

El testigo en la literatura de la frontera: la obra testimonial de Pascual Coña

Lucía A. Golluscio

A Elvira, con cariño y agradecimiento

Introducción¹

En 1930 la *Revista Chilena de Historia y Geografía* publica el libro *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*, consignado bajo la autoría del sacerdote capuchino alemán Ernesto Wilhelm de Moesbach, El documento publicado es el testimonio del anciano *longko* mapuche Pascual Coña, excelente hablante de la lengua, dictado en mapudungun al padre Moesbach entre 1924 y 1927 en la región del lago Budi (Puerto Domínguez, Chile) y acompañado de su traducción al español producida por el citado misionero. La

1 Las reflexiones vertidas en este artículo tienen su motivación en la investigación sobre “La obra testimonial de Pascual Coña: arte verbal, documentación lingüística y cultural, luchas metadiscursivas” cuyos primeros resultados presenté en las Jornadas Internacionales sobre Testimonio y Memoria en la Araucanía “Pascual Coña recuerda...”, que tuvieron lugar entre el 4 y el 6 de septiembre de 2014, en la Universidad Católica de Temuco, Chile. Agradezco los aportes y comentarios de Fernando Wittig y Felipe Hasler y la riquísima interacción con los otros expositores: Margarita Caniu, Susan Foote, Jorge Pavez, Gertrudis Payas y Cristian Vargas, a quienes expreso mi reconocimiento por su generosidad, al entregarme o hacerme llegar copia de sus publicaciones, a las que no había tenido acceso.

obra contó con la colaboración efectiva para la transcripción y traducción al español del lingüista Rodolfo Lenz, quien además escribe el prólogo del libro.

Según el mismo Lenz, se trata de una obra única. Así, afirma en su prólogo: “No he visto nunca una descripción tan detallada de costumbres sudamericanas, dada desde el punto de vista del indígena mismo [...]”. Y continúa: “La obra presentada por el P. Ernesto es de un valor enorme, incalculable para la lingüística araucana, la etnología chilena y la psicología étnica en general”. También pondera su valor lingüístico particular: “el texto mapuche es absolutamente fidedigno y es una feliz casualidad que esté escrito en el mismo dialecto analizado por Fray Félix José” (p. 4).²

Sin embargo, la intención de esa publicación no era solo científica. El mismo Lenz lo reconoce en otro pasaje de su prólogo, “la biografía de Coña nos muestra cómo se civiliza un indígena con la ayuda del clero que le enseñó sus primeras letras...” (p. 5). Como afirman varios analistas y críticos de esta obra (Foote, 2012; Pavez, 2016, en prensa, entre otros), su publicación en aquel momento de la historia de Chile responde a una función político-ideológica clara, la de mostrar un modelo a seguir, el “civilizador y asimilacionista” (Caniunqueo, 2014). En ese modelo, no solo el pueblo mapuche, sino su lengua, estaban destinados a desaparecer. Tanto Moesbach como Lenz afirman que la lengua de Chile se desvanecerá como lengua viva a medida que avance y se extienda el modelo civilizador. En palabras de Lenz, “la lengua de Chile en algunos decenios solo será hablada por pocos indígenas que viven apartados de los chilenos” (Coña, 1973: 5). El destino que prevén para el mapudungun es el de convertirse

2 Se refiere a Félix José de Augusta, misionero capuchino alemán, autor de la Gramática araucana (Valdivia, 1903), las Lecturas araucanas (Padre Las Casas, 1934) y del Diccionario español-araucano (1915) y araucano-español (1966).

en lengua muerta (Voloshinov, 1992 [1929]), signos lingüísticos sin vida social sobre los cuales, como afirma Lenz en su prólogo, se pueda preparar “un estudio gramatical abstracto, puramente filosófico” que se debería llevar a cabo prescindiendo de las categorías del latín (*cfr.* Pavez, 2016, sobre este tema). Por su parte, Moesbach sostuvo su posición pesimista sobre el futuro del mapudungun a lo largo de toda su producción. Veamos un fragmento de su gramática mapuche, ya en la década de 1960, reproducido por Fresia Mellico y Petrona Pereyra en su trabajo titulado “*Zugulekay mapu*” (La tierra todavía sigue hablando). Así afirman las citadas investigadoras-hablantes mapuches:

Desde principios del presente siglo se viene anunciando, por parte de estudiosos e investigadores, la muerte del mapuzungun. [...] El padre Ernesto W. de Moesbach dice en la introducción de su libro *Idioma Mapuche* (1962: 17): “... Nos propusimos dejar de esta maravillosa lengua originaria, condenada ya a una desaparición no muy lejana, una imagen fiel, completa y atrayente para filólogos y estudiosos. Ellos juzgarán si nuestro ‘Idioma Mapuche’ verifica su intento y llena sus esperanzas (Panguipulli, 15 de agosto de 1960)”. (Mellico y Pereyra, 1998)

Es justamente en un marco de confrontación con ese modelo que Mellico y Pereyra proclaman con evidencias de su propia experiencia como hablantes contemporáneas que la lengua sigue viva, “la tierra sigue hablando”...

Frente a esta postura negativa de Lenz y Moesbach quienes, a pesar de que estaban fascinados por la complejidad y perfección de las estructuras de la lengua mapuche y querían no solo aprenderla, sino estudiarla de modo abstracto, no veían futuro en esa lengua, la obra de Coña cobró vida

e historicidad, sufriendo cambios y transformaciones creativas a lo largo de los siglos XX y XXI. Prueba de ese proceso dinámico son las diferentes ediciones que, en distintos momentos históricos de Chile, se fueron publicando durante el siglo pasado y principios de este. Las luchas metadiscursivas y la pugna de acentos que han signado esta obra desde el principio tienen su evidencia material en el devenir del título del libro y del reconocimiento de autorías a lo largo del tiempo, como también los prólogos y estudios de la obra que la preceden (*cf.* Foote, 2012). Yo misma he tenido en mis manos tres ediciones de la obra, que representan distintos hitos de la historia de Chile y de América Latina.

Como dije al comenzar este artículo, en la primera publicación de la obra, en 1930, impulsada por Moesbach y Lenz, su “autor” es el padre Ernesto Wilhelm de Moesbach, y su título, *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. El proceso de producción y publicación de la obra en esas primeras décadas del siglo XX no solo estuvo influido por los ideales “civilizatorios” que impregnaron la fundación de los estados nacionales en esta parte de América, sino que se enmarcan en la teoría del lenguaje como código en la lingüística y una teoría del salvataje en antropología, posiciones ambas cargadas de una ideología que borraba al sujeto social y su capacidad de agencia. Esta postura fue cambiando a lo largo del siglo XX, de la mano de un mayor reconocimiento social y legal de los pueblos originarios de América Latina en general y del pueblo mapuche en particular.

Así, en 1973 el Instituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agraria/Proyecto Gobierno de Chile/FAO reedita la obra testimonial de Pascual Coña, reconociendo por primera vez su autoría. En esta edición, precedida de dos nuevos prólogos (del editor y del escritor Ricardo Donoso), el título está solamente en español: *Memorias de un cacique mapuche*. Curiosa marca de época, en el que el acento en la etnicidad se diluye.

Por último, en 1995 y 2000 se reedita esta obra, nuevamente otorgando a Pascual Coña toda la autoría y poniendo el acento sobre su pertenencia al pueblo mapuche. En estas oportunidades el título de la obra es bilingüe, primero en mapudungun, luego en español: *Lonco Pascual Coña ñi tukulpazugun. Testimonio de un cacique mapuche*. En la edición del año 2000 esto se refuerza a través de otros recursos. Por un lado, la selección de la fotografía de la tapa y la presencia del prólogo de Coña (pp. 8-9 de este capítulo) como texto de contratapa.³ Por otro lado, la obra está precedida de un estudio sobre la obra y la figura de Coña a cargo de José Ancán, poéticamente titulado “Pascual Coña: el hombre tras el muro de palabras” (Ancán, 2000).

Pascual Coña en su obra

“El hombre que se constituye en sujeto de la enunciación vive sostenido entre dos tiempos que se cruzan, se tocan, se contradicen, estos son: el tiempo cotidiano y el tiempo de la memoria. En el primero circula en las mañanas... se encuentra con el hermano... tropieza con el Otro distinto de él... El otro tiempo es el de la memoria: Tal vez de ahí. Nunca debió haber salido. Es el tiempo que se cuaja en el ser...”
(Colipán, 1999: 17-18)

La obra de Pascual Coña ha convocado desde su publicación la atención de especialistas de distintas disciplinas, mapuches y no mapuches, lingüistas, historiadores, teóricos literarios, sociólogos. Su protagonista fue definido como un sujeto bicultural, que a la vez que participaba de la cultura mapuche y

3 Cfr. el análisis de Foote sobre el paratexto en las distintas ediciones de esta obra (Foote, 2012: 31-51).

la conocía profundamente, como conocía su lengua, mantenía lazos de amistad, agradecimiento y dependencia con el mundo blanco, ya que había sido educado desde su niñez y convertido al cristianismo por los sacerdotes católicos que habían llegado a su región. El punto es que le tocó vivir un momento histórico particular, el posterior a la así llamada “Pacificación de la Araucanía” en Chile, proceso que se correspondió al este de los Andes con la llamada “Conquista del desierto”. Es el tiempo de la derrota y el avance en la ocupación de las tierras por los colonos y misioneros. Como miembro del pueblo mapuche, su posición ante el dominador es la del subalterno, el vencido. Pero en esa pugna interior permanente que lo acompaña, su socialización lo hace sentirse unido a quienes lo sometieron a él y a su pueblo. Ese dilema sin sutura sella toda su vida y lo convierte en un personaje histórico que se debate entre dos lealtades, a su pueblo y a los blancos que aparentemente le han dado nuevas posibilidades, pero que le hacen pagar por eso con su vida y la valoración de los suyos, un precio muy alto, en realidad, “una libra de carne”.⁴ Así, de los mismos relatos que componen la segunda parte de la obra emerge con claridad su desengaño y angustia al tomar consciencia de que los colonos y misioneros se van quedando con todas sus tierras y las de sus vecinos, y que, por un lado, los “otros”, los blancos, lo han usado y descartado y, por otro, los “unos”, los suyos, sus parientes, lo juzgan y lo desprecian, pero también desean despojarlo. Estamos, entonces, ante una vida y una obra complejas, como era complejo el momento histórico en que están situados los sucesos narrados y también el momento histórico en el que Coña ejecuta sus discursos para el

4 Acudo a esta metáfora maravillosa que actualiza Agustín Cuzzani en la obra de teatro del mismo nombre (2008 [1954]) para describir el despojo de lo más caro para un hombre: su vida y el respeto propio y de los suyos.

registro de Moesbach. Esta obra es, entonces, un texto construido sobre la base de acentos sociales en pugna y solo puede interpretarse en esa complejidad.

En otro lugar he analizado el libro como totalidad y me he centrado en particular en el examen de los dispares e incluso contradictorios posicionamientos del protagonista a lo largo de la obra y de la historia. Elegí tres contextos de análisis: el contexto situacional, el contexto histórico y el contexto creado por la circulación de la obra a lo largo del tiempo (Golluscio, 2014). En el primero, el de la producción del discurso, analizo especialmente las luchas meta-discursivas que signan la relación entre el misionero y su consultante. Frente a la intención de Moesbach de disciplinamiento y domesticación de su interlocutor, la resistencia de la palabra ejercida por Coña va constituyendo invisiblemente su figura como autor y protagonista de los discursos ejecutados a pedido del misionero. Así, desarrollando prácticas desde el “no poder”, constituye su centralidad como autor de la obra. De Certeau (1996 [1990]) define bien la contraposición de acciones que se crean en una relación de subalternidad:

[Mientras] la táctica es el arte del débil (determinada por la ausencia de poder), la estrategia postula un lugar susceptible de ser circunscripto como algo propio y de ser la base desde donde administrar relaciones [de un sujeto o voluntad de poder] con una exterioridad de metas o amenazas.” (De Certeau 1996: 42)

A continuación, esbozaré algunas reflexiones sobre las tácticas desde el “no poder” puestas en acción por el autor Pascual Coña para resistir la “administración de relaciones” del “sujeto o voluntad de poder” personificado en Moesbach (y Lenz), y sus resultados a la luz de la historia de esta obra testimonial.

Coña, el testigo: reflexiones finales

"la razón de vivir es que no muera el testigo".
(Agamben 2000 [1999]: 14)

La figura del *testigo* es un tópico que se ha abordado con frecuencia en la literatura testimonial, en cuanto se liga con la palabra de los grupos subalternos, la voz de los que ya no tienen voz. El sobreviviente.

A la luz de otras lecturas sobre el tema, desde la filosofía (Ricœur 1983 y Agamben 2000 [1999]) y desde el estudio concreto de la obra testimonial de Coña (Fierro y Geeregat 2002, Foote 2012, entre otros) y a partir del reconocimiento de la interacción de múltiples voces en esta obra, deseo centrarme en algunas reflexiones sobre la figura de Coña como testigo.

Desde el campo de la filosofía, Giorgio Agamben, en su trabajo sobre los efectos de los campos de concentración sobre las subjetividades, propone que una de las razones que pueden impulsar a sobrevivir en el horror es convertirse en testigo (Agamben, 2000 [1999]: 13). También argumenta sobre las etimologías relacionadas con el término "testigo". Así afirma: "En latín hay dos palabras para referirse al testigo. La primera, *testis* (de la que deriva nuestro término "testigo") que señala al que actúa como un tercero en un proceso". Pero también se puede ligar al término *superstes*, que "hace referencia al que ha vivido una determinada realidad, ha pasado hasta el final por un acontecimiento y está, pues, en condiciones de ofrecer un testimonio sobre él". Más adelante, agrega: "testigo se dice en griego *martis*, mártir [...] derivado de un verbo que significa "recordar". El superviviente tiene la vocación de la memoria, no puede no recordar" (Agamben 2000 [1999]: 15 y 25-26).

La obra bajo estudio es un testimonio autobiográfico de Pascual Coña. Los textos tradicionales aportados por otros actores, a pedido del padre Moesbach, se integran

armónicamente a su discurso, que ya no es el de un individuo, sino de un pueblo. En la primera parte se despliegan, en pinturas coloridas y vitales, episodios de su infancia y juventud. Edad de Oro donde los blancos están aún ausentes.

La segunda parte, en cambio, ya pertenece a otra época, la de la invasión y guerra de los ejércitos nacionales contra los indígenas y la derrota militar de estos últimos. Se centra en los episodios históricos, en especial el Malón General de 1881, que termina con la derrota, muerte y cautiverio de muchos *longko* a ambos lados de los Andes (Coña, 1973 [1930]). Del relato surge que, por un lado, Coña queda del lado de los “chilenos” en esa reyerta. Por otro, en esa contradicción y confusión permanentes acompaña al cacique Painemilla al este de los Andes con el propósito de visitar a los caciques “argentinos” cautivos y hablar por ellos ante las autoridades de Buenos Aires. Asimismo, luego de la derrota, refiere su participación de buena fe en la entrega de tierras a colonos y misioneros y cómo él mismo va siendo despojado de sus propias tierras. Hasta tal punto que el registro de todo su testimonio para el libro es tomado por Moesbach en la misión del lago Budi, que se yergue sobre las que fueron tierras y propiedades de Pascual. El narrador vive ese dilema con angustia, y esa profunda desazón existencial explota con dolor en su lamento final, del cual transcribo a continuación un fragmento:

<p>“Chumerkeluchi iñche fentren kutrankawn ñi kuñifalñen?” pilewen, “l.anmufuli fei kúmeafui”, piken. Af-dëñu.</p>	<p>“Qué he hecho yo, pobre hombre, para tener que sufrir tanto?” me pregunté yo; “si pudiera morir, ¡Qué bueno sería!” Epílogo* (Coña 1973: 458)</p>
--	---

* En realidad, Af-dëñu es una fórmula de cierre de los discursos [af-‘terminar’- dëñu ‘palabra, asunto’] y significa aproximadamente: “palabra (pero también asunto) terminada/o”. No se corresponde a la etimología de la palabra “epílogo” usada por Moesbach-Lenz en la traducción española.

Ese lamento final muestra al ser humano en su más profunda angustia, aquel que no logra penetrar en el sentido de su tragedia personal y la de su cuerpo, pero la vive con su cuerpo y la testimonia con su palabra.

Para Agamben (2000 [1999]), el drama humano profundo es que el verdadero testigo es el que ya no puede hablar, porque fue destruido en la masacre, el genocidio, la matanza. Entonces el que queda puede testimoniar, pero a la vez, lo hace desde la angustia de haber sobrevivido. El testigo Pascual Coña, a la vez, como sugieren Geeregat y Fierro (2002), vive “otra contradicción trágica”, la de que su testimonio es manipulado, intervenido, violentado por los representantes de la sociedad dominadora con el fin de apropiarse de esa lengua y de ese texto y, al apropiarse del texto, apropiarse del ser del testigo (*cf.* Ricoeur, 1983, sobre este punto). Recordemos que estos mismos, el Ejército, los colonos, los misioneros, ya han despojado a Coña y a su comunidad de las tierras, las propiedades, los animales y aun los hijos, apropiándose de ellos, como lo evidencia la propia historia de Coña, replicada en múltiples testimonios a ambos lados de los Andes.

¿Cómo superar ese dilema que destruye su subjetividad, lo enferma y lo lleva a la muerte? Si, como sugiere Ricoeur (1983), el testimonio es acción y el texto es ser, Pascual Coña lograría su permanencia en el tiempo y la valoración de su Pueblo a través de esta obra testimonial. No hay modo de testimoniar que no sea poniendo en palabras su vivencia, su denuncia: se produce así una consustanciación entre el ser que testimonia y su palabra, expresada en el testimonio. En otras palabras, su rol de testigo hecho discurso resulta ser profundamente reparador para Pascual, le permite restañar sus heridas y superar simbólicamente su dolor.

Me gustaría cerrar estas líneas con el prólogo de su autoría que se incorpora al libro luego de concluida su escritura y antes de su publicación. En esa ejecución, desaparece cualquier

índice de ambigüedad existencial, se supera la confusión del momento histórico y el enunciador asume con sus palabras su posicionamiento de profunda pertenencia al pueblo mapuche y define a su obra como un legado. Esa fue, quizá, la vía textual que encontró para dejar un mensaje a la posteridad.

<p>Kuifike mapuche yem chumñechi ñi admoñefel eñj.</p> <p>Kiñe dēñu pian:</p> <p>Deu fūchan iñche, doi pura mari tripanu nielu trokiuwn. Fei tēfachi fentren ñi moñemum kimyepafiñ ñi chumkefel kuifike che yem, kom ñi kakeume admoñefel kimnieeken; kūmeke adñefuiñj, weshake ad ka ñefuiñj.</p> <p>Itrokom tēfa nūtramafiñ feula: konūmpaiafiñ chumñechi ñi tremmum iñche ka chumñechi ñi moñefum fūtake laku em.</p> <p>Feula kalewetui moñen; tēfachi weche mētewe wiñkatuiñj; allwe ñoimarpuñj taiñ kūpal ñi ñulam ka ñi dēñu; kalli rupape kiñe mufū tripanu, fei meu epe kimwerpulaiai ñi mapu dēñun eñj.</p> <p>Fei meu, dēñulpe tēfachi lifro eñj kiñeke naq rume!</p> <p>Piken mai ta tēfa. Pascual Coña</p>	<p>Vida y costumbres de los antiguos araucanos.</p> <p>Una cosa diré:</p> <p>Estoy viejo ya, creo que tengo más de ochenta años. Durante esta larga vida llegué a conocer bien los modales de la gente de antaño; todas las diversas fases de su vida tengo presentes; tenían buenas costumbres, pero también malas.</p> <p>De todo esto voy a hablar ahora: contaré el desarrollo de mi propia experiencia y también el modo de vivir de los antepasados.</p> <p>En nuestros días la vida ha cambiado; la generación nueva se ha chilenezado mucho; poco a poco ha ido olvidándose del designio y de la índole de nuestra raza; que pasen unos cuantos años y casi ni sabrán ya hablar su lengua nativa.</p> <p>Entonces ¡que lean algunas veces siquiera este libro!</p> <p>He dicho. Pascual Coña</p> <p style="text-align: right;">(Coña 1973: 11)</p>
---	--

En síntesis, son el rol de testigo (de una cultura y del horror y la injusticia de una guerra perdida) y su discurso testimonial los hechos que redimen existencialmente al

autor-protagonista ante sí mismo, los suyos y ajenos y la posteridad y abren la posibilidad no solo de la apropiación crítica que han hecho de esta obra las distintas generaciones de mapuches, sino, más profundo simbólicamente, del proceso de identificación metonímica del personaje y autor Pascual Coña con cualquier anciano mapuche, mediante el “recuerdo vivo de infinidad de Coña reales y tangibles, como los abuelos de cualquiera de nosotros, que en desdeñados rincones campesinos o urbanos, de seguro en estos instantes están verbalizando una vez más sus invulnerables evocaciones” (Ancán, 2000: 9; Foote, 2012: 25-26).

Bibliografía

- Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Homo Sacer III [1999]. Valencia: Pre.textos.
- Ancán, J. (2000). “Pascual Coña: el hombre tras el muro de palabras” (Estudio preliminar). En Coña, Pascual. *Lonco Pascual Coña ñi tukulpazugun. Testimonio de un cacique mapuche*. 7ª ed. Santiago: Pehuén, pp. 7-14.
- Augusta, Fr. F. J. (1903). *Gramática araucana*. Valdivia: J. Lampert.
- . (1934). *Lecturas araucanas*. Padre Las Casas: San Francisco.
- . (1966). *Diccionario araucano-español y español-araucano* [1915]. Padre Las Casas: San Francisco.
- Caniuqueo, S. (2014). Pascual Coña. Entre el testimonio y las memorias en la instalación de la situación colonial en GuluMapu. Ponencia presentada en “Pascual Coña recuerda...”, *Jornadas Internacionales sobre Testimonio y Memoria en la Araucanía*. Universidad Católica de Temuco, Temuco, 4-6 de septiembre de 2014.
- Colipán, B. (1999). *Pulotre. Testimonios de vida de una comunidad Huilliche*. Santiago: Universidad de Santiago.
- Coña, P. (1973). *Memorias de un cacique mapuche*. Santiago, Chile: ICIRA.

- _____. (2000). *Lonco Pascual Coña ñi tukulpazugun. Testimonio de un cacique mapuche*. 7ª ed. Santiago: Pehuén
- Cuzzani, A. (2008 [1954]). *Una libra de carne*. Buenos Aires: Inteatro, Instituto Nacional del Teatro.
- De Certeau, M. (1996 [1990]). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Fierro B., J. M. y Geeregat V., O. (2002). "El testimonio de Pascual Coña: testigo, profeta o mártir en un proceso textual. Reflexiones acerca de una modalidad discursiva de la memoria". En *Lengua y Literatura Mapuche*, pp. 119-128.
- Foote, S. (2012). *Pascual Coña: Historias de sobrevivientes. La voz en la letra y la letra en la voz*. Concepción: Universidad de Concepción.
- Geeregat V., O. y Fierro B., J. M. (2002). "Testimonios poéticos del mestizaje mapuche. Memoria y contramemoria en textos de Elicura Chihuailaf, Leonel Lienlaf, Jaime Huenun y Bernardo Colipán". En *Razón y Palabra*, núm. 26, abril-mayo 2002. Disponible en: <<http://www.razonypalabra.org.mx/antecedentes/>>.
- Golluscio, L. (2014). "La obra testimonial de Pascual Coña: arte verbal, documentación lingüística y cultural, luchas metadiscursivas". Ponencia presentada en "Pascual Coña recuerda...", *Jornadas Internacionales sobre Testimonio y Memoria en la Araucanía*. Universidad Católica de Temuco, Temuco, 4-6 de septiembre de 2014.
- Mellico, F. y Pereyra, P. (Equipo de Educación Mapuche). (1998). "Zugulekay Mapu". Ponencia en *Actas de III Jornadas de Lingüística Aborigen*, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, pp. 407-412.
- Moesbach, E. W. (1930). *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*, *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 1ª ed. Santiago: Imprenta Cervantes. [1º ed. de Coña 1973].
- _____. (1966). *Idioma mapuche*. Santiago.
- Pavez, J. "Etnografía y traducción en el laboratorio lingüístico de Rodolfo Lenz", *CUHSO (Cultura- Hombre - Sociedad)*, vol. 26-1, 2016.
- Ricœur, P. (1983). *Texto, testimonio y narración*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Voloshinov, V. V. (1992 [1929]). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza.