

Maribel Mora Curriao  
Poeta y Magíster (c) en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile

## **La construcción del sí mismo en testimonios de dos indígenas contemporáneos**

### **The building of the self in testimonies of two contemporary indigenous**

#### **Abstract**

The building of the self in the indigenous testimonies *Mi Nombre es Rigoberta Menchú* y *Así me Nació la Conciencia* and *Pulotre. Testimonios de Vida de una Comunidad Huilliche*, happens in a context of lost spaces for the transmission of their own culture. Although the testimonies let them keep the memories, it is evident that the ruptured cultures forced them to adopt alien discourses and practices. So because of that, it turns relevant that what is own becomes fundamental for the survival of the group.

#### **Resumen**

La construcción del sí mismo en los testimonios indígenas *Me llamo Rigoberta Menchú* y *así me nació la conciencia* y *Pulotre. Testimonios de vida de una comunidad huilliche*, ocurre en un contexto de pérdida de espacios de transmisión de la cultura propia. Aunque el testimonio les permite resguardar la memoria, se evidencian en él los quiebres de culturas forzadas a adoptar prácticas y discursos ajenos. Por ello, poner de relieve lo propio resulta fundamental para la sobrevivencia de su grupo.

*Pero no lo dicen como está  
escrito sino a través de las  
recomendaciones que han  
venido dando nuestros abuelos  
y nuestros antepasados*

Rigoberta Menchú

#### **Introducción**

El Testimonio se inicia en América Latina paralelo al proceso de Conquista, sin embargo, es pasada la década del setenta del siglo XX que se le concede en la literatura un espacio que antes ocupaba sólo en el ámbito antropológico o disciplinas afines. Se ha

sostenido que el testimonio es una clase de discurso transhistórico y transgenérico vinculado a los géneros referenciales, cuyo sujeto de la enunciación es a la vez sujeto del enunciado, siendo cercano a la autobiografía (Morales 2001). Una de sus características distintivas es la marginalidad del sujeto que enuncia, frente al sistema dominante; sujeto que a través de su relato entrega “su verdad” frente a ciertos hechos.

El testimonio indígena -la voz del *otro*- se ha convertido en una actividad actualizada cada cierto tiempo con el sello propio de la época. Lienhard establece una periodicidad y caracterización de estos discursos (testimonios, cartas y manifiestos indígenas) registrados en Latinoamérica desde la conquista hasta inicios del siglo XX (Lienhard 1992). Aunque estos discursos generalmente se ligaron a situaciones de conflicto político y territorial, también se registraron costumbres y discursos etnoliterarios. El factor común fue el registro de la voz indígena. Los fines fueron distintos: políticos, jurídicos, económicos, religiosos y/o territoriales.

Los testimonios indígenas contemporáneos presentan la visión que estos tienen sobre sí mismos en momentos claves de la globalización que se les impone. Para observar aquello se analizan aquí los testimonios *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* de Elizabeth Burgos (1983) y *Pulotre. Testimonios de vida de una comunidad huilliche* de Bernardo Colipán (1999). Guardando las diferencias respecto de la violencia que vive Guatemala cuando Menchú enuncia su relato, se puede sostener que ambos textos se inscriben en la contemporaneidad de un mundo indígena conflictuado por la imposición cultural, sociopolítica, económica y religiosa de que han sido y son objeto. Frente a ello, cabe preguntarse ¿cómo se construye la percepción de lo propio indígena en la ajenidad? ¿Qué elementos se privilegian en la construcción del sí mismo colectivo? ¿Dan cuenta estos testimonios de la influencia de la sociedad moderna en sus culturas? Para abordar estas preguntas se determinará la percepción del indígena en su relación de contacto interétnico y se identificará los elementos fundamentales en la configuración del sí mismo en esas circunstancias.

Antes de entrar en el análisis propuesto cabe destacar dos elementos relevantes para este estudio. El primero es que el testimonio entendido como discurso de un testigo que permite construir o reconstruir uno o varios sucesos y que posee características estéticas es una práctica propia de muchos pueblos indígenas: se trata del relato de transmisión cultural. Este discurso es parte de las costumbres propias de quienes han testimoniado para los autores de estas obras.

En segundo lugar, como sostiene Lienhard para los antiguos testimonios de indígenas en Latinoamérica, éstos dan cuenta de informantes que con plena conciencia de las limitaciones de libertad de expresión que conlleva esta práctica testimonial, se someten a sus normas, para aprovechar el espacio comunicativo, en pro de que ciertas “verdades” salgan a la luz (XXIII). Es esta conciencia la que está presente en los testimonios indígenas aquí estudiados y se aprovecha esta instancia para decir -abierto o veladamente- o callar si es necesario, aquello que sirve a su grupo humano, ya sea esto en términos culturales o políticos.

**Testimonio individual y testimonio colectivo: dos recursos para el rescate de la memoria indígena contemporánea**

Los testimonios aquí estudiados se hacen cargo de una de las características más invocadas para este tipo de discurso: su capacidad de "traer a la literatura no solamente la imagen, sino también las voces hasta ahora asordadas de los vencidos, marginados y oprimidos" (Skłodowska 1992: 5). Pero cada texto lo hace desde una estrategia discursiva diferente, mientras Burgos entrega el relato de "una" hablante – Rigoberta Menchú- Bernardo Colipán configura una polifonía de ellos: doce testimoniales entregan sus fragmentadas narraciones.

Para describir como se estructuran estos relatos se recurrirá aquí a cuatro elementos básicos que configuran las particularidades de producción de este discurso: la o los informantes (sujetos de la enunciación y el enunciado); la representatividad de estos sujetos (en tanto miembros de una comunidad marginal); la comunidad a la que representan (grupo étnico específico); y la posición del autor (o editor<sup>1</sup>).

### **a. El sujeto informante asume el rol de testigo**

El sujeto informante del discurso testimonial es una persona real e identificable, con una biografía original y representativa, cuya posición social es marginal, excluida del discurso público dominante y del discurso profesional que tiene la responsabilidad del sentido, del contenido, del resultado de la enunciación y de su veracidad<sup>2</sup>. En *Me llamo Rigoberta Menchú* se trata de una joven mujer maya quiché, quien narra la crisis de su familia y su aldea inmersa en los conflictos bélicos guatemaltecos de fines de los setenta. Ella asume su condición de testigo como un rol político, étnico y cultural, en ese orden, y desde allí habla del dolor de su comunidad, los medios de resistencia, su vida enmarcada en aquellos sucesos y las costumbres ancestrales de su grupo humano.

Menchú enuncia desde la convicción de que lo hace en y desde una etnicidad propia: "Yo pertenezco a una de las etnias que es la etnia Quiché, tengo mis costumbres indígenas quiché, pero sin embargo he vivido muy cerca de casi la mayor parte de las otras etnias debido a mi trabajo organizativo con mi pueblo" (22)<sup>3</sup>.

En *Pulotre*, Colipán configura un libro testimonial polifónico. Son doce sujetos huilliches, miembros de las comunidades de Pulotre de la comuna San Juan de la Costa (Osorno, XIV Región, Chile) quienes entregan su versión sobre diversos sucesos relacionados con la vida cotidiana, el espacio y tiempo mítico, la cosmovisión y la historia de dichas comunidades<sup>4</sup>. Estos relatos se caracterizan por una enunciación basada en un pasado que como señala Juan Pichuncheo parece que "se quedó en el tiempo". Nos encontramos frente a sujetos que tienen plena conciencia de "las pérdidas" de su grupo humano y Sarita Imilmaqui lo expresa claramente: "Hemos perdido esa sabiduría que tenían los ancianos". A pesar de ello se refuerza en los relatos la pertenencia a ese grupo diferenciado de los otros con quienes están en contacto (chilenos y colonos alemanes) y desde allí asumen su rol de testigos. En la mayoría de los casos lo relatado es producto de algo vivido ("Yo de muy joven fui a andar por allá por Temuco"; "de niños acostumbrábamos a ir a bañarnos al río"); o de algo escuchado ("Eso es lo que yo escuché", "Así decían ellos", "mi abuelo me decía a mí"). En cualquier caso dejar testimonio de la forma como se vive y se vivía la cotidianeidad y las creencias, no sólo es un relato para los Otros, sino por sobre todo para su misma

comunidad: “Así no se perderá nunca nuestra idea. Pero si no lo hacemos así/ perderemos nuestras costumbres/ en muy poco tiempo” (80).

## **b. Representatividad cultural y testimonial**

Ricoeur refiriéndose al testimonio cristiano sostiene que “El testigo testimonia por algo o por alguien que lo supera: en este sentido, el testimonio procede del Otro, pero el compromiso del testigo es también su testimonio” (1983: 42). Guardando las proporciones, puede sostenerse que en los testimonios indígenas, también hay un Otro que supera al sujeto: es la cosmovisión de la comunidad. En *Pulotre* se lee al respecto: “para que se valoricen y no queden de lado nuestras costumbres y la creencia en el Agüelito Huenteyao, porque ahora estamos por él y a nombre de él, eso es. [...] Así, la juventud que toma a pecho eso, sigue aprendiendo, tira esa fuerza a conversar con el otro joven, para así seguir la costumbre” (G. Antrio, 80).

El sujeto indígena asume la responsabilidad social del discurso de transmisión cultural. Su práctica testimonial se inscribe en ritos específicos (cotidianos o ceremoniales) en que el enunciante se yergue en portador de una verdad que no resulta cuestionable, se asume como tal y se transmite en discursos futuros (véase Lienhard 2000; Carrasco 1985; Álvarez Santullano 2001). Rigoberta señala: “Pero no lo dicen como está escrito sino a través de las recomendaciones que han venido dando nuestros abuelos y nuestros antepasados. [...] y en honor de esas gentes más humildes nosotros tenemos que seguir guardando nuestros secretos. Y esos secretos nadie podrá descubrir más que nosotros los indígenas” (34).

Se introduce aquí una restricción que bien puede ser propia de las “sociedades de discurso” (Foucault 1999) o estrategia resultante del violento proceso de contacto interétnico a que se han enfrentado los indígenas. De cualquier modo, implica que ciertos conocimientos no son accesibles a todos, menos aún si no se pertenece al grupo. En *Pulotre*, Antonio Acum lo explicita: “[...] salió el mar a 9kms. pa’ fuera ahí esa señal lo dejó pasar y se botó el árbol, yo sé donde está el palo, pero no se lo digo a nadie, porque es un secreto para mí y del pueblo mapuche” (106).

Los sujetos a quienes se reconoce representatividad entre los indígenas son los ancianos o los ancestros, se habla desde esas “voces antiguas” (Lienhard 2000: 23). Haciéndose cargo de esta premisa, Colipán presenta informantes que en su mayoría supera los 60 años. Ellos recurren además a la voz de los ancianos o ancestros en su narración, remitiendo a tiempos remotos (“Mi abuelo cada vez nos conversaba de Wenteyao”, 35). En *Me llamo Rigoberta Menchú*, los transmisores tradicionales también son los mayores, pero sobre todo los señores elegidos de la comunidad que conocen mejor las costumbres de su grupo y son los encargados de transmitir las: “Ya cuando el niño cumple sus diez años es cuando los papás y los señores elegidos tienen la obligación de hablar con ese niño, de decirle que ya va a empezar su vida de juventud” (34).

La representatividad, en estos testimonios, se da en dos planos: el primero es el del sujeto dentro de su cultura –que es lo que se ha visto- y el segundo, la representatividad que le asignan los editores a los sujetos. En el caso de Menchú, Burgos sostiene que “La historia de su vida es más un testimonio sobre la historia contemporánea que sobre la de

Guatemala. Por ello es ejemplar, puesto que encarna la vida de todos los indios del continente americano” (9); esta representatividad es asumida políticamente por Menchú al afirmar que su “situación personal engloba toda la realidad de un pueblo” (21) <sup>5</sup>. Además Menchú, hija de los “señores elegidos”, categoría privilegiada en el entramado de roles sociales y de la transmisión cultural de su grupo, se vincula políticamente a los movimientos de resistencia.

Los sujetos que relatan sus vivencias a Colipán, en cambio, no fueron elegidos por “ser sujetos representativos” en términos de ejemplaridad, sino por poseer mayor conocimiento de las costumbres y creencias propias de sus comunidades. Los únicos datos consignados de ellos son sus nombres y sus edades, no se entregan antecedentes respecto del lugar que ocupan en la trama social de su grupo de pertenencia.

### **c. La comunidad que se quiere representar**

Los pueblos indígenas en Latinoamérica son parte de un sistema social, político y económico que no reconoce sus particularidades, no les otorga autonomía, situándolos en el lugar de los marginados. Guardando las similitudes, los grupos indígenas a que se refieren los testimonios, se sitúan en contextos sociopolíticos distintos. En *Me llamo Rigoberta Menchú*, se presenta una cultura del altiplano guatemalteco luchando para sobrevivir en su territorio en un contexto de violencia extrema donde a pesar de todo las costumbres y los ritos se mantienen. Las luchas, las huidas, el exilio, la tortura y la muerte construyen su contexto político <sup>6</sup>. En esa cultura político-militar de la guerrilla, los indígenas se presentan como los oprimidos que se ven empujados a la acción revolucionaria por las circunstancias históricas; los ladinos, los latifundistas y el ejército del Estado son los enemigos. Cabe aquí señalar lo que Dröscher sostiene al respecto:

[...] el género de testimonio tiende a señalar la unidad e identidad cultural entre los pueblos indígenas, por un lado [...] y, por el otro, tiende a señalar la homogeneidad del espacio público occidental. En esta situación, la cuestión de la traición encuentra salida sólo si se da un proceso de multiplicación de diferencias culturales; es decir, un proceso en el que se marquen las diferencias en dos lados, pero a la vez, que se constituya como una polifonía en la que la voz transita a las voces. Más democrático es este proceso en cuanto más voces se hagan escuchar [...] (2001)

Por ello Colipán construye su texto polifónicamente para dar cuenta de esa realidad invisibilizada en el discurso histórico oficial. La pluralidad de voces permite devolver a la gente “su propio pasado, con sus propias palabras, aportándole un protagonismo” (1999: 22). El libro presenta costumbres, creencias, historias de la comunidad y elementos articuladores de la cosmovisión. Los conflictos con los chilenos o con los colonos, aunque parecen lejanos, se actualizan en el relato. La tensión entre culturas existe y se expresa en el discurso. La tradición aún conserva y recrea sus “voces antiguas”, pero deja de manifiesto la fractura, la distancia entre el discurso y las prácticas del pasado y el presente: “Allá todos se juntaban en una sola parte, el día que se formó el eclipse [...] Entonces ellos se juntaban entre hartos vecinos que estaban más cerca y ponían una fuente con agua [...] Rezaban el Padre Nuestro ellos, nada en lengua. A los chicos también los hacían rezar, para que también ellos ayuden al sol”

(María Piniao, 77). Otros testimonios que evidencian esta situación son el de Ñaña Mercedes Hualamán (81 y 103); el de José Ñancumil (76) y María Piniao (39).

Se evidencia aquí la penetración de un elemento occidental básico: el cristianismo. Ello también se ve en el testimonio de Menchú, aunque ella cuestiona la dimensión real de esa penetración: “Esa ceremonia es bastante importante y es cuando se le considera como hijo de dios que es como decir el padre único. Tal vez dios esa palabra no la tenemos, pero es relacionada, porque el padre único es el único que existe [...]” (34). Más adelante, en el capítulo XII, se habla de la catequización y la acción católica, pero nuevamente se niega su efecto verdadero argumentando que aceptar esta religión no significaba abandonar su cultura, sino que era otra forma de expresión (106).

En *Pulotre*, la catequización, la mezcla cultural compleja de lo propio y lo ajeno se traduce en la expresión de un sincretismo de las prácticas culturales huilliches vigentes en Osorno (Foerster 1985). Las creencias en figuras míticas propias (como Wenteyao) conviven, se mezclan y superponen con figuras de la cultura judeo-cristiana (Cristo o la Virgen). En el caso de los maya quiché, es probable que la influencia de la Teología de la Liberación y la práctica político-militar de la guerrilla generaran instancias de encuentro entre el mundo ladino y el mundo indígena, pero Menchú no las menciona, centrándose en resaltar lo diferente respecto de la otra cultura.

En cualquier caso, en ambos textos se presenta la tensión del contacto y la influencia de la cultura otra (occidental, cristiana), aunque en ninguno de los dos libros los editores se detienen en este punto, privilegiando los elementos indígenas propios presentes en los relatos.

#### **d. El autor como editor y determinante de la estética del texto**

El autor es el ojo externo que selecciona, ordena los relatos, corrige la sintaxis, otorga coherencia textual y adecua los recursos retóricos para que el texto pueda ser leído amenamente. En ambos casos se trata de intelectuales que tienen acceso al discurso académico, y en el caso de Colipán, además a la institución literaria<sup>7</sup>. Mientras que el informante legitima su discurso por la propia experiencia, el editor legitima el suyo por la autoridad de sus conocimientos y por su capacidad como editor.

En el espacio textual de *Pulotre* confluyen sujetos, lenguajes y discursos diversos que el autor dividirá en dos capítulos: “Vidas huilliches” y “La memoria, su tiempo, su metáfora”. En ellos agrupará la serie de relatos que actúan más bien como fragmentos de vidas huilliches que como autobiografías. Situación que si se presenta en el testimonio de Rigoberta Menchú donde el texto se articula en la narración de su vida. En *Pulotre* la pluralidad de voces remite a la “comunidad huilliche”, aquella que existe en la realidad cotidiana y en la conciencia étnica, compleja y diversa como se la refiere.

Burgos sostiene que los discursos testimoniales incluirían recursos de lenguaje que permiten no sólo una lectura fluida del texto, sino también una conformación estética del mismo: “Tuve sumo cuidado en no hacer un libro antropológico; me inspiré más en la novela que, como se sabe, es el género que por excelencia ha expresado mejor la realidad en América Latina. Siempre estuvo presente en mí durante el proceso de

escritura el enfoque estético” (Burgos 2002). El libro de Colipán opta por el énfasis en lo poético que puede hallarse en la oralidad indígena. Esto queda claro en los títulos escogidos para cada testimonio, en el ordenamiento de los mismos y en el rescate de ciertas formas propias del *nütram*<sup>8</sup>.

Ambos autores reconocen en la oralidad un papel importante en el relato no sólo en términos de insumo (la entrevista) sino también en la estética final del texto donde se conservan muchos rasgos propios de ese registro. En ambos casos el escritor viabiliza testimonios con la finalidad de preservar la memoria colectiva.

### **A modo de conclusión**

En los testimonios estudiados el sujeto testigo tiene claridad de la situación crucial que vive su grupo y en sus discursos se dejan ver -voluntariamente o no- las fracturas propias de una cultura forzada, por distintas instancias de poder, a adoptar prácticas y discursos ajenos. La memoria se presenta como la única forma posible de preservación de la cultura, constituyéndose en elemento articulador de los conocimientos, la cosmovisión y la organización social. El registro escrito ayuda a la preservación de la memoria, por ello se entrega la información, aún cuando hay aspectos que se reservan sólo para el grupo.

La construcción de la memoria propia en el relato está supeditada no sólo a la situación histórica de opresión que se mantiene hasta la actualidad, sino también a la penetración de discursos y prácticas occidentales que los indígenas han asumido en un sincretismo e hibridez que trata de ocultar las fracturas. Poner de relieve aquello que les es propio resulta fundamental, el engrandecimiento y la idealización son allí elementos políticos, pero también elementos culturales que permite la sobrevivencia de un pueblo. Estos testimonios se inscriben en una doble militancia ética y estética, en tanto pretenden por una parte, la visibilización de una realidad negada por la historia –la de los indígenas oprimidos- y por otra, a partir de ella se construyen textos que fundan su estética en ese hablar indígena.

La importancia asignada al testimonio por los indígenas en la actualidad está anclada a la pérdida de espacios para la transmisión de la memoria colectiva de que es portador cada sujeto. Existe la convicción de que la memoria cultural comunitaria comienza a perderse, por ello es posible comunicar al *Otro*, aquello que antes era reservado sólo para los miembros de la comunidad. A pesar de ello, se reservan aún espacios propios o *secretos* -desde donde reconstruirse- que no deben ser comunicados para evitar algún daño a sus comunidades.

El rescate de la visión indígena contemporánea del sí mismo étnico se da en un contexto de fracturas y tensiones. Por ello a veces se hace necesario definirse en oposición a los otros (chilenos, colonos alemanes, ladinos, guatemaltecos, según el caso) poniendo de relieve aquello que los diferencia, e incluso aquello que los haría mejores. La binariedad bueno/malo se posesiona de los relatos, en algunos momentos, a través de oposiciones como indígenas/ no indígenas; pasado feliz/ presente en conflicto; territorio propio/ exilio, migración, entre otras. En ambos textos, los sí mismos indígenas se construyen en una visión colectiva de lo que son y han sido los grupos humanos de los

testimoniante y que está insoslayablemente unida a la relación asimétrica de poder a que han estado sometidos desde siglos.

*Pulotre* nos hace transitar por distintos espacios (rurales, costeros, míticos) y por distintas épocas (pasado, presente y futuro) que conforman una visión de diversidad de lo que es el mundo huilliche actual. Allí y a pesar de todo, los elementos articuladores posibles son: la memoria que se actualiza en cada relato; la religiosidad que se sincretiza en la creencia de Wenteyao, Dios, Cristo, los santos, Chao Antü, Ñuke Ale y otras divinidades; y la ritualidad cotidiana, también sincrética de los sueños, la comida, los viajes, los intercambios comerciales y el quehacer doméstico. En *Pulotre* el sincretismo es evidente, no se niega ni se cuestiona.

*Me llamo Rigoberta Menchú*, se obstina en presentar una cultura ancestral que no se transgrede a sí misma por las influencias externas, sino más bien se apropia de todo aquello (escritura, religión, guerrilla) como medios para expresar la situación de su pueblo. Y aunque el texto no se hace cargo de la conflictuación de las prácticas y los discursos, estos aparecen inevitablemente en el relato, poniendo en evidencia el quiebre, la transición, el cambio cultural.

En ambos casos las culturas indígenas presentadas -tan diferentes y tan similares a la vez- se insertan en un mundo que las empuja hacia el abandono de las tradiciones propias. La única forma de contrarrestar tal situación es conservar la memoria, el relato que les dice como procedían sus padres y sus abuelos, en quiénes creían y cuales eran los ritos fundamentales. Así, el discurso testimonial del que los occidentales tanto hablan a fines del siglo veinte y en la primeros años de este siglo, es el elemento fundante de las culturas indígenas y el bastión para la preservación de las mismas. La única diferencia: la oralidad de uno y la escritura del otro.

Cabe señalar, eso sí, que aunque en estos testimonios se encuentran los requerimientos del investigador y la necesidad cultural de testimoniar del sujeto indígena, finalmente no se logran fundir ambos elementos. La relación testimoniante-editor, no se inserta en el espacio ritual de transmisión cultural, aún cuando el editor pertenezca al mismo grupo humano; y el texto final, mediatizado por elementos de una cultura “otra”, puede otorgar significados o sentidos distintos al reordenar o reestructurar estilística y estéticamente los relatos de acuerdo a lógicas distintas a las puestas en juego en el momento de la enunciación.

Trabajos como el realizado por Colipán deja planteado por una parte el desafío de estudiar los testimonios indígenas a la luz de los discursos propios que los testimoniante ponen en juego en el proceso de emisión de los relatos y por otro permiten visualizar los elementos estético-verbales de la cultura desde la cual se enuncian. Situarse desde aquí sería avanzar hacia una mejor comprensión y valoración de este tipo de textos.

## **Bibliografía**

Alvarez-Santullano, Pilar y Forno, Amilcar. 2001. “Kanillo nütram”. *Futawillimapu*. Osorno: Universidad de los Lagos / CONADI.



- Bengoa, José. 2000. *La emergencia indígena en América Latina*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Burgos, Elizabeth. 1983. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Memoria, transmisión e imagen del cuerpo". *Nuevo Mundo- Mundos Nuevos* 2. Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/document537.html>
- Carrasco, Hugo. 1985. "Sistema mítico y relato oral mapuche". *Estudios Filológicos* 20: 83-95.
- Colipán, Bernardo. 1999. *Pulotre. Testimonios de vida de una comunidad Huilliche*. Santiago: Editorial Universidad de Santiago.
- Dröscher, Barbara. 2001. "El testimonio y los intelectuales en el triángulo atlántico. Desde El Cimarrón, hasta la polémica actual en torno a Rigoberta Menchú, de Elizabeth Burgos" Disponible en: <http://www.wooster.edu/istmo/articulos/intel.html>
- Foerster, Rolf. 1985. *Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa*. Chile: Rehue.
- Foucault, Michel. 1999. *El orden del discurso*. España: Tusquets.
- Lienhard, Martín. 1992. *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Venezuela: Ayacucho.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Es como si otro, antiguo, cantase a través de nuestras voces". *Lengua y literatura Mapuche* 9.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Voces marginadas y poder discursivo en América latina". *Revista Iberoamericana* LXVI, 193.
- Morales, Leonidas. 2001. *La escritura de al lado. Géneros referenciales*. Chile: Cuarto Propio.
- Randall, Margaret. 1992. "Qué es y como se hace un testimonio". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 36: 21-45.
- Ricoeur, Paul. 1983. *Texto, testimonio y narración*. Chile: Andrés Bello.
- Stoll, David. 1999. *Rigoberta Menchú y la historia de todos los guatemaltecos pobres*. Disponible en <http://www.nodulo.org/bib/stoll/rmg.html>
- Zimmerman, Marc. 2004. "Rigoberta Menchú, David Stoll, narrativa subalterna y la verdad testimonial: Una perspectiva personal". Disponible en <http://collaborations.denison.edu/istmo/n08/articulos/rigoberta.html>

**Para citar este artículo**

Maribel Mora Curriao. 2007 . «La construcción del sí mismo en testimonios de dos indígenas contemporáneos». *Documentos Lingüísticos y Literarios*