugo Achugar (1992, 1989<sup>a</sup>, 1989<sup>b</sup>), John Beverley (1992, 1991, 1989), René Jara y Hernán Vidal (1986) y Elzbieta Sklodowska (1996, 1992).

<sup>3</sup> La apropiación del relato del testigo en la serie testimonial plantea problemas en torno a la autoría y los derechos de autor, que en el caso de Rigoberta Menchú y Elizabeth Burgos se agudizaron cuando Menchú se convirtió en una figura política de renombre internacional. Véase por ejemplo Manso (1999) y Brittin y Dworkin (1993). Por motivos de espacio, el presente artículo no aborda este tema más bien extraliterario, sino que se concentra en las tensiones intraliterarias entre autor e informante y sus conexiones con la construcción de una nueva subjetividad revolucionaria.

<sup>4</sup> También hay una importante corriente testimonial latinoamericana que no se edifica sobre esta tensión. Estos textos forman parte de lo que Rossana Nofal ha definido como *testimonios letrados*, en los cuales el sujeto de enunciación no precisa de un intermediario (2002: 13). Estos testimonios letrados son los que dominan el campo cultural a partir del nuevo milenio cuando se produce un nuevo auge testimonial. Como efecto de la ola memorialística del presente, los testimonios sobre las dictaduras latinoamericanas de las décadas del 70 y el 80 contribuyeron a reformular el panorama de la literatura testimonial en América Latina.

relatos testimoniales analizados. Argumentaré que los primeros testimonios etnográficos, canonizados por la crítica académica como los relatos de “los sin voz”, forman parte de un discurso cultural homogeneizador puesto en marcha en el marco de la Revolución Cubana, en la intersección del pensamiento decolonial y el socialismo internacional. Esta tendencia homogeneizadora parece atenuarse en la década de los 90, un cambio que se puede asociar con la concientización subalterna que entonces se dio en el campo cultural a nivel internacional, así como con los debates sostenidos en relación al Quinto Centenario.

Dado el prestigio y la función legitimadora en el campo cultural latinoamericano de Casa de las Américas, para discutir el problema planteado desarrollaré una lectura de tres textos ganadores del importante premio literario de la institución en la categoría testimonio: *Huillca* de Hugo Neira (1974), *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* de Elizabeth Burgos (1983)<sup>5</sup> y finalmente, *Wadubari* (1991) de Marcos Pellegrini. La selección de estos tres textos de la totalidad de 24 ganadores en la categoría testimonio entre 1970-2017 se hizo tomando en consideración que temporalmente cubren tres décadas y que además son los únicos ganadores del premio que desarrollan explícitamente el eje etnográfico del género. En ese sentido, son de interés particular para abordar las tensiones y negociaciones discursivas entre el autor-investigador y el informante-subalterno –las poéticas etnográficas– desde los albores de la institucionalización del género en Cuba en los años setenta hasta los tiempos de su canonización global como el género de “los sin voz” en los años 80 y 90<sup>6</sup>.

La institucionalización del género testimonial por medio del premio Casa de las Américas supone la fijación de una serie de criterios, normas y valores en el campo cultural latinoamericano porque, como señala James E. English a partir de Pierre Bourdieu, los premios culturales constituyen una imposición externa de

---

<sup>5</sup> En este trabajo cito la edición de Siglo XXI de 1985.

<sup>6</sup> Cabe señalar que el premio literario Casa de las Américas es continental y entre los testimonios ganadores no figura ninguno de tema étnico-cultural elaborado en Cuba. Se podría conjeturar que el tema ya estaba saturado con los trabajos de Miguel Barnet, y además la idea de una nación unida sin diferencias hacía superfluo tal abordaje de la actualidad socio-política y cultural de la isla. Por otra parte, entre los ganadores dominan los cubanos, pero los testimonios cubanos premiados tratan temas de la lucha revolucionaria.

valores y valorizaciones. No obstante, el prestigio o valor de un premio no se deduce únicamente de la suma de dinero otorgada al ganador ya que la mayor parte de los premios culturales contemporáneos participan de una lógica ambigua que según English concede valor estético autónomo al mismo tiempo que inserta este valor simbólico en un sistema económico de producción e intercambio (English 2005: 7). Al abordar la institucionalización del género testimonial es central tomar en cuenta las diferentes formas posibles de producir y conferir valor en el campo cultural porque si bien el Premio Casa de las Américas conlleva dotación económica, sobre todo encarna prestigio literario y cultural. Al instaurar el premio testimonio, la institución cubana por tanto hace uso de su prestigio cultural e intelectual con el fin de promover y habilitar a escala internacional una nueva forma narrativa fuertemente politizada. Esta resonancia a nivel internacional, Casa de las Américas la había alcanzado en una sola década en base a sus actividades culturales protagonizadas por figuras intelectuales no solo de América Latina sino también de Europa y África. En su estudio del imaginario institucional de la Revolución cubana, construido a través de la producción editorial de la revista *Casa de las Américas*, Juan Carlos Quintero Heredia señala que se trata de “una empresa editorial monumental” (2002: 26), sostenida materialmente por el gobierno revolucionario, pero principalmente consumada gracias a la participación de los intelectuales más destacados del momento. Al respecto señala Hugo Achugar la trascendencia de Casa de las Américas en el entramado cultural latinoamericano de la época, acentuando en particular su poder de legitimación de formas narrativas inéditas (1989<sup>a</sup>: 161).

## **2. “Repensar desde el otro lado”: colonialismo, raza y nación en el marco de la Revolución cubana**

Una de las voces más influyentes en el debate decolonial sostenido entre los intelectuales cubanos revolucionarios es Roberto Fernández Retamar, quien en “Calibán” argumenta que el intento de incorporar América Latina al “mundo libre” es la versión capitalista contemporánea de la empresa imperial de civilizar del siglo XIX, que a su vez se basaba en las intenciones de colonización de los conquistadores. En todos los aspectos, escribe Fernández Retamar, América Latina siempre figura como un obstáculo que hay que superar para que se inocule la verdadera cultura, o

sea, la moderna y civilizada. Es en oposición a estas fuerzas imperialistas y colonizadoras que, según Fernández Retamar como portavoz de la Revolución, se crea una auténtica cultura latinoamericana, que da voz a los mestizos, a la clase obrera explotada y a los campesinos sin tierra (1979: 75-76). Al decir de Retamar, los intelectuales revolucionarios en América Latina tienen dos opciones: tomar el papel del intelectual protagonizado por Ariel, como sirviente sumiso al servicio de las clases explotadoras, o bien luchar por la verdadera libertad como Calibán, identificándose con el pueblo. Advierte Fernández Retamar que: “Asumir nuestra condición de Calibán implica repensar nuestra historia desde el *otro* lado, desde el *otro* protagonista...” (1979: 37)<sup>7</sup>.

Sostengo que gran parte de los relatos testimoniales, así como la crítica testimonial, reproducen los esquemas de la complicidad histórica entre la antropología y los “diseños globales” (Mignolo, 2000) de las potencias coloniales. Esto sucede a pesar de la expresada *liaison* entre el pensamiento decolonial desarrollado en los años cincuenta para adelante y el socialismo internacional al que se suscribió la Revolución cubana, que se consideraba la culminación de la lucha anti-colonial iniciada con las guerras de independencia. Según Ariana Hernandez-Reguant, la nueva posición mundial de Cuba como el “campeón del Tercer Mundo y un aliado socialista” requería una representación del país como una nación homogénea (2005: 284). Sostiene Hernandez-Reguant que para realizar este ideario nacional se formó un discurso revolucionario de identificación entre nación y revolución que cancelaba todo tipo de diferencias internas. Por medio de la formación ideológica, posibles factores diferenciadores como raza, género, sexualidad o generación se neutralizaban, a efectos de crear un imaginario revolucionario de unidad nacional (2005: 284, 288-289)<sup>8</sup>. En este entramado, la cultura popular se concebía en términos etnográficos como manifestaciones folclóricas que enriquecían a la nación, y que requerían un acercamiento científico. Al decir de Hernandez-Reguant: “Esta era la

---

<sup>7</sup> Sobre el papel del intelectual y el “hombre nuevo” de la Revolución véase por ejemplo Ana Serra (2007).

<sup>8</sup> La revista *Casa de las Américas* recogía estos debates, posicionando a Cuba “en la intersección del recién independizado Tercer Mundo y el socialismo internacional, y por tanto en la intersección entre el pensamiento subalterno embrionario y el Marxismo” (Hernandez-Reguant, 2005: 285-286). *Mi traducción*.

cultura constitutiva de la nación mestiza que reclamaba la Revolución para legitimar aún más su posición frente a Tercer Mundo (todavía) racializado” (2005: 285)<sup>9</sup>. Así, los musicólogos, los etnógrafos y los folcloristas se convirtieron en los “guardianes de la pureza de la nación” (Hernandez-Reguant, 2005: 293) al ejercer como evaluadores de la autenticidad y del carácter revolucionario de las expresiones culturales populares. Según Hernandez-Reguant, en el discurso oficial cubano –reflejado en “Calibán” de Fernández-Retamar– el mestizaje invocado por Martí en *Nuestra América* llega a reducirse a una identidad nacional sintética y homogénea que legitima a los intelectuales revolucionarios –en su mayoría hombres blancos de la clase media urbana– hablar en nombre de los oprimidos (2005: 288), y observa que es en esta línea que se inscriben los trabajos seminales de Miguel Barnet. Hernandez-Reguant argumenta desde el campo de la antropología que el designio de ponerse en el lugar de los otros y, en palabras de Che Guevara bajar al pueblo”<sup>10</sup>, presupone una distancia entre los intelectuales y los “otros” que hay que sortear a efectos de crear homogeneidad y continúa: “una vez niveladas las contradicciones de clase, los elementos culturales solo enriquecerían la síntesis nacional en curso” (2005: 290)<sup>11</sup>. Así la teoría de transculturación de Fernando Ortiz (1963 [1940]), complementada con la perspectiva materialista ofrecida en *Las Américas y la civilización* de Darcy Ribeiro (1977 [1969]), se oficializó porque permitía conciliar clase y cultura como constitutivas de la raza, y por lo tanto neutralizarlas (Hernandez-Reguant, 2005: 291). Según Hernandez-Reguant, el rol asignado a los etnógrafos y musicólogos de la Revolución fue el de autenticar las voces populares por medio de la investigación científica y también hacer de mediadores para que el folklore llegara filtrado al público urbano y educado. De este modo se construyó la legitimidad del

---

<sup>9</sup> Mi traducción de: “This was the culture that was constitutive of the mestizo nation that the Revolution claimed in order to further legitimize its standing vis-à-vis a (still) racialized Third World”.

<sup>10</sup> En las últimas páginas de *Calibán*, Fernández-Retamar cita el discurso que pronunció Che Guevara al ser profesor honoris causa en la Universidad de Las Villas el 28 de diciembre de 1959 y en el que toma su propia vida como ejemplo para interpelar a los profesores a: “pintarse de negro, de mulato, de obrero, de campesino; hay que bajar al pueblo, hay que vibrar con el pueblo, es decir, las necesidades todas de Cuba entera” (Fernández Retamar, 1979: 92).

<sup>11</sup> Mi traducción de: “[O]nce class contradictions were leveled, cultural elements would only enrich the ongoing national synthesis”.

intelectual-científico de hablar por el otro subalterno y los trabajos de Fernando Ortiz fueron el modelo a seguir, lo cual significaba presentar las descripciones etnográficas como si fueran traducciones hechas para un público general (Hernández-Reguant, 2005: 297). Al respecto, Edna M. Rodríguez-Mangual señala que, en Cuba, en el campo de las ciencias sociales, siempre se ha percibido a los afro-cubanos como los “otros” en relación al orden socio-simbólico de la identidad cultural y nacional cubana, concebida como blanca y criolla. Actualizando la pregunta de cómo contar la historia del “otro” sin incorporarlo en el propio marco conceptual y referencial, Rodríguez-Mangual señala que “las complejidades étnico-culturales de Cuba *no* se han manifestado en las escrituras retóricas de muchos intelectuales que presumen tener una visión objetiva de la cultura en Cuba” (2004: 4)<sup>12</sup>.

Las ideas en torno a la idiosincrasia nacional –la *cubanía*– se originan ya a principios de siglo XX cuando Cuba recién se independiza. Según argumenta Emily A. Maguire en *Racial Experiments in Cuban Literature and Ethnography*, al combinar los discursos etnográficos con los literarios, los escritores “artistas-etnógrafos” cubanos de la primera mitad del siglo XX lograron forjar un espacio único en el cual imaginar la nación. Señala Maguire que la particularidad de esta serie narrativa que denomina “literatura etnográfica” (2011: 22) es que: “al mismo tiempo que explota la cultura negra de la isla, la neutraliza para identificar a Cuba como una nación moderna, donde lo moderno se entiende como industrial, urbano, “civilizado” –como se manifiesta a través de las artes– y blanco (europeo)” (2011: 6)<sup>13</sup>. A partir de 1959 las intersecciones entre la literatura y la etnografía seguían vitales en Cuba pero se daban combinaciones nuevas que se ajustaban a la retórica revolucionaria para así inscribirse en la narrativa maestra de la Revolución cubana, que consideraba el racismo un mal del pasado (Maguire, 2011: 28). La literatura etnográfica, por lo tanto, jugaba un rol importante en la construcción del imaginario nacional revolucionario (Maguire, 2011: 172), y es en esta coyuntura que se inscribe la institucionalización del género testimonial por medio del premio Casa de las Américas.

---

<sup>12</sup> Mi traducción de: “[T]he ethnic-cultural complexities of Cuba have not been manifested in the rhetorical writings of many intellectuals presuming to take an objective view of culture in Cuba”.

<sup>13</sup> Mi traducción de: “[H]arness and at the same time neutralize cultural blackness on the island in order to identify Cuba as a modern nation, where modern is understood to mean industrial, urban, “civilized” –as manifested through the arts– and white (European)”



### 3. Las tonalidades etnográficas del género testimonial

En los años sesenta fue Miguel Barnet, discípulo de Fernando Ortiz, quien imaginó y propagó el género testimonio como una socio-literatura en la que el autor y sociólogo obra con discreción, suprimiendo su ego de la obra. En palabras de Barnet, el autor-investigador tiene que: “Despojarse de su individualidad, sí, pero para asumir la de su informante, la de la colectividad que éste representa” (1986: 288). Barnet enfatiza que es esta despersonalización que acerca el arte testimonial a la ciencia y continúa: “Esa dificultad de describir lo objetivo es uno de los mayores obstáculos de la novela-testimonio. Porque lo otro, lo subjetivo, se infiere del mismo hecho histórico” (1986: 291). La neutralización de diferencias mencionada por Hernandez-Reguant y Maguire con respecto al oficio de los etnógrafos de la revolución aquí por lo tanto se plasma por medio un proceso de objetivación. En primer lugar, se cancela la subjetividad del investigador y, segundo, se produce una disolución de la voz personal del informante que se transforma en portavoz colectivo. En cuanto al lenguaje, Barnet destaca que lo más importante es respetar la autenticidad del protagonista y destaca que el lenguaje de la novela-testimonio transmite la lengua hablada. No obstante, en su descripción de la forma de trabajo con la lengua al escribir *Canción de Rachel* (1969) y *Biografía de un cimarrón* (1968), resalta el afán de adaptar el lenguaje, estilizándolo, y en este sentido es posible hablar de una traducción hecha para el público urbano: “El problema es saber elevar estas formas, estas estructuras, a otras formas, a otras estructuras, las cultas” (1986: 293), sostiene Barnet. Aparte del trabajo estilístico y lingüístico, en su definición de la novela-testimonio Barnet dedica mucha atención a las formas y métodos de trabajo, así como a las dinámicas entre el sujeto y el objeto. Hace hincapié en la necesidad de lazos solidarios entre investigador e informante, eso para que “se logre una profunda identidad” (1986: 296). Según Barnet, se produce un desprendimiento, un desdoblamiento y una despersonalización cuando el investigador se mete de pleno y vive la vida del otro: “uno es el otro ya” (1986: 297) aclara. En ese sentido, en la obra teórica y literaria de Barnet se despliega una contradicción entre, por un lado, el estilo narrativo que se diseña según los repertorios y códigos narrativos cultos del etnógrafo-periodista y, por otro, el método que requiere una plena identificación entre investigador e informante.

La etnografía es el discurso científico empleado para legitimar cierta representa-

ción de la cultura, y la unidireccionalidad de la mirada proyecta una forma de violencia epistémica, primero por adaptar el lenguaje del informante al estilo del autor y segundo porque la historia contada se adecua a los sistemas y repertorios ideológicos del poder, invisibilizando o cosificando al otro. En ese aspecto, la traducción cultural es una suerte de reducción: “La violencia se relaciona con la enmienda, la edición, el borrón y hasta el anulamiento tanto de los sistemas de simbolización, subjetivación y representación que el otro tiene de sí mismo, como de las formas concretas de representación y registro, memoria de su experiencia” (Belausteguigoitia, 2001: 236-37). Tal como advierte Donna Haraway, si bien en otro contexto, los sin voz invariablemente van a precisar de un ventrílocuo y la representación siempre va a ser la realización del sueño del representante, también cuando proclama ser objetivo (2004: 88). Es en esta línea que Silvia Rivera Cusicanqui advierte la usurpación y travestismo de las élites, así como la cosificación de la noción de lo indígena. Rivera Cusicanqui habla de élites ventrílocuas resaltando: “las continuidades más tenaces de las tecnologías de poder” (2016: 53) empleadas por las élites urbanas y mestizas para hablar del otro. A este respecto, las poéticas etnográficas del testimonio se inscriben en un panorama más amplio de tensiones entre lo local y lo global, que excede (y se inscribe) en un campo cultural más allá de Cuba. Al mismo tiempo que el autor-investigador del testimonio etnográfico recupera saberes marginalizados e invisibilizados, reproduce los diseños globales de la colonialidad moderna.

A continuación, abordaré la conformación narrativa de tres testimonios ganadores del Premio Casa de las Américas con el fin de examinar las tensiones y negociaciones discursivas entre la voz del testimoniante y la del autor-investigador letrado, o sea, las poéticas etnográficas.

#### 4. El intelectual y el otro en *Me llamo Rigoberta Menchú, Huilca y Wadubari*

El testimonio ganador del Premio Casa de las Américas con mayor proyección sociopolítica y cultural, más allá de Cuba y de América Latina, es indudablemente *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* de Elizabeth Burgos y Rigoberta Menchú, obra ganadora en 1983. No solo la testimoniante llegó a ser una figura

política a nivel internacional, condecorada con el premio Nobel de la Paz en 1992, sino que en el ámbito académico internacional el testimonio de Rigoberta Menchú ha sido objeto de incontables interpretaciones y además suscitó una polémica epistemológica masiva cuando el antropólogo David Stoll en 1999 cuestionó la veracidad de algunos de los hechos narrados por Menchú, señalado una discrepancia entre el relato de Menchú y los testimonios que Stoll mismo había reunido en su trabajo de campo en Guatemala<sup>14</sup>. En esta ocasión, el pronunciamiento del jurado de la Casa fue más bien escueto, y su reconocimiento de la veracidad y fuerza denunciadora del relato al lado de su “intensidad, candidez y valor” (“Actas del Premio Casa de las Américas”, 1983)<sup>15</sup> no anticipaba las controversias que la publicación de *Me llamo Rigoberta Menchú* iba a provocar.

Al igual que una gran parte de los testimonios convencionales, el de Burgos/Menchú consta de varios paratextos instructivos y explicativos que anticipan y condicionan las posibilidades y modos de lectura. En *Me llamo Rigoberta Menchú*, los procesos de trabajo y las intenciones de la autora se explicitan en dos apartados iniciales firmados por Burgos, primero una breve introducción y luego un prólogo más extenso que en principio desarrolla las afirmaciones presentadas en aquélla. Ya en el primer párrafo del libro Elizabeth Burgos advierte que las incorrecciones gramaticales del texto escrito se deben a que Menchú recién aprendió el español y que en el trabajo de edición decidió “respetar la ingenuidad con la que se expresa todo el que acaba de aprender un idioma que no es el suyo” (1985: 7). Asimismo, llega a explicar que las muchas y largas descripciones detalladas de las formas de vida y tradiciones del pueblo quiché que conforman gran parte del testimonio las dejó a pesar de haber sido recomendada eliminarlas. Esta decisión, explica Burgos, la tomó porque excluirlas significaba una traición a Rigoberta. Advierte Burgos que su posición privilegiada, en calidad de antropóloga blanca, la compromete a “denunciar el colonialismo interno” más allá de las “definiciones reduccionistas de clase” (1985: 8), a favor de una perspectiva étnico-cultural que contribuye a “la emergencia del hombre americano autóctono” (1985: 8). En el subsiguiente prólogo, Burgos desarrolla sus justificaciones explicando que al transcribir los testimonios

---

<sup>14</sup> Para un resumen e interpretación de la polémica véase Craft (2000) y Arias (2001).

<sup>15</sup> Estos documentos pertenecen al Archivo de Casa de las Américas.

grabados con Rigoberta Menchú en París en 1982 tomó la decisión de eliminar del texto las preguntas para que de la entrevista quedara solo la voz de Menchú, como si fuera un monólogo y así ella misma, la antropóloga, se convirtiera en lo que en realidad era: un oyente y receptor: “Situarme en el lugar que me correspondía: primero escuchando y dejando hablar a Rigoberta, y luego convirtiéndome en una especie de doble suyo, en el instrumento que operaría el paso de lo oral a lo escrito” (1985: 18).

Sin embargo, a pesar de esta voluntad explícita de auto-anulación y consideración por la oralidad de la voz original, las intervenciones de Burgos en el texto y la relación intrincada entre la intelectual-investigadora y el sujeto testimonial ha sido objeto de innumerables críticas. Entre otros, Mary Louise Pratt señaló la relevancia de un análisis de las complejas relaciones entre el intelectual y el otro que se dan en el género testimonial, destacando el paternalismo y sentimentalismo “exasperante y ofensivo” (1996: 65)<sup>16</sup> de las páginas introductorias firmadas por Burgos. Según Pratt, en el prólogo Burgos reproduce las mismas actitudes de superioridad racial y de clase a las que el testimonio de Menchú se opone. En efecto, a pesar de exponer su conciencia intelectual en torno al colonialismo interno, dominan las tonalidades condescendientes en el prólogo de Burgos. A nivel retórico, Burgos repite el tópico de la falsa modestia –“He tenido que adoptar la postura del alumno” (1985: 16)– al lado de una ostentación de su erudición conceptual antropológica en torno a la aculturación, acompañada por una descripción directamente subalternizadora de su interlocutora como objeto de estudio: “Yo diría que Rigoberta es un producto de aculturación logrado” (1985, 15). En este sentido, los paratextos firmados por Burgos ilustran de manera ejemplar la dificultad de obviar las tecnologías de poder, pese a las mejores intenciones.

A pesar de la gestión testimonial subalternizadora de Burgos, se ha argüido que el testimonio de Menchú genera agencia política porque explícitamente resguarda historias sobre la cultura propia. Según Doris Sommer, los silencios de Menchú constituyen una estrategia textual porque producen distancia, lo que para Sommer obliga al receptor a reconocer las diferencias culturales (1991: 36). El testimonio de

---

<sup>16</sup> *Mi traducción.*

Menchú efectivamente cierra con un gesto performático cuando la testimoniante expone que: “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” (1985: 271). Sin embargo, este gesto distanciador también podría entenderse como una práctica imitatoria que remeda las estrategias discursivas propias de la antropología, así como de la novela indigenista, que se caracterizan por la distancia que el letrado mantiene para con el mundo narrado, si bien aquí la diferencia se establece a la inversa, desde el referente frente al mundo receptor. Así, la fuerza performática del testimonio de Menchú reside en que oblicuamente pone en funcionamiento la mirada dislocadora que transforma al observador en observado, desestabilizando su posición hegemónica inicial<sup>17</sup>.

De la misma manera que el canónico testimonio de Rigoberta Menchú fue objeto de una reelaboración por parte de Elizabeth Burgos, por recomendación del Jurado de 1974 el testimonio oral de Saturnino Huillca pasa por una labor editorial de traducción tanto lingüística como cultural antes de ser publicado por la Casa. Señala el jurado en un anexo a las actas que una revisión gramatical, estilística y una traducción cultural son necesarias previamente a la publicación (“Actas del Premio Casa de las Américas”, 1974). Esta adaptación del discurso original de Huillca se inscribe dentro de la voluntad revolucionaria de “bajar al pueblo” e integrar a “los de abajo” en la cultura escrita, al mismo tiempo que el público cosmopolita se concientizara sobre las condiciones de vida y la lucha del pueblo. En este testimonio Saturnino Huillca, dirigente sindical campesino peruano de origen quechua, narra sobre sus actividades políticas y la explotación, maltrato y persecución que sufre a lo largo de su vida.

Las lecturas que se han hecho de este testimonio en particular señalan la neutralización de la diferencia cultural llevada a cabo por el autor, Hugo Neira. En su lectura de la obra, Gustavo V. García sostiene que: “En esta obra la identidad cultural y racial del testigo está supeditada al movimiento sindical peruano que prioriza la lucha de clases como instrumento de liberación nacional” (2003: 141). Según García,

---

<sup>17</sup> La desarticulación del discurso unilateral y neutralizador del intelectual asimismo se pone en funcionamiento en los extensos capítulos dedicados al pueblo quiché. Por cuestiones de espacio, no se puede ofrecer un análisis más detallado aquí.

el problema mayor del testimonio de Huillca es la falta de información paratextual acerca del trabajo editorial llevado a cabo por Neira y, sobre todo, los procesos de traducción realizados considerando que Huillca solamente habla el quechua. Para García es notoria: “la ausencia de una presentación y construcción de la alteridad indígena” (2003: 142), que según él desaparece a favor de una adecuación de la voz de Huillca al ideario de la izquierda tradicional del momento.

Esta contención y reducción de la otredad del sujeto emisor y su referente, convirtiéndolo en un igual en términos políticos por lo general produce rechazo por parte de los críticos<sup>18</sup>. En su análisis extenso García, que principalmente basa su lectura en datos socio-históricos, llega a la conclusión de que: “*Huillca* es un texto testimonial donde el letrado manipula y “asume” la identidad del sujeto subalterno. Esta ‘crisis de representación’ lo acerca más a la literatura indigenista que al *testimonio* en sí” (2003: 153). María Teresa Grillo Arbulú (2013: 211), por otra parte, también advierte las afinidades políticas entre Neira y Huillca, pero sostiene que la voz del editor no llega a sustituir del todo a la del testimoniante, sino que observa que estas más bien se confunden y plantea que, además, son evidentes las marcas textuales que delatan las intervenciones de Neira. Indica Grillo Arbulú que Huillca explícitamente expresa la necesidad de la mediación del otro urbano e intelectual, debido a su analfabetismo y su desconocimiento del español, y advierte que esta misma condición de dependencia hace que la auto-representación de Huillca se configure como una imagen especular, reproduciendo la mirada del criollo, blanco y urbano: “[Huillca] se representa en su relato, desde la mirada de los sujetos urbanos, como casi un animal. La mirada del Otro urbano, que podríamos calificar de “racial” y la dificultad lingüística convergen, retroalimentándose” (2013: 225).

Argumenté en otro lugar (Forné 2015) que los escasos análisis existentes de

---

<sup>18</sup> En Perú esta neutralización se produjo durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968-1975), del cual Hugo Neira fue funcionario. Al promulgar la Ley de Reforma Agraria Velasco se pronuncia de la siguiente manera: “Por eso, por responder al clamor de justicia y al derecho de los más necesitados, es que la Ley de Reforma Agraria ha dado su respaldo a esa gran masa de campesinos que forman las comunidades indígenas que, a partir de hoy –abandonando un calificativo de resabios racistas y de prejuicio inaceptable– se llamarán Comunidades Campesinas” (1969).

*Huillca* se han realizado con un horizonte de lecturas anclado en el repertorio convencional de la literatura indigenista, y por eso conciben como incomprensible, e incluso inadmisibile, el acercamiento ideológico y discursivo entre el informante y el autor. En las teorizaciones clásicas en torno a la literatura indigenista, la distancia mantenida por el narrador hacia el mundo narrado y el idioma de los personajes es una constante. Observó José María Mariátegui (1979 [1928]) que hasta que no cambien las condiciones en el Perú no habrá literatura indígena, cultivada por los sujetos mismos, sino solamente literatura indígena producida por los mestizos. Así, la literatura indigenista se organiza en torno a este abismo entre las dos realidades socio-culturales del Perú, teorizadas por Antonio Cornejo Polar ([1994] 2011) como heterogéneas. En consecuencia, *Huillca* es un testimonio político más que etnográfico porque sustituye la exotización del referente autóctono –estrategia basada en la dislocación, compartida por la novela indigenista y el discurso etnográfico hegemónico– por una épica militante socialista, articulada con el cambio de nomenclatura que convierte el indígena en campesino, y en un igual en términos políticos, pero al mismo tiempo despojándolo de su identidad étnico-cultural. Es decir, en *Huillca* la separación característica que se establece en la literatura indigenista entre referente y narrador se sutura, pero solo para producir un discurso subalternizador que repite la violencia de la alfabetización, apropiándose de la palabra de Huillca con el fin de acomodar su voz al discurso homogeneizador concertado para la construcción simbólica de la nueva ciudadanía descolonizada y modernizada, imaginada y proyectada por la Revolución<sup>19</sup>. En este sentido, a pesar de dar la palabra al sujeto subalterno, en *Huillca*, al igual que en muchos otros testimonios letrados, no se produce la des-subalternización intencionada.

El testimonio de los yanomamis transmitido en *Wadubari* de Marcos A. Pellegrini, ganador del premio testimonio Casa de las Américas en 1991, es distinto e innovador

---

<sup>19</sup> El segundo capítulo de *Escribir en el aire*, justamente se titula “Las suturas homogeneizadoras: Los discursos de la armonía imposible”. Allí, Cornejo Polar, observa que existe “un orden conceptual que tiene sus propias razones para tratar de instalar armonía entre lo dispar, divergente y hasta enconadamente belicoso” (2011: 75) y organiza una genealogía que va desde la colonia hasta el siglo XX. Entre otras cosas, Cornejo Polar explora la importancia de la alfabetización y la escritura –las políticas del idioma– en relación a la oralidad como artificio en los discursos homogeneizadores del siglo XX, observaciones que serían interesantes extender y profundizar en relación al testimonio etnográfico.

porque en este texto las tendencias homogeneizadoras y subalternizadoras detectadas en *Huillca* y *Me llamo Rigoberta Menchú* se desarticulan a favor de un juego de espejos en el que autor se convierte en interlocutor e igual, con lo cual se reconfigura la relación entre el intelectual y el otro.

Acatando las exigencias formales del género testimonial, *Wadubari* comienza con una suerte de prólogo en dos partes, formado primero por una “Presentación” hecha por el autor cuyo nombre figura en la portada de la edición del libro, y luego unas “Notas explicativas o lo que se dice en las entrelíneas”, firmadas por el Ing. Agrónomo Divaldo Rezende. Después de estos dos paratextos viene el prólogo propiamente dicho que no está firmado, pero en el cual los informantes mismos toman la palabra explicando el trabajo realizado por Pellegrini entre ellos. Finalmente, como anexo el libro contiene un “Glosario de términos raros” y dos mapas de la región del Brasil donde el relato tiene lugar –*Urhiri*– que en yanomami significa mundo, tierra, floresta–, es decir, el estado de Roraima. Aparte de estos paratextos explicativos, el testimonio está acompañado de una serie de notas a pie de página. Esta serie de textos laterales, que enmarcan la narración testimonial, sirven para exhibir la finalidad documental y desatan la performatividad del testimonio, cuya dimensión política tiene dos fines pragmáticos concretos: dar voz al otro y concientizar al pueblo. En este caso, la denuncia descubre la deforestación del área en cuestión, la resultante destrucción del ecosistema y el genocidio de los yanomamis y sus formas de vida ancestrales, en armonía con la naturaleza. De la presentación que el médico-antropólogo y autor –Pellegrini– hace de su trabajo con los yanomamis se sabe que tiene: “Quince horas de conversación con el aparato” y que en la transcripción posterior: “Los textos iban siendo cortados, añadidos, retocados o eliminados, en un intento de sublimar la estupidez humana” (1991: 7). Advierte el autor que conscientemente rehúye lo que él llama “las lenguas del crimen”, que identifica con el lenguaje académico, el antropológico, el político, el místico, el jurídico, el eclesiástico, el histórico y el periodístico. ¿Cuál es entonces el lenguaje que emerge del testimonio de Pellegrini y qué significa cuando declara que: “Esta es una versión más: la mía” (1991: 8)?

Desde las primeras páginas de *Wadubari* se crea una tensión entre la apuesta documental y la personal, al lado de las negociaciones entre la voz del investigador y las de los sujetos informantes. En *Wadubari*, se fragmenta la enunciación hegemó-



nica y universalizadora cuando las perspectivas se invierten y el testimoniante toma la palabra para describir y explicar lo que ve y piensa el hombre blanco –el *nab*–: “*Un nab*” así vio y pensó cuando estaba en el *Tisipora-ú* hace tres inundaciones pasadas” (1991: 17). Este descentramiento del *locus* de enunciación hegemónico se complementa, tal como revela la cita, con una cosmovisión no occidental. Este trastorno de las posiciones convencionales, acentuado por la proliferación de vocablos yanomani, traducidos solo al final del libro en el glosario anexo, conlleva que el destinatario premeditado del testimonio canónico –el ciudadano descolonizado, concientizado y moderno– se desdibuja a favor de un receptor múltiple que incluye hasta: “los que conocen pocos dibujos-palabras” (1991: 18), es decir, los informantes mismos. En este sentido, en el testimonio transmitido por Pellegrini, los “sin voz” no solo asumen la palabra, sino que sobre todo la dirigen a sus prójimos contándoles sobre la llegada del hombre blanco: “Los que llegan del cielo eran *nab*” *b*”. Los que vivían y hacían sus casas en la *urhiri* eran gente: Yanomami. Unos pensaban que otros eran espíritus y otros pensaban que unos eran bichos” (1991: 24).

En este testimonio, los comentarios, las afirmaciones o retractaciones no pertenecen al intelectual-autor cuyo nombre y apellido decoran la tapa del libro impreso, sino que pertenecen a los informantes mismos que supervisan y dirigen el acto de representación. Este descentramiento de las posiciones hegemónicas de sujetos y culturas llevado a cabo en *Wadubari* anticipa una tendencia contemporánea en la cultura y estética brasileñas que según Florencia Garramuño refleja las nuevas subjetividades indígenas que en la actualidad emergen cuando se renegocian las relaciones de otredad. Señala Garramuño que durante las últimas décadas se ha transformado la relación entre antropólogos y pueblos indígenas que hoy en día son aliados políticos, lo cual da lugar a nuevas formas estéticas de índole colaborativo y auto-etnográfico (2017: 194). En *Wadubari*, la voz autóctona se salva de la exotización y objetivización habitual de los testimonios etnográficos porque no es plenamente usurpada dentro de un registro literario ajeno. En este sentido, en *Wadubari* se produce la enunciación fracturada y dialógica propia de la diferencia colonial. En palabras de Laymert Garcia dos Santos (1997: 13) este relato combina felizmente la revelación hablada y la repetición escrita, lo que produce una oralidad extraña, expresada en un espacio-tiempo mágico. Destaca Dos Santos que en esta obra la

syntaxis es del portugués<sup>20</sup>, pero la lógica y la dinámica son otras, y en ese sentido la traducción cultural llega a ser multidireccional. En *Wadubari*, advierte Dos Santos, emerge un registro único, perturbador y paradójico que logra transmitir el habla de un yanomami a pesar de que desconoce nuestra lengua, y nosotros somos capaces de escucharlo y comprenderlo a pesar de desconocer su lengua (1997: 9).

## 5. Conclusiones

En este trabajo se abordaron las poéticas etnográficas de tres testimonios galardonados por Casa de las Américas en el concurso literario anual que la institución celebra todos los años desde 1960. Se examinaron los modos en que se tensionan las relaciones entre autor e informante en la creación de una nueva subjetividad propia del imaginario socio-cultural revolucionario. Al contrario de las teorizaciones dominantes en el campo de estudios testimonial, demostré que los testimonios teorizados por la crítica académica como los relatos de “los sin voz”, forman parte de un discurso impulsado en el ámbito de las políticas culturales de la Revolución Cubana con el fin de crear un imaginario revolucionario que sobre todo neutraliza los elementos identitarios diferenciadores como clase, raza y etnicidad. No obstante, al mismo tiempo que se quería cancelar las diferencias internas, la política cultural revolucionaria daba un valor especial a la cultura popular y autóctona, conceptualizada como la auténtica cultura latinoamericana, anticapitalista y antiimperialista. A fin de acceder a y hacer accesible al público urbano e ilustrado la cultura popular, dentro de la Revolución se asignó a la etnografía, aquí examinada en el formato del género testimonial, el papel de discurso de difusión de la cultura auténtica del pueblo, tramitada y avalada por medio de la labor de un científico o letrado.

Los tres testimonios analizados en el presente trabajo tienen en común que el informante no es hispanohablante y además la palabra escrita le es ajena. En este sentido, en los tres casos analizados el testimoniante-informante precisa de un intelectual para acceder a la “ciudad letrada”. Sin embargo, las negociaciones discursivas en los tres relatos varían; en el primer testimonio –*Huillca*– la exotización del

---

<sup>20</sup> Manejo la traducción al castellano de Julia Calzadilla Núñez, publicada por Casa de las Américas (1991).

referente típica del relato indigenista, así como de la etnografía clásica, se sustituye por una épica militante socialista. No obstante, de igual forma se reproduce la violencia epistémica cuando Hugo Neira se apropia de la voz del informante, Saturnino Huillca, para adaptar su testimonio al molde homogeneizador del discurso revolucionario. Por otra parte, en el testimonio archiconocido de Rigoberta Menchú se produce una tensión más fuerte entre el discurso paternalista de la autora (Burgos) y el acto performático realizado por Menchú al explícitamente anunciar que se han retenido informaciones etnográficas centrales de su relato, a pesar de las digresiones extensas sobre la vida cultural comunitaria incluidas en el libro. En este sentido, en *Me llamo Rigoberta Menchú* se produce un desplazamiento de la inicial posición privilegiada de la antropóloga-autora, que por caso no se llega a dar en *Huillca*. Finalmente, es solo en *Wadubari* que se da un diálogo entre intelectual e informante y en este sentido es únicamente en *Wadubari* que se produce un trastorno de los lugares de enunciación hegemónicos a favor de una conversación cultural de carácter más bien interactiva. En este sentido, la línea homogeneizadora del discurso revolucionario instalada en distintos grados en los relatos testimoniales de Burgos/Menchú y Neira/Huillca, disminuye en *Wadubari* a favor de un relato que no soslaya las diferencias lingüísticas y culturales. Este giro se podría asociar con la concientización poscolonial que se dio en los años 90 en el campo cultural a nivel internacional, así como con los debates sostenidos en relación al Quinto Centenario y la declinación de la boga testimonial a partir de 1990. Solo un lustro después de que *Wadubari* ganara el certamen de Casa de las Américas, John Beverely señaló la muerte del testimonio subalterno como estética innovadora y canal de urgencia de los movimientos revolucionarios y de solidaridad: “Apartado de estos contextos, pierde su poder estético e ideológico particular y corre el riesgo de convertirse en una nueva forma de *costumbrismo*...” (1996: 281)<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Mi traducción de: “Detached from these contexts, it loses its special aesthetic and ideological power, and runs the risk of becoming a new form of *costumbrismo*...”

## Bibliografía

- Achugar, Hugo (1992). "Historias paralelas / Ejemplares: La historia y la voz del otro". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 18, pp. 51-73.
- (1989<sup>a</sup>). "Literatura/literaturas y la nueva producción literaria latinoamericana". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 15, pp. 153-165.
- (1989<sup>b</sup>). "Notas sobre el discurso testimonial latinoamericano". *La historia en la literatura iberoamericana: Memorias del XXVI Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*. R. Chang-Rodríguez y G. de Beer, eds. Ediciones del Norte, Hanover, N.H., pp. 279-294.
- Actas del Premio Casa de las Américas*, 1983.
- Actas del Premio Casa de las Américas*, 1974.
- Arias, Arturo (2001). *The Rigoberta Menchú Controversy*. Minneapolis, Minn.: U of Minnesota Press.
- Barnet, Miguel (1986). "La novela-testimonio. Socio-literatura". *Testimonio y literatura*. R. Jara, y H. Vidal eds. Institute for the Study of Ideologies and Literature, Minneapolis, Minn., pp. 280-302.
- (1969). *Canción de Rachel*, Colección Cocuyo, Inst. del libro, La Habana.
- (1968). *Biografía de un cimarrón*. Editorial Galerna, Buenos Aires.
- Belausteguigoitia, Marisa (2001). "Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación". *Debate Feminista*. 24, pp. 230-252.
- Beverly, John (1996). "The Real Thing". *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*. Georg M. Gugelberger ed. Latin American Studies. Durham: Duke University Press, pp. 266-86.
- (1992). "La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 18. pp. 7-19.
- (1991). "Through All Things Modern: Second Thoughts on Testimonio". *Boundary 2* 18, pp. 1-21.
- (1989). "The Margin at the Center". *MFS*. 35, pp. 11-28.
- Brittin, Alice A., y Kenya C. Dworkin (1993). "Rigoberta Menchú: 'Los Indígenas No Nos Quedamos Como Bichos Aislados, Inmunes, Desde Hace 500 Años. No, Nosotros Hemos Sido Protagonistas de La Historia'". *Nuevo Texto Crítico* 6 (11), pp. 207-222.
- Cornejo Polar, Antonio (2011). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar y Latinoamericana Editores, Lima.
- Craft, Linda (2000). "Rigoberta Menchú, the Academy, and the U.S. Mainstream Press: The Controversy Surrounding Guatemala's 1992 Nobel Peace Laureate". *The Journal of the Midwest Modern Language Association*. 33/34, pp. 40-59.

- English, James F. (2005). *The economy of prestige: prizes, awards, and the circulation of cultural value*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Fernández Retamar, Roberto (1979). *Calibán y otros ensayos: nuestra América y el mundo*, Cuadernos de arte y sociedad. Arte y Literatura, La Habana.
- Forné, Anna (2015). “‘Una suma de negaciones’: Apuntes sobre el género testimonial y el Premio Casa de las Américas (1970-1976)”. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*. 0 (6), pp. 251-67.
- Fornet, J., Campuzano, L., García, V., Peris Blanes (coord.), J. (2015). “Premio Testimonio de Casa de las Américas. Conversación cruzada con Jorge Fornet, Luisa Campuzano y Victoria García”. *Kamchatka*. 0 (6), pp. 191-249.
- García Dos Santos, Laymert (1997). “O indo e o nosso futuro. Wadubari, de Marcos Pellegrini”. *Itinerários Araraquara*, pp. 9-17.
- García, Gustavo V. (2003). *La literatura testimonial latinoamericana: (re) presentación y (auto) construcción del sujeto subalterno*. Editorial Pliegos, Madrid.
- Garramuño, Florencia (2017). “Imágenes de sobrevida: figuraciones del pueblo yanomami en el arte contemporáneo”. *El Taco en Brea* Año 4, pp. 191-200.
- Grillo Arbulú, María Teresa (2013). *Rutas textuales de la exclusión: raza y etnicidad en textos de enunciación andina del Perú colonial y republicano*. University of British Columbia. Tesis de Doctorado.
- Haraway, Donna J. (2004). “The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others”. *The Haraway Reader*. Routledge, London/ ; New York, pp. 63-124.
- Hernandez-Reguant, Ariana (2005). “Cuba’s Alternative Geographies”. *Journal of Latin American Anthropology* 10, pp. 275-313.
- Huillca, Saturino & Neira Samanez, Hugo (1974). *Huillca, habla un campesino peruano*. Casa de las Américas, La Habana.
- Jara, René & Vidal, Hernán (1986). *Testimonio y literatura*. Institute for the Study of Ideologies and Literature, Minneapolis, Minn.
- Maguire, Emily (2011). *Racial experiments in Cuban literature and ethnography*. University Press of Florida, Gainesville, Fla.
- Manso, Leira (1999). “Testimonio, mediación y autor/idad: Rigoberta Menchú y el poder autorial”. *Revista de estudios hispánicos* 26 (1), pp. 97-114.
- Mariátegui, José Carlos (1979). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Ayacucho. Caracas.
- Menchú, Rigoberta & Burgos, Elizabeth (1985). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Siglo Veintiuno Editores, México.
- Mignolo, Walter (2000). *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton University Press, Princeton.

- Nofal, Rossana (2002). *La escritura testimonial en América Latina*. Tucumán: Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional de Tucumán.
- Ortiz, Fernando (1963). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. Consejo Nacional de Cultura, La Habana.
- Pellegrini, Marcos (1991). *Wadubari*. Casa de las Américas, La Habana.
- Pratt, Mary Louise (1996). "Me llamo Rigoberta Menchú. Autoethnography and the Recoding of Citizenship". A. Carey-Webb, ed. *Teaching and Testimony: Rigoberta Menchu and the North American Classroom*. SUNY Press, New York, pp. 57-72.
- Quintero Herencia, Juan Carlos (2002). *Fulguración del espacio: letras e imaginario institucional de la Revolución Cubana (1960-1971)*. Rosario, Beatriz Viterbo Editora.
- Ribeiro, Darcy (1977). *Las Américas y la civilización: proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Colección Latinoamérica. Editorial Extemporáneos, México.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2016). "Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy". *Telar* 2016, pp. 49-70.
- Rodríguez-Mangual, Edna (2004). *Lydia Cabrera and the construction of an Afro-Cuban cultural identity*, Envisioning Cuba. University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Serra, Ana (2007). *The "New Man" in Cuba: Culture and Identity in the Revolution*. University Press of Florida, Gainesville.
- Sklodowska, Elzbieta (1996). "Spanish American Testimonial Novel. Some Afterthoughts". *The Real Thing. Testimonial Discourse and Latin America*. G.M. Gugelberger ed. Duke University Press, Durham.
- (1992). *Testimonio hispanoamericano: historia, teoría, poética*. Peter Lang, New York.
- Sommer, Doris (1991). "Rigoberta's Secrets". *Latin American Perspectives* 18, pp. 32-50.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). "Can the Subaltern Speak". C. Nelson y L. Grossberg, eds. *Marxism and the Interpretation of Culture*, Communications and Culture. Macmillan Education, Houndmills, pp. 271-313.
- Velasco Alvarado, Juan (1969). *Mensaje a la Nación con motivo de la promulgación de la Ley de la Reforma Agraria*. [en línea] <https://www.marxists.org/espanol/velasco/1969/junio/24.htm> [consulta 2 de febrero de 2018].