

UCLA

Mester

Title

Las voces del silencio: El testimonio como representación popular

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/9n09q3vh>

Journal

Mester, 21(2)

Author

Ibargüen, Maya Aguiluz

Publication Date

1992

DOI

10.5070/M3212014225

Copyright Information

Copyright 1992 by the author(s). All rights reserved unless otherwise indicated. Contact the author(s) for any necessary permissions. Learn more at <https://escholarship.org/terms>

Peer reviewed

Las voces del silencio: El testimonio como representación popular

1. Introducción

El testimonio se inscribe dentro de una trayectoria de emergencia de movimientos sociales que en el caso de Latinoamérica tiene lugar desde fines de los años 60 como parte de un proceso de recomposición del conjunto social y de las relaciones entre el estado y la sociedad. Por ello lo testimonial aparece imbricado dentro de situaciones de urgencia y crisis, en las cuales los distintos sectores y grupos excluidos irrumpen usando también sus propias historias de vida para manifestar sus demandas, protestas, expectativas o simplemente para hablar su parte en donde antes no tuvieron voz.

En este artículo, hablamos de testimonio como una tentativa por descubrir la voz de “los subalternos” que, consideramos, recupera a grupos y sectores sociales que se identifican en razón de una posicionalidad frente a otros en un marco de dominación:

We recognize of course that subordination cannot be understood except as one of the constitutive terms in a binary relationship of which the other is dominance, for ‘subaltern groups are always subject to the activity of ruling groups, even when they rebel and rise up’. (Guha 35)

La idea de reconocer el valor de los individuos que vieron, vivieron o padecieron un acontecimiento rememorado a viva voz es la consideración central desde la cual pretendemos abordar la temática del testimonio, siendo nuestro objetivo delimitar las relaciones problemáticas entre lo que denominaremos aquí texto testimonial (en cuanto texto escrito) y el momento oral de su producción o en estricto sentido, el testimonio. Las siguientes páginas pretenden seguir una cuestión general: de qué manera la presencia de voces antes silentes marca un conflicto íntimo con la forma textual del testimonio.

2. Entre testimonio y texto

El testimonio es definido como la narración hecha, generalmente en primera persona, por quién a su vez ha sido el protagonista o testigo de un suceso que involucra una situación de desventaja o marginación, de explotación o supervivencia (Beverley, "Testimonial" 173). Sin embargo, tiene por correlato el hecho de ser recogido por una segunda persona que al organizar, distribuir y recortar lo dicho (al editar), se convierte en una figura problematizante dada su mediación entre la producción y el testimonio en sentido estricto y la recepción de éste en la forma de texto testimonial. Por ello concebimos una diferenciación entre ambos en la medida que el texto testimonial viene a ser la relación establecida generalmente entre quien narra y quien escribe.

Quizá porque esta segunda persona, como se ha subrayado ya, aparece con "la inquietante posibilidad de traicionar al 'informante', de borrar lo particular (y de distorsionar el relato)" (Vera León 186),¹ merece que planteemos otra vez su lugar en el proceso testimonial. La definición arriba citada empezó por referirse al término testimonio para cerrar con la de texto testimonial por una razón. La presencia de lo testimonial ha estado condicionada por el modo de su producción, si como discurso aparece como el uso de la oralidad no atendida de diferentes sectores sociales oprimidos, explotados o excluidos por lo que "aun cuando no tiene una intención política explícita, siempre implica un reto al status quo de una sociedad dada" (Beverley, "Anatomía" 157), como texto escrito, generalmente en esas sociedades, donde las distancias entre lo escrito y lo oral aparecen también como diferencias en las maneras como cada grupo social accede y maneja cotidianamente ambas formas discursivas, el testimonio es el resultado de una mediación, la mano del intelectual no sólo valida lo dicho sino que también lo (tras)forma. La participación de ese segundo sujeto puede resumirse en tres grandes momentos: la relación con el hablante (contacto); la facilitación de una secuencia en el habla (esquema y cuestionario); y, en general el paso hacia su forma escrita (organización y edición),² sin duda este último tránsito suscita mayores observaciones porque a través de él la oralidad o resiste o se somete a la imposición de la escritura.

3. La mediatización

La producción del testimonio conlleva la presencia de un mediador que interviene y manipula el material discursivo. De modo que nos equivoocaríamos si con ello sólo vieramos un control tal del intelectual sobre el discurso testimonial que implicara falseamiento o deformación. Por eso mencionar una doble presencia en esa producción es una condición inevitable

puesto que la intervención intelectual no es sólo estrecha sino fundamental para completar los momentos consecutivos, la circulación y la recepción.

Esto implica, como dice Elzbieta Sklodowska, reconocer que: “Desarraigado del contexto físico . . . del acto de habla original, el texto testimonial se vuelve susceptible de ambivalencias interpretativas,” pero también que “la intención y la ideología del autor-editor sobrepuesta sobre el texto original, agrega más ambigüedades, silencios y ausencias a un proceso de selección y edición del material que se realiza de acuerdo a normas y formas literarias” (103). Si esto es claro, entonces, arribamos a otra constatación: los consecuentes sentidos posibles son producto de una doble autoría. Son dos autores en tanto articuladores de sentidos y organizadores de significantes quienes actúan en la producción testimonial, uno a nivel de la narración oral, otro a nivel de la transcripción y delimitación del discurso.

El intelectual figura como legitimante de una voz que irrumpe en un mundo que además de privilegiar lo escrito, funciona a través del hecho y la prueba. Quiero decir que la mediación funciona para validar la voz del sujeto hablante porque ella queda inscrita dentro del orden de lo textual y por principio la lógica que subyace a la oralidad difiere de la que exige la escritura, la segunda llega a someter las digresiones propias del lenguaje hablado a la secuencia propia del relatar en sentido estricto de relación de hechos.

Consecuentemente testimoniar como el dar cuenta de algo visto o vivido, no refiere más que a una relación directa entre hablante y destinatario, de modo que es la alusión a esa relación directa e inmediata una garantía de la recepción: los potenciales lectores están en disposición de creer que quién da testimonio apoya (prueba) sus palabras con su nombre y persona.³

Hay dos puntos que se pueden seguir a partir de este énfasis en el individuo (autor) testimonial. Primero, esa característica ha sido interpretada como una muestra de que el testimonio aparece como un (contra)discurso moderno porque estaría recobrando la capacidad de enunciación de un sujeto (el testimonialista) en contra de una modernidad cuyos discursos se manifiestan “‘autorándose’ y autorizándose mediante la supresión de toda huella que apunte a las fuentes de su enunciación” (Yúdice, “Testimonio” 214); pero si ese argumento entronca con la idea de un mundo moderno despersonalizado y dominado por las normas abstractas y anónimas como lo visualizó Weber, la noción de autoría o *responsabilidad de enunciación*, como lo llama Yúdice, tiene que ver también con ese mismo mundo que a su vez demanda pruebas; las cuales están en los hechos o en quiénes amparan los hechos que en el testimonio son personas verdaderas.

El segundo punto acerca del individuo (autor) testimonial puede ser planteado de la siguiente manera: si en el testimonio aparece una primera persona real ¿significa que el relato es verdadero? A pesar de que nuestras primeras referencias en torno al intelectual como mediador promueven algunas dudas ya que decíamos que intencionada o no cualquier intervención

sobre el material implica una transformación y pese a que los primeros transcritores de testimonios insistieron ya en la relatividad del relator que “de cada situación . . . nos ofrece su versión personal. Cómo él ha visto las cosas” (Barnet 12); la respuesta afirmativa depende en todo caso de una condición externa. Más que verdadero o falso en sí mismo, “su convención discursiva . . . es que represente una historia verdadera, que su narrador es una persona que realmente existe. Esto produce lo que se podría llamar un ‘efecto de veracidad’ . . . que desautomatiza nuestra percepción habitual de la literatura como algo ficticio o imaginario” (Beverley, “Anatomía” 160). Otra vez podemos repetir que lo que hace creíble al testimonio es la presencia del hablante.

4. Más allá de las tradiciones

La producción testimonial que se inicia con el objeto de dar cuenta de un suceso real, también llega a su forma escrita en calidad de texto documental para empezar a su vez un largo camino de (re)creaciones e interpretaciones que se extreman cuando el lector rebasa los límites de lo que en el texto se pretendió decir.⁴ La cuestión sustantiva es que el texto testimonial al permitir múltiples lecturas (momento de recepción y reproducción) por una parte, rompe con la separación entre textos de ficción y textos objetivos (por englobar en los segundos a todo lo opuesto). Un ejemplo en este sentido es el caso de *Hasta no verte Jesús mío*, donde Elena Poniatowska recrea una Jesusa Palancares con base en una historia de vida pero como dice la misma Poniatowska “Jesusa existió verdaderamente” de modo que el testimonio en sí mismo rechaza la cuestión de hasta qué punto es o no cierto lo que en él se afirma, simplemente se expone algo que fue y que posee el valor de representatividad. Por otra parte, el testimonio rompe con distinciones comunes entre lo que se denominó alta cultura y cultura popular. Retomando el ejemplo, la propia Jesusa es a partir de esta obra la representación de la vida de miles de soldaderas de la revolución mexicana que dejaron constancia de sus vidas sólo en los espacios privados de la sociedad. Con el testimonio esas redes de voces que formaron parte de una denominada cultura popular donde la oralidad es la base de transmisión de las experiencias individuales y colectivas toma un lugar propio dentro del espacio público en la forma de texto testimonial.⁵

Sobre el primer aspecto, que por supuesto tiene que ver con una tensión entre realidad y ficción, el hecho de que cómo forma discursiva el testimonio tenga dificultades para ser delimitado clasificatoriamente ya que se le presenta como historias de vida, novela testimonial, memorias, crónica, etc.,⁶ nos sugiere que esa suerte de inaprehensibilidad está indicando una propiedad que le permite ser tomado como medio de información y denuncia de algo que realmente sucede,⁷ como memoria histórica, como expe-

riencia ejemplificante. Esta capacidad de desplazamiento entre una cosa y otra no se debe sólo a las diversas recepciones sino a la naturaleza de la voz que narra, en otras palabras, la capacidad enunciativa del testimonio depende del sujeto hablante, de su ubicación en el espacio social y por tanto de la identidad que con su habla (re)produce.

Digo que su ubicuidad viene fundamentalmente de que el discurso testimonial al ser leído reproduce el proceso de identificación del hablante. La narración de Rigoberta Menchú recogida por Burgos (Cfr. nota 7) muestra el tránsito de una niña indígena, campesina, hija de un jefe de comunidad y quichéhablante en una mujer, militante indígena y campesina, bilingüe pero en cuyo transcurso vive experiencias de persecución y represión por parte del gobierno y el ejército, padece la marginación y el racismo, y presencia el encuentro del discurso cristiano y una práctica social de transformación:

descubrimos que Dios no está de acuerdo con el sufrimiento que vivimos, que no es el destino que Dios nos ha dado, sino que son los mismos hombres de la tierra quienes nos han dado ese destino de sufrimiento, de pobreza, de miseria, de discriminación. Incluso hasta de la Biblia hemos sacado ideas para perfeccionar nuestras armas populares; que fue la única solución que nos quedó. Yo soy cristiana y participo en la lucha como cristiana. (158)

Por su parte en el testimonio organizado por Miguel Barnet, aparece un Estebán Montejo que pasa de cimarrón (esclavo que rompe voluntariamente con su condición), a luchador libertario durante la independencia cubana y después a miembro del partido socialista y valiente defensor de la isla durante las primeras incursiones imperialistas.

En ambos casos es claro que se habla con plena conciencia (justamente como quien testifica), en el primero lo alude incluso el título (“y así me nació la conciencia”); en el segundo es una fuerza, casi inexpresable, que impulsa a E. Montejo a huir de la miseria y desigualdad, para éste desde un principio es evidente que la vida esclava es “peor que la de lo perros.” Pero lo que también constatan los ejemplos es que el texto testimonial nos permite probar (lo mismo que a sus productores) que: en tanto funciona el acto de relatar (y dialogar) como incitador de la memoria, funciona también como una práctica que produce identidad.⁸ Los sujetos del testimonio no poseen una identidad constituida de una vez y para siempre, al contrario la historia narrada permite recuperar la variedad de circunstancias que en la vida construyen la identidad de un individuo pero también —y éste es el logro de la producción del testimonio— el acto de narrar permite descubrir en quién lo hace, la identidad actual. Es alguien que

may be part of an immense discontinuous network (‘text’ in the general sense) of strands that may be termed politics, ideology, economics, history, sexuality, language, and so on. . . . Different knottings and configurations of these

strands, determined by heterogeneous determinations which are themselves dependent upon myriad circumstances, produce the effect of an operating subject. (Spivak 13)

Por otra parte, la gestación discursiva de esa identidad transgrede los posibles objetivos fijados por el propio hablante, en el sentido de que si bien sabe de antemano que su palabra será impresa y por lo mismo el relato potencial es desde el principio sujeto de una economía: “sé otras cosas pero esto no te sirve para tu libro” dicen por ejemplo algunos testimonios (*Habla la ciudad*) demostrando que el hablante también elige lo que dice, como lo hace expresamente Menchú al optar por mantener en secreto la cultura indígena. Todo eso, sin embargo, no impide que al finalizar la relación e incluso al someterse a los rigormos de una transcripción, se conserve una narración que comprueba la pertinencia de haber otorgado voz a quien habla como tal o a la colectividad que representa. Si el testimonio es narración de una historia, lo es en doble medida en cuanto ahí se lee tanto aquella historia referida como la historia de una identidad. En el caso de E. Montejo prueba que su personalidad de hombre callado, reservado, facilitaron que se convirtiera en confidente de algunas practicantes de la santería o que gozara de la confianza de algún jefe guerrillero durante la independencia. R.Menchú es posible porque accede a la lengua dominante en su país, el bilingüismo es entonces una identidad realizada.

El testimonio ha posibilitado que la distinción entre alta cultura y cultura popular se mire con otros ojos. La distancia que se levantó entre ellas condicionó hasta las formas de aproximación, las ciencias sociales privilegiaron la individualización en el estudio de las obras intelectuales mientras que a la cultura popular se accedió a través de las cuantificaciones (Chartier 3). En el fondo esa distinción se debe a una clasificación del sentido común que asocia en la producción cultural lo singular y valioso con lo individual, y lo común y corriente con lo masivo, además de reservar para las élites la tarea de producir ideas y cultura en general, en tanto que las masas populares reciben y adaptan sus vidas a los modelos culturales.

Dicho lo anterior la producción testimonial primero invierte una práctica metodológica simplista al permitir la opción de articular voces populares en la de quien figura como individuo y como representante (habla por y en nombre) de un grupo, clase o sector social; en segundo lugar, da cuenta de una cultura popular que (re)asume ideas y valores dominantes para producir un sentido propio en su mundo, o para adaptarse peculiarmente a las tendencias económicas de los tiempos actuales como consta en un testimonio de un habitante limeño:

En mi barrio ya había como cinco panaderías, dos de chinos y tres de italianos, ninguno de peruanos. El problema era si poner otra panadería ahí mismo. Se nos ocurrió hacer una encuesta, repartimos papeles con preguntas. Una de

ellas era si estarían de acuerdo que se abra una panadería peruana, de peruanos y si estarían de acuerdo en apoyarnos. . . . En menos de un mes la instalamos. Había que chambear como bestia porque la gente —quizá por noveletera— sólo compraba en nuestra panadería. . . . Pronto tuve éxito y pronto me comencé a cansar, se trabaja de noche, incluso sábado y domingo, estaba angustiado. Esto me dio motivo para contratar maestros maseros . . . , y yo me dediqué sólo a la administración. (*Habla la ciudad* 154)

Aquí no sólo compartimos la experiencia vital de quien busca oportunidades en un competitivo espacio económico, sino que también aparece como un registro de los modos de ser de la gente de barrio (“novelera”), una recuperación de solidaridades (“todos contestaron que sí”) o la delimitación de lo propio (“panadería peruana, de peruanos”).

Sea cual fuere el nombre que lo denomine y con las limitaciones que lo envuelven, el testimonio puede considerarse como una forma y práctica discursiva donde la oralidad popular no traspasa las barreras de la escritura sin perder parte de sus características. Hay una suerte de negociación entre lo oral y lo escrito en él, en efecto muchos de los giros, ritmos y repeticiones propias del habla ceden en esa transición a otra forma discursiva.

5. A guisa de conclusión

Como voz transcrita el testimonio parece tener que ver más con la historia oral que con otras variantes literarias como la autobiografía o la novela (seudo)testimonial. Al menos este trabajo empezó aludiendo a una posible convergencia porque ambos recuperan la oralidad como elemento central de su producción, si nos atenemos a esta característica podríamos decir que la incorporación de lo testimonial en distintas ciencias y disciplinas sociales constata tanto su ubicuidad como la vigencia de la prueba y el hecho como elementos legitimadores de discursos no ficcionales como los científicos) o ambivalentes como el testimonio.

Dado que en América Latina el testimonio ha coincidido con la emergencia de movimientos sociales y nuevos actores políticos, el fenómeno testimonial podría considerarse como una práctica discursiva de individuos y colectividades inmersos en las luchas por el control de los medios (materiales y simbólicos) de la (re)producción social.

En la región (no en todas las sociedades), el uso de la oralidad es al mismo tiempo una tradición popular, razón por la cual lo testimonial es una tentativa desde abajo para tomar parte en la producción de la memoria histórica o de la cultura. Atendiendo a las dos condiciones antes citadas, que es una práctica enfáticamente oral, podemos agregar que en nuestro caso el testimonio está en posibilidad de ser concebido como discurso desde y de la subalternidad.

Complementariamente dos aspectos generales llaman también nuestra atención. Desde su recepción, el discurso testimonial cuenta con la presencia, no siempre explícita, de un contradestinatario, el hablante está colocado frente a/contra el otro/los otros, el letrado, el burgués, el hombre o cualquiera que supone una alteridad dominante, aparece siempre como un referente distintivo.

Como segundo aspecto, el testimonio es sobre todo una constante interpelación al destinatario que tiene por resultado algún cambio en los lectores sea adhesión, rechazo, solidaridad o información. Esta reacción, desde nuestro punto de vista, está garantizada porque primeramente lo testimonial invoca a la creencia de que lo dicho es probado por un nombre y persona.

La multiplicidad de representaciones, valoraciones y nociones a que da lugar el testimonio depende parcialmente del modo de su producción. Si retomamos la definición conocida (Beverley), entonces podemos distinguir internamente el testimonio como acto de habla (Skłodowska) del texto testimonial, producto este segundo de la intervención de un editor (intelectual), que al trastocar los sentidos del habla imprimiendo una nueva lógica y otro orden (propios del sistema escrito), se convierte por eso en un segundo autor.

Entonces más que puntualizar los problemas que esta figura trae, que sin duda son muchos, hemos preferido destacar su participación autoral así como la función de facilitador en el tránsito de la voz del testificante al texto, lo que significa el paso al espacio público. Digamos que sin ese tránsito hacia el espacio del enfrentamiento y el conflicto entre distintos discursos (lo público), el discurso testimonial enunciado por un sujeto dado perdería la oportunidad de mantenerse como tal (en tanto identidad).

Por último cuando el acto de relatar, que el testimonio supone, tiene por complemento la posibilidad de dialogar (al participar un entrevistador), las posibilidades de que producir testimonio a la vez sea producir identidad se acrecientan. Quién actúa entonces como *otro* (el intelectual) no sólo incita la memoria a través de sus preguntas también sucesivamente puede aparecer como contradestinatario, destinatario o la variedad de otros que ello implica.

Al testimoniar, así como al ser transcrita, la voz no pierde su mismidad, parafraseando a Hugo Achúgar, en el texto ésta “se oye como hablada.” Digamos que en la suerte de negociación entre lo oral y lo escrito, muchos de los giros, ritmos y repeticiones propios del habla han cedido en el paso a otra forma discursiva. Sin embargo algo queda susurrando entre las páginas de lo impreso, son las representaciones y creencias⁹ que individuos y colectividades construyen en la relación con su mundo.

Maya Aguiluz Ibagüen

Universidad Nacional Autónoma de México

NOTAS

1. En su artículo Antonio Vera León se centra en la relación problemática hablante-transcriptor y profundiza en el punto que aquí tratamos aunque con conclusiones distintas (186).

2. Estos momentos con frecuencia forman parte de las introducciones que en las ediciones preceden a los textos testimoniales y que se convierten en una lectura obligada a la manera de un manual explicativo. Por ejemplo la introducción de Miguel Barnet a *Biografía de un cimarrón*; también el libro de Margaret Randall, *Testimonios* (Ver obras citadas).

3. J. Beverley subraya en este sentido la connotación jurídica o religiosa del término ("Testimonial" 173 y "Anatomía" 161). Por su parte M. Randall menciona que la etimología de testimonio entronca con la de testigo y dice: "'El testigo' —aporta la última edición del Diccionario de la Academia Española (1970)— 'da testimonio de una cosa o lo atestigua'; el testigo es pues, el que depone en un juicio sobre un hecho real, no ficticio, que le consta de manera directa, no por referencias. De ahí que lo que se llama 'prueba testimonial' o 'testimonio judicial'."

4. Esta línea de interpretación ha sido desarrollada por Roger Chartier quien ha propuesto una perspectiva distinta a la relación producción-recepción textual en la medida que el segundo momento, propiamente concebido como consumo cultural, es definido como "otra producción" ya que las actitudes intelectuales involucradas (leer, ver, escuchar...) implican una decodificación que impone su propia coherencia, en el caso del lector, éste inventa (crea) algo diferente en el acto de leer (42).

5. Consideramos que el texto testimonial responde al borramiento de tradicionales divisiones en la cultura, en el sentido que en él "los signos y espacios de las elites . . . se mezclan con las populares," el discurso escrito privativo de los sectores cultos y letrados abre un espacio a la oralidad subalterna. Al respecto conviene referir la obra de Néstor García Canclini que se aproxima al perfil cultural latinoamericano desde el término *hibridación* como concepto que integra las diversas mezclas interculturales de la región (37 y 15).

6. La dificultad de su clasificación que han enfrentado varios autores es sintetizada en el artículo de E. Sklodowska.

7. Como comentario al margen recuerdo, por ejemplo, que el testimonio de una indígena quiché en Guatemala, recopilado por Elizabeth Burgos y titulado *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, fue divulgado en ese país a partir de la publicación, en un diario capitalino, del relato de Menchú acerca de los asesinatos de su hermano menor y su madre (Caps. XXIII y XXVI) como impactante evidencia del ejercicio genocida del poder contra la población indígena.

Nota de la redacción. Las acciones de Rigoberta Menchú y especialmente el alcance y la difusión de su testimonio escrito le han permitido obtener el reconocimiento internacional a su labor en defensa de los indígenas guatemaltecos. Rigoberta Menchú recibió el Premio Nobel de la Paz en 1992.

8. En esta línea se dice, por ejemplo, que hay un "sujeto constituido a través del testimonio" por cuanto que el segundo no reproduce una representación estética descrita por una identidad dada, sino que en su lugar, el testimonialista produce identidad (Yúdice, "Testimonial" 14).

9. Las representaciones explica Chartier consisten en tres aspectos: Una clasificación del mundo que desemboca en contradictorias interpretaciones; un conjunto de prácticas orientadas a la constitución y significación de una identidad; y las formas objetivas e institucionalizadas que garantizan la existencia de los grupos sociales (11).

OBRAS CITADAS

- Barnet, Miguel. "Introducción." *Biografía de un cimarrón*. Buenos Aires: Ed. Galerna, 1968.
- Beverly, John. "Testimonial Narrative." Beverly, John and Marc Zimmerman. *Literature and Politics in the Central American Revolutions*. Austin: The University of Texas Press, 1990.
- _____. "Anatomía del testimonio." *Del Lazarillo al Sandinismo: Estudios sobre la función ideológica de la literatura española e hispanoamericana*. Minneapolis: The Prisma Institute, 1987.
- Chartier, Roger. *Cultural History*. New York: Cornell University Press, 1988.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo-CNCA, 1989.
- Guha, Ranajit. "Preface." *Selected Subaltern Studies*. Ed. Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak. London: Oxford University Press, 1988. 35 - 36.
- Habla la ciudad. Recopilación del Taller de testimonio*. Lima: Municipalidad de Lima Metropolitana y Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1986.
- Menchú, Rigoberta. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Ed. Elizabeth Burgos-Debray. México: Siglo XXI, 1983.
- Poniatowska, Elena. *Hasta no verte Jesús mío*. México: Era, 1969.
- Randall, Margaret. *Testimonios*. San José: Ed. Alforja y Centro de estudios y publicaciones, 1983.
- Skłodowska, Elzbieta. "Hacia una tipología del testimonio hispanoamericano." *Siglo XX / 20th Century* 8. 1-2 (1990-1991): 103-120.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography." *Selected Subaltern Studies*. Ed. Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak. London: Oxford University Press, 1988. 3-32.
- Vera León, Antonio. "Hacer hablar: La transcripción testimonial." *Revista de crítica literaria latinoamericana* 36 (1992): 181-199.
- Yúdice, George. "Testimonio y concientización." *Revista de crítica literaria latinoamericana* 36 (1992): 207-227.
- _____. "Testimonial Literature and the Aesthetics of Self-formation." *Eastern Comparative Literature Conference* (Mayo 1989).