

Oficio de tinieblas: Narrativa paratestimonial

Jesús Salas-Elorza
Bloomsberg University

Definimos el concepto *paratestimonio* y sus derivados basándonos en el *Diccionario de la lengua española de la Real Academia Española* (1992). Así, *paratestimonio* (Del gr. *para-*,) prefijo que significa “junto a,” “al margen de,” “contra” y *testimonio* (Del latín. *Testimonium*) m.1 Instrumento autorizado por escribano o notario, en que se da fe de un hecho, se traslada total o parcialmente un documento o se le resume por vía de relación. // 2. Impostura y falsa atribución de culpa.

Con base en esos dos conceptos etimológicos mencionados, el *paratestimonio* puede definirse como la narrativa construida a partir de la recopilación de fuentes históricas, por ejemplo, historiografías, periódicos, artículos, entrevistas, etc., sobre algún acontecimiento de resistencia social de impacto regional o nacional. Por cuanto a su carácter estético, el *paratestimonio* es una narrativa en la que los acontecimientos sociohistóricos se exponen a una “manipulación de las estructuras de la trama, personajes y escenas que se precisan dentro del contexto colectivo popular a que responden” (Harlow, 86).¹ Finalmente, por ser resultado de diversas fuentes y múltiples puntos de vista a través de diversos testimonios, el *paratestimonio* puede considerarse una construcción narrativa polifónica con base en la intertextualidad.

En este ensayo discuto mi propuesta sobre el *paratestimonio* en *Oficio de tinieblas* (1962) de Rosario Castellanos. En la primera parte del trabajo presento algunos de los puntos más destacados sobre el testimonio y la manera en que dicho género, en términos de la crítica testimonial, es todavía un género debatible. La segunda parte la dedico a la identificación y análisis de las fuentes testimoniales dentro del contexto de la narrativa de Castellanos.

Desde la aparición de *La noche de Tlatelolco* en 1969 se despertó un interés por el testimonio como nuevo género literario. Y no fue hasta el establecimiento del primer concurso sobre narrativa testimonial en 1970 por *Casa de las Américas* en Cuba, que empezó a profundizarse sobre aquello que pudiera definir a este tipo de narrativa sin que para ello se hubiera llegado a una conclusión definitiva que satisficiera a los críticos.

Hoy día, incluso, cuando se discurre sobre la narrativa testimonial, normalmente se hace hincapié en la presencia de un testigo, en la veracidad de algún hecho, en la colaboración de un modo de producción entre el individuo marginado y oprimido y aquél que tiene el poder de la palabra escrita, junto a un alto sentido de justicia, en el discurso de empoderamiento contra opresión y en el cuestionamiento y puesta en tela de juicio de la veracidad del discurso **Histórico** (énfasis mío).² Algunos de estos aspectos que menciono encierran parte de lo que Faith R. Warner ha identificado como “las características que varios críticos e instituciones han señalado para designar un tipo de narrativa de **apariencia testimonial**.” (4)³

La mayoría de los críticos del testimonio también resaltan que el testimonio guarda una relación estrecha y familiar con la narrativa de ficción. Por ejemplo, Slodowska en su libro *Testimonio hispanoamericano* favorece la hibridez del testimonio, recalando en la imprescindibilidad del discurso literario, el cual ha dado lugar a los acercamientos desde una perspectiva apegada a las normas de la forma literaria. La teoría de Barnet, y entre otros la de Gugelberger, Kearny y Slodowska, acepta la

necesidad de la intervención estética del escritor en la transformación de los “casos reales,” los cuales dan como resultado un contenido en el que se mezclan aspectos ficticios y de la realidad empírica.⁴

Me parece que la mayoría de los críticos del testimonio aceptan la intervención estética del transcriptor o autor-escritor con el fin de poder comunicar con mayor precisión el mensaje que les atañe, sin que con ello alteren su propósito principal. Algunos críticos, sin embargo, ven en el discurso testimonial una variante más de la narrativa de ficción. Renato Prada Oropeza, por ejemplo, habla de una **literatura testimonial** que incluye novelas, cuentos y crónicas, fundados en hechos históricos remotos, junto a una **literatura documental** o “discurso-testimonio” (10) ocurrido en un período más reciente. Este último sería más afín con un discurso oral representado en forma escrita “cuya intención explícita es la de brindar una prueba, justificación o comprobación de la certeza o verdad de un hecho social previo” (11), transmitido a través de un testigo o participante o mediatizado e impreso por un intérprete como es el caso del testimonio de Rigoberta Menchú, para mencionar solamente uno de los testimonios más controvertidos de finales del siglo XX.⁵

Otros críticos proponen alguna definición que sugiere la separación del documento testimonial de carácter social del de condición literaria. Martín Lienhard, por ejemplo, llama *etnoficción* a la narrativa que se apoya en estrategias que consisten en la creación de una “perspectiva ‘étnica’ ficcional” (45). Sin embargo, como lo indica Naomi Lindstrom, ni el término **literatura documental** ni **literatura testimonial**, “has not been defined with much precision” (71).

Es precisamente esta categoría de narrativa a que se hace referencia más arriba que para mí sería más sensato llamar narrativa *paratestimonial*. Como lo indica mi definición al comienzo de mi presentación, *paratestimonio* sugiere una narrativa al margen del testimonio documental, a través de la cual se sacrifica la autenticidad de los acontecimientos socio-históricos con el propósito de presentar una reinterpretación de divulgación primariamente estética. Aunque por su construcción a base de intertextos que recogen hechos, en su mayoría verídicos y comprobables, se sitúa en un espacio en el cual convergen el documento testimonial y la invención ficticia, dejando al libre albedrío del lector realizar lo que Claudia Ferman llama “acts of faith” (156); o sea, un deslinde responsable de la información durante la lectura y aceptar aquello que trasuda compromiso social.

Si bien *Oficio de tinieblas* ha sido ampliamente estudiada, numerosos de los estudios se han concentrado en el tema del feminismo y pocos en torno al trasfondo histórico y su traslado a ficción.⁶ Dentro de estos estudios que se han realizado en torno a la novela de Castellanos, el de Beth Miller se limita a hacer una auscultación marxista a partir del concepto de la “hegemonía ideológica” de Gramsci, pero sin indagar en los recursos historiográficos pertenecientes al período de la *Rebelión Chamula*.⁷

En mi opinión, para comprender la obra no solamente como historia, sino también como *paratestimonio* es fundamental distinguir la significación de las influencias del testimonio histórico y esforzarse en comprender qué pertenece a la **Historia** y cómo la autora transforma la documentación histórica, cambiando en cierta medida algunos elementos de valor sociológico y recubriéndolos estéticamente. El testimonio, con arreglo a lo que opina Margaret Randall, guarda una estrecha relación con la historia; por

esa misma razón, “el rastreo de archivos [y otros documentos], se combina con el testimonio vivo para darnos una visión completa de un hecho, grupo o lugar” (6).

En la nota introductoria a *Oficio de tinieblas* (1962), la escritora chiapaneca asevera que esta novela “está basada en un hecho histórico: el levantamiento de los indios chamulas en 1867,” el cual “culminó con la crucifixión de uno de estos indios al que proclamaron los amotinados como el Cristo Indígena,” aunque acepta que “[a]cerca de esta sublevación casi no existen documentos.” En efecto, los documentos relacionados con el hecho histórico son escasos, sin embargo, opino que la escritora apoya la mayor parte de su narrativa en un documento presumiblemente de un testigo ocular del movimiento chamula. Este documento es el testimonio escrito de Cristóbal Molina, traducido al inglés por Ernest Noyes y Dolores Morgadanes, y conocido por su título en inglés como *War of the Castes: Indian Uprising in Chiapas, 1867-70 as Told by a Witness* (1933). Aparte de esta prueba, hay otros documentos, entre los cuales resalta el estudio historicista de Vicente Pineda *Historia de las sublevaciones indígenas habidas en el estado de Chiapas (1888)*. Este cubre, además de la *Rebelión Chamula* de 1867, la rebelión en torno al culto de la Virgen de Cancuc de 1712 ó Rebelión Tzeltal. En cuanto a la *Rebelión Chamula*, sus fuentes son, de acuerdo con la información registrada por Victoria Reifler Bricker, las noticias sobre el caso en los periódicos *El Baluarte, La Brújula, El Mosquito, El Espíritu del Siglo*, de San Cristóbal de las Casas.

¿Por qué es tan importante el documento de Molina? Si se considera que el testigo de vista es el que se halló presente al caso sobre el que atestigua o depone, la presencia, de acuerdo con la definición de Yúdice, permite que el testimonio de dicha persona sea “an authentic narrative” motivada por “the urgency of a situation” (178), la cual se caracteriza por hacer hincapié en el discurso popular oral. Aunque el documento es un recuento de hechos históricos por un testigo involucrado, hay que ser cautelosos en cuanto a la veracidad de las mismas; puesto que el autor por ser un participante con intereses personales es posible que se haya visto obligado, por lealtad, a actuar en favor de San Cristóbal de las Casas. Por ejemplo, el 13 de junio de 1869, al día siguiente del ataque de los chamulas en el cual muere el párroco Mandujano, el jefe político de San Cristóbal, José Robles, envía una comisión de ciudadanos, entre los cuales, según el documento de Molina, se incluía a Cristóbal Molina, “to observe whatever movements they might be” en Chamula (374). En efecto, sus observaciones son lo que se lee en el documento que registra la rebelión indígena. No obstante, uno debe preguntarse qué tan fiel es su informe y si su posición es del todo neutra. Tal vez Castellanos se hiciera las mismas preguntas al momento de decidir desde qué punto de vista narraría la misma historia.

Se asume que Castellanos, al descubrir este documento, decidió llevar a cabo dos acciones. Primero, como lo expresa Randall, intervino “into the historical record, attempting to produce and impart new historical facts and analices” (116) y, en segundo lugar, realizar lo que George Yúdice suele llamar “an act of identity-formation” (42), haciendo llegar un “reality effect” (2), dando lugar a un punto de vista desde el otro lado de la **Historia**. No sería la primera vez que la escritora replantea el papel de la **Historia**, a la cual considera un “archivo de los cumplidos por el hombre y todo lo que fuera de él pertenece al reino de la conjetura, de la fábula, de la leyenda, de la mentira) [...]” (*Mujer* 7).

Aunque la novela se narra desde una perspectiva de narrador en tercera persona, Castellanos resalta la importancia de reivindicar la representación de la mujer en un hecho histórico de tal envergadura, otorgando el papel principal a Catalina Díaz Puiljá. Mujer que se eleva hasta alcanzar una estatura de semidiosa, enlazando a su presencia el desarrollo de una ideología indígena que afecta directamente a todos los involucrados de Chamula. Por lo tanto, no es sorprendente observar que en la novela de Castellanos uno encuentre que los datos históricos tienen la función de representar no solamente un “movimiento de revitalización” desde la perspectiva de Anthony Wallace (Bricker 5), sino también una serie de valores ideológicos introducidos por el socialismo en torno a la justicia e igualdad de derechos para los indígenas, y así “devolverles lo que les pertenece” (149). En cuanto al movimiento de revitalización, en la novela se observa que Castellanos traduce la aparición de los dioses ancestrales y en particular la reencarnación de Santa Lucía no como un signo de rebeldía, sino como un indicio de que la rebelión está a punto de forjarse; por eso, las prácticas religiosas son una revitalización de los símbolos de la Iglesia católica, pero también son un medio para luchar en contra del dominio de los *caxlanes* de San Cristóbal.

De acuerdo con lo que archiva la **Historia**, los habitantes de Chamula intentaron una reinterpretación de la Pasión de Cristo en 1868, que se apegara a sus necesidades ideológicas y de expresión de culto. En la novela de Castellanos, la escritora sigue la documentación histórica para recrear el evento. Para ello inicia el acontecimiento a través de los recuerdos de una niña indígena, Catalina Díaz Puiljá, la cual manifiesta, “[s]ólo yo sé dónde está la cueva, donde están las piedras. Son tres. Y tienen figura como de persona.” (192). Al comparar el episodio de la novela con el testimonio histórico de Molina, notamos que en diciembre de 1867, una joven chamula, Agustina Gomes Checheb, seleccionó tres piedras redondas, piedras azulosas y las dejó en el suelo junto a ella. Cuando su madre fue a verla, Agustina le dijo: “Look, mother, three stones fell from the sky” (365)⁸. Después Pedro Winikitón (Pedro Díaz Cuscat), el esposo de Catalina, las guardó en una caja. Más tarde, Pedro hizo sentar a Catalina (Agustina) detrás de la caja “in order that she might answer the prayers that people would make to these stones” (365). Por medio de la acción, Catalina Díaz Puiljá (Agustina Gómez Checheb) y Pedro Winikitón (Pedro Díaz Cuscat) se convierten, según Molina, en el centro de referencia del culto en Chamula, con Winikitón (Cuscat) bajo el cargo de sacerdote, Agustina y otras indígenas vestidas de distintas santas. Además de ellos surge la figura de Ulloa (Ignacio Hernández Galindo), un *caxlán* llegado de la Ciudad de México, pero que no es un instigador en la historia de Castellanos, sino un defensor consciente de los derechos indios.

Con el propósito de fortalecer los aspectos ideológicos, Castellanos recurre a ideologizar no sólo la versión indígena, sino también la versión socializadora de Fernando Ulloa acusado, además, de haber corrompido con ideas liberales a la juventud de San Cristóbal de las Casas, y a quien los líderes políticos y religiosos proclamaban una persona *non grata* pues “era comunista—de lo cual no había la menor duda—era también enemigo jurado de la Iglesia, peligroso para el orden establecido y corruptor de la juventud” (160). Excepto por la cuestión comunista, la cual es un detalle de apoyo ideológico de Castellanos, el resto de la información alrededor de este pasaje, aunque readaptado de una manera estética, es todavía fiel al texto de Molina.

Si bien abundan los ejemplos en toda la novela, hay pasajes que son más fácilmente identificables que otros. Por ejemplo, durante la intervención del padre Manuel Mandujano (Presbítero Miguel Martínez) en la cueva de Tzajal-Hemel para castigar a Catalina, Castellanos representa el hecho de la manera siguiente:

El padre Mandujano quiso castigar a la ilol pero unos hombres lo sujetaron por la espalda. Catalina quebró el fueite contra las rodillas y esto fue como una señal. Algunos con palos, otros con machetes y los demás provistos con piedras, todos se abalanzaron contra el padre Manuel. Cuando se fueron de allí no quedaba más que una masa asquerosa de huesos y de sangre. El sacristán que lo acompañaba, Xaw Ramírez Paciencia, se salvó de milagro. (263-4)

La razón histórica por la cual los chamulas atacan a Mandujano (Presbítero Miguel Martínez), es que éste decide despojar a los indígenas de una caja en la cual se sentaba “Santa Lucía,” una de las niñas indígenas en torno al culto. La acción desafía las decisiones de auto-revaloración de los chamulas. En el contexto histórico de Molina, parece que la decisión afecta directamente los intereses personales de (Galindo), quien decide tomar cartas en el asunto:

[V]ino con una turba de chamulas en su búsqueda y los alcanzaron en breve. Galindo derribó del caballo al cura de un balazo y los indios lo despedazaron con sus hachas. Luego, siguieron al maestro y a los otros tres, alcanzándolos rápidamente en Nichimtog, donde hay seis cruces y los mataron a todos excepto al muchachito, el cual escapó entre la maleza y las palmeras, rompiendo monte.

[He] *came with a great mob of Chamulan Indians in pursuit of them and in a short distance they overtook the priest. Galindo knocked him off his horse with a shot and the Indians chopped him up with their axes (hachas). They followed the teacher and the other three and overtook them quickly at Nichimtog (flor de ocote—flower of the pine), where there are six crosses and murdered them al except the schoolboy who escaped in the grass and palms, making his road through the bush (rompiendo monte) to come out on another.*” (374)

Al comparar ambos párrafos, podemos corroborar qué es parte del testimonio de Molina y qué parte en la novela de Castellanos lo reconfiguró. Castellanos indica que Catalina dio la señal al arrebatarle el fueite a Mandujano y romperlo. Molina, por otra parte, señala que Galindo derribó al presbítero del caballo mientras intentaba escapar. La escena termina con la masacre del cura y sus acompañantes, excepto que en Castellanos se refiere al sacristán Xaw Ramírez Placencia, mientras que Molina menciona a un niño. Sin embargo, a pesar de la readaptación que Castellanos hace de la escena, ésta no pierde absolutamente su esencia primaria de presentación de los líderes chamulas provistos de una gran fortaleza y decididos a liberarse del yugo *caxlán*.

Conforme se comparan otros aspectos de la novela con el testimonio de Molina, se observan más coincidencias textuales. Los nombres que utiliza Castellanos; por

ejemplo, son identificables en el texto de Molina. A continuación doy una breve lista de algunos de los personajes históricos que aparecen análogamente en la obra de Castellanos y en la de Molina:

Castellanos	Molina
Catalina Díaz Puiljá	Agustina Gómes Checheb
Pedro González Winikitón	Pedro Díaz Cuscat
Manuel Mandujano	Presbítero Miguel Martínez
Leonardo Cifuentes	Jefe político José María Robles
Domingo Díaz Puiljá	Domingo Gómes Checheb
Fernando Ulloa	Ignacio Hernández Galindo
Julia Quevedo	Luisa Quevedo
César Santiago	Benigno Trejo

En el debate sobre el documento o narrativa testimonial, es que éste, cuando se interviene como narrador en su papel de esteta, es inevitable que incurra en errores de interpretación. El documento de Molina, por ejemplo, según los traductores del mismo, y aquí hay que tomar en cuenta que solamente se presume que sea él el autor, aunque tal parece que el autor se apoyó en gran medida en algún testigo oriundo, si no de la comunidad chamula, tal vez de los alrededores. Incluso surgen fragmentos de texto transcritos en tzotzil, y el resto de la información del relato “is written in provincial Spanish—vivid and forceful in its simplicity” (361) e incluye, además, un informe militar y la declaración de Robles. Excepto por el documento de Molina, las partes judiciales y militares más la declaratoria, en ningún momento aducen que la causa de la detención de algunos de los sublevados indígenas y ladinos sea la crucifixión de un niño, sino:

Un crimen de secuestro por su razón de naturaleza serio, y quienes, además, son responsables del asesinato y robos en contra de cinco custicaleros en la venciudad de San Miguel y la finca Natividad propiedad del ciudadano Miguel Urbina, y también por el asalto del 12 de julio en agravio del presbítero Manuel Martínez y tres de sus acompañantes. *a crime of kidnapping by reason of its serious nature, and who, furthermore, are responsible for the murders and robberies committed against five Custictaleros in the neighborhood of the town of San Miguel and o f the finca “Natividad,” property of the citizen Manuel Urbina, as well as the assault of the 12th of the same month of July made on Presbyter Manuel Martínez, and three of his companions.* (389)

Sin embargo, en la documentación histórica, Pineda, manifiesta Bricker, asegura que:

the three accomplices in the crucifixión –PedroDíaz Cuscat, Agustina Gomes Checheb, and Manuel Pérez Jolcogtom—were arrested for the last time in December 1868 and were sent to jail in San Cristóbal de las Casas as punishment for the crimes of “desobedience toward authority and

attempted rebellion without mentioning the crime of crucifixión which until then had been completely ignored. (1888:77) (Bricker 122)

Bricker menciona que solamente consultó a Pineda respecto a la crucifixión, por lo que considera que el acontecimiento debe tomarse como verdadero, además de que el historiador aparentemente fue residente de San Cristóbal durante la *Rebelión Chamula*. Esto hace sospechar que Pineda como historiador sabía de las previas insurrecciones indígenas, por lo que asumo que aprovechó esta oportunidad para hacer una falsa representación cultural. Castellanos, ajena a esta intención, no hace sino perpetuar el error. En lo mismo han incurrido otros investigadores que han estudiado el movimiento indígena chamula, ya que han fundado su investigación particularmente en el documento de Pineda, tal vez porque es una fuente que se asienta en varias versiones encontradas en los periódicos locales. Entre los investigadores que también han incidido en la distorsión de la **Historia** acerca de la crucifixión se encuentran, George A. Collier en *Fields of the Tzotzil* y Henri Favre en *Changement et continuité chez les mayas du Mexique*.

Castellanos, en su novela, también presenta la crucifixión de un niño de nombre Domingo, al cual Catalina equipara al Cristo de los ladinos de San Cristóbal y como símbolo de redención de los sufrimientos de los indígenas:

--Aquí llegamos todos al final de la cuenta con el ladino. Hemos padecido injusticia y persecuciones y adversidades. Quizás alguno de nuestros antepasados pecó y por eso nos fue exigido este tributo. Dimos lo que teníamos y saldamos la deuda. Pero el ladino quería más, siempre más. Nos ha secado los tuétanos en el trabajo; nos ha arrebatado nuestras posesiones; nos ha hecho adivinar las órdenes y los castigos en una lengua extranjera. Y nosotros soportábamos, sin protestas, el sufrimiento, porque ninguna señal nos indicaba que era suficiente. (324)

Aunque Castellanos intenta dar voz a los indígenas y de alguna manera tiene el propósito de enderezar las torceduras de la **Historia** y expresar un reclamo ideológico para ellos, involuntariamente perpetúa en su novela una mentira que necesita ser desmitificada. La estrategia es la de volver atrás en el tiempo para buscar las claves que expliquen las circunstancias. Es gracias a un serie reciente de veintidós entrevistas-testimonios entre los sobrevivientes de los rebeldes de Chamula, que Ulrich Köhler, un reconocido antropólogo alemán, experto en asuntos tzotziles, descubrió que no hay “evidence at all for an alleged crucifixión of a young Chamula during Easter 1869, an episode that figures as the centerpiece of Bricker’s historical-structuralist study” (Hostettler 136), acusando a los otros investigadores, aduciendo que sus interpretaciones son “disfrazadas y cubiertas de fantasías” (27).⁹

Con todo, al reinterpretar *Oficio de tinieblas* como una narrativa *paratestimonial*, uno puede observar que este tipo de narrativas son fundamentalmente un conjunto de elementos paraliterarios que se sitúan entre lo que Sklodowska llama, “experiencia de la historia y la narrativa testimonial que la vuelve a contar” “the experience of history and the testimonial narrative that retells it” (80; mi traducción). Se puede decir, también, que aunque este tipo de narrativa guarda semejanza con el testimonio, no obstante, su intención primaria es la dar a conocer una versión histórica estéticamente representada.

Con ello queda claro que Castellanos no pretende reproducir la **Historia** como lo exige el testimonio, el cual sigue “la lógica histórica,” que “es absolutamente distinta de la lógica literaria” (nota introductoria a la novela). Inclinarsse por el esteticismo del *paratestimonio* no implica que se debe de abandonar el compromiso social. Al contrario, Castellanos admite que al traer al presente los eventos históricos los coloca en un contexto del período cardenista con el propósito de producir “malestar entre los que poseen la tierra y los que aspiran a poseerla.”

¹ La traducción es mía. Véase Harlow, Barbara. *Resistance Literature*.

² Todos los críticos del testimonio coinciden en estos aspectos. Véase, por ejemplo, Beverly, Randall, Yúdice, Gugelberger y Slodowska, entre otros.

³ Faith Warner asevera que la producción testimonial “is currently occupying a marginal position in the literary canon (with the concept of a canon and its rules of exclusion arguably, a symbolic manifestation of imperialism), for it does not readily conform to standard bibliographic categories such as the memoir, biography, life history, autobiography, etc.,” sino que se conforma como un tipo de narrativa que esta antropóloga identifica como “testimonial-like” (2).

⁴ Véase de Flores, *Spanish American Authors: The Twentieth Century*, página 85.

⁵ Con el propósito de discernir sobre la discusión en torno a *Yo, Rigoberta Menchú*, dirigirse a *The Rigoberta Menchú Controversy*, donde se discute la veracidad del testimonio de la guatemalteca.

⁶ Estos críticos se enfocan en la historia y ficción desde varios puntos de vista. Véase, Beth Miller, “Historia y ficción en *Oficio de tinieblas*,” Thomas Washington, “The Narrative Works of Rosario Castellanos: In Search of History-Confrontations with Myth,” (1982); Joseph Sommers, “Literatura e historia: Las contradicciones ideológicas de la ficción indigenista” 5.10 (1979): 9-39, Juan Sandoval Ventura, *Ficción y realidad: Las mujeres en la narrativa de Rosario Castellanos*, México: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1987.

⁷ Se adopta la redefinición de Köhler, la cual en su obra en alemán es *Der Chamula-Austand*. Este movimiento indígena se conoce también como la Rebelión Cuscat de 1869 o la Guerra de Santa Rosa (1867-1870). Aunque de esta última se registra en el estudio de Bricker, arguye, Köhler, el nombre es una mera invención, pues “no se menciona en ninguno de los textos indígenas” ‘In keinem der indianischen Texte ist dieser genannt’ (2).

⁸ En adelante, los nombres entre paréntesis son los de los personajes históricos. También, debido a que el texto de Molina disponible está solamente en inglés, se utiliza una yuxtaposición de la versión en lengua inglesa con la traducción en español con el propósito de evitar la confusión entre el texto de Castellanos y el de Molina.

⁹ En el texto en alemán de Köhler se lee “ausgeschmückt mit Kreationen ihrer regen Phantasie.”

Obras Citadas

Beverly, John. “El testimonio en la encrucijada.” *Revista Iberoamericana*. 59 (1993): 485-95.

---. “The Margin at the Center: On Testimonio (Testimonial Narrative).” *Modern Fiction Studies* 35 (1989): 11-28.

Castellanos, Rosario. *Oficio de tinieblas*. 10^a. Edición. México: Joaquín Mortiz, 1992.

---. *Mujer que sabe latín*. México: Secretaría de Educación Pública, 1976.

Collier, George A. *Fields of the Tzotzil*. Austin: University of Texas Press, 1975.

Ferman, Claudia. “Textual Truth, Historical Truth, and Media Truth” en *The Rigoberta Menchú Controversy*. Ed. Arturo Arias. Minneapolis: University of Minnesota

- Press, 2001.
- Favre, Henri. Changement et continuité chez les mayas du Mexique. Paris: Éditions Anthropos, 1971.
- Flores, Angel. Spanish American Authors: The Twentieth Century. New York: H.W. Wilson, 1992.
- Gugelberger, Georg, and Kearney, Michael. "Voices of the Voiceless: Testimonial Literature in Latin America." Latin American Perspectives. 18.3 (1991): 3-14.
- Harlow, Barbara. Resistance Literature. New York: Methuen, 1997.
- Hostettler, Heli. "The Chamula Rebellion, 1867-70: A Maya "Caste War" Revisited" Rev. de Der Chamula-Austand in Chiapas, Mexico de Ulrich Köhler. Institut für Ethnologie, Universität Bern. Switzerland. 16.2 (2000): 135-36.
- Köhler, Ulrich. Der Chamulas-Aufstand in Chiapas, México. Münster: Lit Verlag, 1999.
- Lienhard, Martin. La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina, 1492-1988. Hanover: Ediciones del Norte, 1991.
- Lindstrom, Naomi. The Social Conscience of Latin American Writing. Austin: University of Texas Press, 1998.
- Miller, Beth. "Historia y ficción en Oficio de tinieblas." Texto Crítico. 10.28 (1984): 131-142.
- Molina, Cristóbal. *War of the Castes: Indian Uprising in Chiapas, 1867-70*. Trad. Ernest Noyes and Dolores Morgadanés. Middle American Pamphlets. 8.5 (1934): 359-97.
- Pineda, Vicente. Historia de las sublevaciones habidas en Chiapas. San Cristóbal de las Casas, 1888.
- Prada Oropeza, Renato. "De lo testimonial al testimonio: Notas para un deslinde del discurso-testimonio." Testimonio y literatura (1986): 7-21.
- Randall, Margaret. Testimonios. San José Costa Rica: Alforja, 1983.
- The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America. Ed. Georg M. Gugelberger. Durham University Press, 1996.
- Reifler Bricker, Victoria. The Indian Chirst, the Indian King. Austin: The University of Texas Press, 1981.
- Sandoval, Juan Ventura. Ficción y realidad: Las mujeres en la narrativa de Rosario Castellanos. México: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1987.
- Sklodowska, Elzbieta. Testimonio hispanoamericano: historia, teoría, poética. New York: Peter Lang, 1992.
- The Rigoberta Menchú Controversy. Ed. Arturo Arias. Minneapolis: The University of Minneapolis Press, 2001.
- Warner, Faith R. Monografía de master en antropología. Departamento de Antropología. Syracuse University, 1993.
- Yúdice, George. "Testimonio and Postmodernism." Latin American Perspectives. 18.3 (1991): 15-31.