

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA

ROSANA GUBER Y LÍA FERRERO

(EDITORAS)

VOLUMEN I



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA

Rosana Guber y Lía Ferrero

Antropologías bechas en la Argentina. Volumen I / Rosana Guber y Lía Ferrero (Editoras);
1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020

682p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:

978-9915-9333-0-6 OBRA COMPLETA

978-9915-9333-4-4 Volumen I

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020

© Rosana Guber y Lía Ferrero (Editoras), 2020

1era Edición, 2020

Asociación Latinoamericana de Antropología

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: Leopoldo J. Bartolomé. Misiones, S.f. / S.a.

Diagramación: José Gregorio Vásquez C.

Diseño de carátula: José Gregorio Vásquez C.

Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2020

Contenido

Agradecimientos	11
Introducción	15
ROSANA GUBER Y LÍA FERRERO	
1. El territorio habitado. Origen, arrinconamiento y periferia	
Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas	45
La eternidad de lo provisorio. El sistema geográfico de Enrique Delachaux y el orden de las colecciones antropológicas en la Argentina	47
IRINA PODGORNÝ	
Tucumán y su antropología de provincia con proyección nacional	77
SERGIO CARRIZO	
Religión, política y prehistoria: una nueva apreciación del persistente legado de Oswald Menghin	95
PHILIP L. KOHL Y JOSÉ A. PÉREZ GOLLÁN	
Raza, raciología y racismo en la obra de Marcelo Bórmida	127
ROLANDO SILLA	
Antropólogos y antropología entre las Universidades Nacionales de La Plata, Litoral y Córdoba. Circulación de personas, saberes y prácticas antropológicas en torno del liderazgo académico de Alberto Rex González (1949-1976)	151
MIRTA BONNIN Y GERMÁN SOPRANO	

Análisis histórico y estado actual de la antropología biológica en la Argentina	183
---	-----

RAÚL CARNESE, JOSÉ COCILOVO Y ALICIA GOICOECHEA

2. Articulaciones locales de la expansión. Procesos de clasificación, colonización y nacionalización

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas	219
--	-----

Los diaguitas y el Tawantinsuyu. Una hipótesis de conflicto	221
---	-----

ANA MARÍA LORANDI

Invencción, circulación y manipulación de clasificaciones en los orígenes de una antropología misionera	241
---	-----

GUILLERMO WILDE

Perspectivas antropológicas para el análisis histórico de las fronteras	275
---	-----

LIDIA R. NACUZZI Y CARINA P. LUCAIOLI

Los llanos riojanos en el siglo XVIII. Problemas, actores y métodos en una investigación interdisciplinaria	305
---	-----

ROXANA BOIXADOS Y JUDITH FARBERMAN

Arqueólogos y brujos: la disputa por la imaginación histórica en la etnogénesis Huarpe	327
--	-----

DIEGO ESCOLAR

3. Nuestra primera antropología social

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas	359
--	-----

La producción del conocimiento antropológico-social en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Litoral, entre 1956-1966. Vínculos y relaciones nacionales	361
--	-----

EDGARDO GARBULSKY

Poblamiento y actividad humana en el extremo norte del Chaco Santiagueño	379
--	-----

SANTIAGO BILBAO

De Empedrado a Isla Maciel. Dos polos del camino migratorio HUGO RATTIER	441
¿Patronazgo o cooperativismo? Obstáculos a la modificación del sistema de interacción social en una comunidad del noroeste argentino ESTHER HERMITTE Y CARLOS HERRÁN	463
Procesos de transición en comunidades de obreros rurales y articulación social HEBE M.C. VESSURI	487
Ideología y organización de las Ligas Agrarias del norte de Santa Fe, 1971-1976 EDUARDO ARCHETTI	525
La familia matrifocal en los sectores marginados. Desarrollo y estrategias adaptativas LEOPOLDO BARTOLOMÉ	547
 4. Las lenguas de un país monolingüe	
Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas	575
Los pueblos indígenas del Gran Chaco JOSÉ BRAUNSTEIN	577
Convergencia lingüístico-cultural en el análisis de los toba 'qom' hablantes asentados en el barrio Los Pumitas, Rosario, Argentina MARGOT BIGOT Y HÉCTOR VÁZQUEZ	589
El 'hablar bien' mapuche en zona de contacto: valor, función poética e interacción social LUCÍA GOLLUSCIO Y ANA RAMOS	605
"Guaraní sí, castellano más o menos". Etnografía en colaboración con niños/as en una escuela rural de Corrientes, Argentina CAROLINA GANDULFO	631
Clase, masculinidad y lenguas en el trabajo migrante santiagueño HÉCTOR ANDREANI	657

El “hablar bien” mapuche en zona de contacto: valor, función poética e interacción social¹

LUCÍA GOLLUSCIO² Y ANA RAMOS³

-
- 1 Golluscio, Lucía y Ana Ramos. 2007. El “hablar bien” mapuche en zona de contacto: valor, función poética e interacción social”. *Signo y Señal* (17): 91-113. Agradecemos la autorización de *Signo y Señal* para republicar este artículo.

Doctorada en Letras (Universidad Nacional de La Plata), en su extensa e intensa trayectoria Lucía Golluscio se dedicó al estudio de las lenguas indígenas americanas en su contexto sociocultural. Sus investigaciones incluyen temas de gramática, tipología, discurso oral e ideologías lingüísticas. Se destaca el relevamiento y análisis, por ejemplo, del arte verbal de la lengua mapuche, el mapudungun, y la severa “retracción” del vilela chaqueño (El pueblo mapuche. Poéticas de pertenencia y devenir, 2006, y Textos vilelas, 2006, con Elena Lozano). Golluscio dirigió el proyecto “Lenguas en peligro, pueblos en peligro en la Argentina” (Facultad de Filosofía y Letras, UBA y Departamento de Lingüística del Max Planck Institute, Alemania, 2002-2006) centrado en la documentación de cuatro lenguas del Chaco (mocoví, tapiete, vilela y wichi) en sus contextos etnográficos. Este proyecto forma parte del Programa de Documentación de Lenguas en Peligro (DoBeS) auspiciado por la Fundación Volkswagen. Los materiales lingüísticos y etnográficos documentados para este proyecto fueron depositados para su preservación, investigación y difusión en el Archivo del Laboratorio de Documentación e Investigación en Lingüística y Antropología DILA, Área de Investigación del CAICYT-CONICET, del cual la autora es su directora académica. Por toda esta labor fue distinguida con los Premios Georg Forster y Fundación Alexander Von Humboldt. Además de formar de manera continua a etnolingüistas provenientes de las carreras de Letras (p.ej. Florencia Ciccone (lengua tapiete), Juan Krojzl (aché), Santiago Durante (ayoreo), Analía Gutiérrez (nivaclé), Felipe Hasler (mapudungun), Verónica Nercesian (wichi), Estefanía Baranger (mbyá) y Paola Pacor (chorote)), trabajó con etnólogas y antropólogas sociales como la coautora de este artículo. Aunque partió de UBA, el recorrido de Ana Ramos se radicó en la sede S.C. de Bariloche de la Universidad Nacional de Río Negro, de más reciente creación. Se dedicó a la etnografía de la memoria y la política indígena, centrada en los pueblos mapuche y tehuelche, particularmente en los procesos de formación de comunidades y de producción de conocimientos, los trabajos colectivos de restauración de memorias, las trayectorias territoriales de las familias y los movimientos políticos de defensa y recuperación territorial. Ganó el Premio Nacional de Ciencia para la publicación del libro *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento* (2010). Creó en 2008 el Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) que nuclea distintos centros universitarios. Complementar con secciones 2, 5, 6 (L. Tamagno y M. Maffia), 8 (C. Buliubasich, A.M. Gorosito Kramer), 11 (M.P. Caruso), 12 (A. Siffredi y A. Padawer) y 14.

- 2 Profesora Titular Consulta, Universidad de Buenos Aires, Investigadora Principal, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.
- 3 Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio; Universidad Nacional de Río Negro; Consejo Nacional De Investigaciones Científicas y Técnicas-CONICET.

Introducción

En este artículo nos centramos en aquellas prácticas culturales –discursivas y no discursivas– que recrean los sentidos identitarios mapuche a partir de la actualización de patrones compartidos de pertenencia y devenir. En un contexto de retracción del uso del *mapuzungun*, la lengua originaria, ante la hegemonía del español a lo largo del siglo XX, un estudio sociolingüístico cuantitativo podría arrojar resultados pesimistas sobre el grado de vitalidad de esa lengua en muchas comunidades mapuche al este de los Andes. Nuestra perspectiva interdisciplinaria entre lingüística y antropología nos ha permitido incorporar la dimensión de “lo entrañable” al análisis. En el caso mapuche, múltiples testimonios de personas que nunca se han conocido, recogidos en distintos lugares y a lo largo de años de trabajo de campo dan cuenta de experiencias de “regreso” físico y/o espiritual al lugar de origen. La narración de esta sintonía con lo más profundo del “ser mapuche” siempre enfatiza el momento puntual de recepción del conocimiento de los antiguos, especialmente la lengua. Nuestro trabajo se centra, entonces, en esas narrativas que en contextos etnográficos y discursivos actualizan tales experiencias. Estas prácticas, constituidas en “zona de contacto” (Pratt 1987, 1992), recurren a la magia y la poesía de lo dicho para expresar y recrear los vínculos entre la lengua de herencia y los sentidos de pertenecer al Pueblo Mapuche.

A partir de nuestras investigaciones en comunidades mapuche rurales y urbanas y en distintos espacios sociales (Grossberg 1996), hemos observado que permanentemente emergen personas “especiales”,⁴ es decir, reconocidas por sus habilidades en el arte de hablar, entre otras. En un contexto interétnico donde suele diagnosticarse la “pérdida” de la lengua vernácula, la vigencia de prácticas discursivas tradicionales que enfatizan el valor de la palabra en la constitución de la persona a la vez que autorizan su rol social, ha motivado las preguntas que aquí nos convocan: ¿Se puede definir la situación lingüística del *mapuzungun* en el nivel comunitario e individual, en los términos tradicionales de la sociolingüística? ¿Cómo explicar el hecho de que la misma persona que hasta un momento de su vida parecía no conocer la lengua, al asumir roles sociales de prestigio, revela competencias lingüísticas y discursivas? ¿Cómo interpretar la relación entre los procesos de retracción de la lengua y la revitalización de la retórica y poética del discurso en la vida social de los mapuche? ¿Cuál es la definición de “lengua” que se desprende de esas prácticas? De acuerdo con ella, ¿es pertinente desde el discurso académico etiquetar procesos tan ricos de (re)producción y transformación cultural como pérdida y aun extinción?

4 Con frecuencia hemos registrado referencias de los propios mapuche al carácter especial de algunas personas por sus talentos y conocimientos sobre los antiguos (Golluscio 1988).

La lectura reflexiva de los testimonios de personas prestigiosas recogidos en terreno revela un modo de hablar al que hemos llamado en otro lugar “discurso de destinación” (Ramos 2003b). Definimos “destinación”⁵ como el momento de inflexión en la vida de una persona mapuche en que recibe el mandato de “levantar los dichos de los antiguos” y las competencias en el arte de “hablar bien”.

En el artículo nos interesa explorar el significado personal y social de estas prácticas culturales de legitimación en “zona de contacto”, es decir, como resultado de relaciones sociales asimétricas, de experiencias particulares de dominación y de trayectorias históricas de articulación y pertenencia entre las sociedades indígenas y los estados colonial y nacional.

Hemos seleccionado estos modos de hablar por dos razones: la recurrencia de su ejecución y los profundos efectos de tales experiencias personales no sólo en las relaciones sociales, sino también en la subjetividad de sus enunciadores.

El valor del “hablar bien”

Ese tiempo, yo era joven y no estaba preparado todavía para hablar en la terminación⁶ y ahí uno tiene que *hablar bien*, no puede hablar así nomás...

Martiniano Nahuelquir (1996)

5 La noción de “destinación” es la categoría nativa que usaban nuestros interlocutores mapuche en aquellos años para dar cuenta de los bordes epistémicos y ontológicos de la transmisión de saberes, cargos de autoridad y competencias en el arte de hablar bien. Uno de los sentidos socioculturales específicos de “*quedar destinado*” es el que se expresa en las siguientes frases: “*kushbu ngüinewnolu kay nga che* (‘La gente no se manda sola’)” (Golluscio 2006: 138); [uno debe agradecer a los antepasados] “gracias por lo dicho. Sí, porque uno tan pronto no va a ser”; “Nosotros no estamos así nomás”; “El abuelo me destinó a mí que yo tenía que representar a la gente” (Ramos 2010). La idea de “destinación” nunca refirió a la casualidad o al azar de un acontecer, o a una fuerza sobrenatural que predetermina todos los sucesos de la vida de los seres humanos (el concepto occidental de “destino”), sino a la acción de señalar a alguien para alguna finalidad, pero poniendo el énfasis en el hecho de que ese señalamiento es el emergente de una interacción compleja entre personas vivas, espíritus de los ancestros y fuerzas del entorno (Nota de las autoras a la reedición).

6 La “terminación” es el momento del *ngellipun* o camaruco (la rogativa comunitaria mapuche, véase abajo, esta misma página) definido por sus connotaciones metacomunicativas, puesto que allí hay que “hablar bien” y en *mapunzugun*. Para los pobladores mapuche de Colonia Cushamen (Chubut), la “terminación” es una parte fundamental de la ceremonia porque, por un lado, la misma “comunidad” deviene en objeto de reflexión –los cabecillas agradecen y bendicen, pero también aconsejan, se enojan, recuerdan– y por el otro, es el momento del camaruco en el que “tomar la palabra” crea o confirma los prestigios sociales (Ramos 2003). Nota de las autoras a la presente edición: En *mapuzungun*, *cbaliwüzan* ‘despedida’; Lucas Curapil, comunicación personal.

Entre los mapuche, además del papel fundacional y de las funciones social, estética y lúdica (Golluscio 2006), la palabra adquiere una dimensión muy especial, relacionada, en última instancia, con las características más profundas de su espiritualidad y con la concepción del bien y del mal cuyos límites, en la cultura mapuche, adquieren contornos particulares. Esa oposición, que se resignifica por momentos con valores complementarios, resulta un componente básico del sistema social mapuche. Decíamos en otro lugar (Golluscio 1989) que la mezcla de lo bueno (*küme*) y lo malo (*weza*), lo limpio (*lif*) y lo sucio (*pod*) y, muy especialmente, la posibilidad amenazadora de que lo bueno se vuelva malo, o que lo malo no pueda ser reconocido antes de que se produzca el daño, rigen la vida individual y las relaciones sociales mapuche. El bien y el mal no son entidades abstractas, o lejanas, o sólo vinculadas al ámbito de lo trascendente, sino que habitan en los humanos, los animales o las otras cosas, esto es, en el mundo cotidiano con el que se relacionan el hombre y la mujer todos los días (Golluscio 2006).

Especialmente en el *ngellipun*, la rogativa comunitaria mapuche –también *ngillipun*, *kamarikun* o *camaruco*–, surge la importancia de la palabra (*zungu*) como generadora de *newen*, esto es, fuerza individual y comunitaria para luchar contra lo malo y sus consecuencias: el daño, la enfermedad, la miseria, la muerte. Y en esa gestación del “poder” durante el ritual, el uso del *küme zungu* (la “buena palabra”) cumple un papel fundamental. No obstante, como tópico explícito o significado indexical, el “hablar bien” resulta constituyente del discurso mapuche en todos sus géneros, no solo de aquellos asociados con el discurso ceremonial – los *tayül* o cantos sagrados y los *ngellipun*, las rogativas como género discursivo–, sino también de la narrativa histórica o ficcional –*kwifike zungu*, *ngütram* o *epew*–, los *ngülam* o consejos, las conversaciones o *ngütramkan*. En todos estos casos, los ejecutantes buscarán que sus discursos sean evaluados como *küme zungu*, es decir, aquellas buenas palabras que al actualizar lazos sociales con el pasado común de los *kwifike che* (“antiguos”) se orientan al *küme feleal* (“bien estar”).⁷

El arte de “hablar bien” implica haber adquirido las competencias necesarias para repetir, evocar y recrear contextos tradicionales, es decir, sentimientos de pertenencia, conocimientos, filosofías y saberes compartidos. En este sentido, la ejecución de piezas artísticas de oratoria crea y refuerza los lazos identitarios del Pueblo Mapuche al mismo tiempo que construye y confirma al orador competente como una persona de prestigio.

7 No se trata de un concepto moral a la manera cristiana. El concepto de *küme zungu* se refiere a la palabra que es cierta, bella –demanda un conocimiento de los marcos genéricos y las reglas retóricas–, armónica –en relación con el pasado, el presente y el devenir– y nace de la reciprocidad a la vez que la crea (Nota de las autoras a la reedición).

Según las explicaciones de algunos ancianos mapuche, “hablar bien” es, fundamentalmente, “levantar los dichos de los antiguos”. Esta orientación de la palabra hacia el pasado actúa en dos sentidos, a la vez que actualiza un origen común, funda la legitimación del orador en esta continuidad temporal. La palabra adquiere, entonces, el poder especial que resulta de su carácter presuposicional y evocador del pasado; la palabra emociona cuando refuerza los sentimientos más profundos de la identidad mapuche.

Aun cuando estos efectos identitarios y políticos del arte verbal continúan vigentes, los mecanismos simbólicos de construcción de identidad y prestigio han incorporado las tensiones de los contextos históricos y etnográficos de los que forman parte. En otras palabras, el largo proceso de contacto interétnico ha dejado sus huellas en las prácticas culturales y discursivas de legitimación. A continuación, describimos las formas en que actualmente se siguen “levantando los dichos de los antiguos” y reorientando las contradicciones, conflictos e innovaciones que las atraviesan.

La época añorada

Mucha[s] vece[s] kimkelayiñ inchiñ kümeke zungu fütake awelo.

Adolfo Meli 1985 (en Golluscio 2006:136).⁸

Si bien los sujetos no han elegido las luchas y enfrentamientos sociales que les ha tocado vivir, sí pueden elegir, a través de la memoria y los discursos, los modos de interpretar esas vivencias (Sider 1997). Esto es lo que ha ocurrido con las experiencias de discriminación, principalmente aquellas que fueron vividas en los lugares de disciplinamiento (Rose 2003) como la escuela, el servicio militar u otros espacios públicos (Golluscio 1993). Durante gran parte del siglo XX, la lengua mapuche ha operado, en estos lugares, como índice de las diferencias étnicas y culturales que era necesario borrar para llevar a cabo el proyecto civilizador del estado. Las prohibiciones, los modelos de ciudadano y las prácticas discriminatorias impusieron el silencio y la vergüenza en las subjetividades mapuche. En consecuencia, durante muchos años, los padres dejaron de enseñar la lengua a sus hijos.

Estas son las experiencias que, hoy en día, la memoria resguarda a través de ciertas “contadas”. Las reinterpretaciones que realizan los mapuche de aquella historia de prohibiciones construyen un nuevo lugar social para orientar sus acciones

8 “Muchas veces nosotros ya no sabemos las buenas palabras de los viejos abuelos”.

y compromisos, activando la transformación de la vergüenza en denuncia y en afirmación de sus identidades.

Y entonces a mí me llamó la maestra a la Dirección. Le dije: “Mire señorita, a mí no me quieren porque soy negra, soy mapuche. Sí, le dije, soy negra, pero ¿no soy igual que ellos? Por eso les pego, porque ellos no me quieren a mí”. Y dice la maestra: “Yo no pensaba que era eso, pero vos hubieras hablado”. “No, le digo yo, porque si yo hablaba usted iba a estar a favor de ellos porque usted muchas veces me puso debajo de la campana”. (DC, Los Toldos, Provincia de Buenos Aires, en Hernández y otros 1993).

Y también un poco como que los maestros venían... nos retaban... viste que a nosotros los mapuches nos trataban medio feo, nos ofendían, por eso es que teníamos vergüenza, nos decían “duro”, nos decían que éramos duros y que éramos ariscos. (Cushamen 2002).

no, no me sale. Anteriormente, cuando yo tenía nueve años era un lenguaraz, nos quitaron esa misión a nosotros, nos quitó el maestro y gendarmería... (Ñorquinco 2002).

Si bien estas denuncias, tan frecuentes como extendidas, admiten un proceso de retracción en el uso lingüístico del *mapuzungun*, fijan los sentidos de la “pérdida” en otra dirección. Los discursos añoran los usos situados de la lengua, los contextos en que la “palabra mapuche” era utilizada. Así, por ejemplo, Belarmina, una anciana de Cushamen, recuerda cuando era niña y asistía a las reuniones de la comunidad: “me juntaba con unas ancianitas, y me hablaban en paisano, y yo les contestaba, pero así en la lengua mía nomás. Me hacían sentar así al lado de ellas para hacerme preguntas y darme consejos”. Su prima Sudelia también rememora cuando “sabía estar escuchando en silencio” las conversaciones que su madre mantenía con otras ancianas o cuando su abuela le enseñaba a hacer tejidos en telar. Avelino, por su parte, evoca el recuerdo de su abuelo hablando en lengua con *Fütachao*⁹ o las conversaciones que mantenía con él: “sabíamos hablar clarito, él me sabía contar en mapuche”.

Este mismo énfasis en los contextos y los usos situados de la lengua es el que aparece en las explicaciones de los hablantes de *mapuzungun*. Mercedes, por ejemplo, evaluaba como inapropiados los métodos utilizados en la escuela para

9 En los primeros trabajos de campo realizados por las autoras era frecuente la mención a “dios” y el uso de la expresión *Futachao* (una traducción de “dios” al *mapuzungun*). Actualmente, y como resultado de la revitalización de los conocimientos y la espiritualidad mapuche, esta expresión impuesta por el cristianismo ha quedado casi en desuso, especialmente entre las generaciones más jóvenes. También se evita el uso de préstamos del español, como Rey, en esos mismos contextos (Nota de las autoras a la reedición).

enseñar la lengua mapuche porque dejaban de lado sus aspectos más importantes. Para ella, éstos residían en las formas de saludar a los ancianos y poder comprender sus palabras, nombrar las cuestiones de la siembra, llamar por su nombre a los animales del campo y, principalmente, hacer “rogativa en su idioma para que dios los escuche”. De modo similar, María contaba su propia experiencia:

En mi vida me ha servido mucho hablar en lengua. Sí, para hacer un gran rogativo me sirve mucho, para el bienestar de mi familia, de todos mis hijos que tengo, me sirve mucho. Yo lo tengo eso... no hablar en mi idioma lo encontraría muy doloroso, porque yo cuando hago mi rogativo pido lo que yo quiero y ha salido adelante. Y he salido adelante con todo mi experiencia que tengo. (Cushamen 2002).

De acuerdo con estas explicaciones, “levantar los dichos de los antiguos” es algo más que ser competentes en el código del *mapuzungun*. La orientación hacia el pasado incorpora y subraya las dimensiones relacionales, identitarias y representacionales del uso de la lengua, es decir, un modo de estar en el mundo: “*dios lo había dejado así al mapuche para que hablemos en nuestra lengua*”.

Los discursos nativos sobre “la pérdida” de la lengua ilustran dos aspectos que quisiéramos destacar aquí. Por un lado, el valor performativo del “hablar bien”, en tanto crea los contextos sociales y religiosos que conforman la identidad cotidiana de los mapuche. Sus mismas definiciones metadiscursivas subrayan la constitución recíproca entre la lengua y las relaciones sociales. Por otro lado, el papel comunalizador de estos discursos nostálgicos, puesto que seleccionan ciertas experiencias compartidas y actualizan marcos, también comunes, de interpretación y compromiso. Las “contadas” sobre los tiempos en que todos hablaban en *mapuzungun* forman parte de las narrativas que remiten a una época añorada, al tiempo idealizado (Brow 1990) de los antiguos.

Sin embargo, como veremos en el próximo apartado, el discurso de “la pérdida” remite más a una práctica social recurrente a través de distintas generaciones, que a un diagnóstico sobre la vigencia de la lengua en un grupo etario particular. El pasado de los abuelos siempre ha sido, y seguirá siendo, añorado.

El regreso, de nudo central de las historias de vida a nudo simbólico

Yo no había prestado atención cuando escuchaba las palabras de los antiguos...

¡Cuándo pensaba que yo que ahora iba a reunir a toda esa gente!

No hago las cosas así porque yo quiera, hay un ser que lo domina a uno.

(Demetrio Miranda 1996)

La ida y el regreso a la comunidad como un leit motiv de las historias de vida

Mariano (M), un anciano de la Reserva Napal, provincia de Chubut, conversaba con su tío Martiniano (T) sobre los jóvenes que emigraban de la comunidad.

M: Sí, la juventud casi la mayoría se va a otra provincia porque entre ellos nomás se noticean “en tal parte hay trabajo”, “y bueno yo me voy pa’allá” o dicen “qué si acá no hay trabajo”. El trabajo que nosotros tenemos, los viejos que tenemos sesenta años, es cuidar animales. A la juventud no le gusta, no le gusta tampoco plantar un árbol. Ellos se prefieren ir que estar bajo el yugo. No nos escuchan a nosotros, nuestra experiencia.

T: Y bueno, yo siempre les digo “vayan, vayan a conocer, mejor”, a ver si van a estar tan tranquilos como están en la tierra donde nacieron, donde se criaron ¡Que se vaya! Que le hagan el gusto.

M: Cuando éramos jóvenes nosotros hemos sido igual, nada más que nuestros antepasados están muertos.

T: [Se ríe]. No nos pueden descubrir. A lo mejor nosotros hemos sido peor...

M: Sí. [Se ríe también]. Y cuándo yo iba a pensar que iba a levantar la bandera en el camaruco. (Reserva Napal 1995)

Algunos autores ya han señalado que la construcción de la subjetividad mapuche a partir del mandato de continuar y “levantar” los “dichos de los antiguos” es una estrategia cíclica (Hernández 1975, Briones 1989). Claudia Briones menciona que muchos de los ancianos que ella conoció viviendo en una comunidad le contaron que, durante su juventud, mientras realizaban trabajos a destajo por diferentes localidades, se comportaban “alocadamente” ya que renegaban de sus “tradiciones” (Briones 1989: 59). Los testimonios autobiográficos de Mariano y su tío también plantean que los adultos “tradicionalistas” de hoy fueron, alguna vez, los jóvenes “aculturados” de ayer.

Una aproximación a la lengua como “zona de contacto”, entonces, también considera los aspectos materiales y económicos que son característicos de la vida rural de las comunidades mapuche. Las trayectorias de emigración y retorno forman parte de las experiencias que tienen los mapuche sobre su propia cultura.

Una mujer mapuche de Ñorquinco relataba el día en que se despidió del último hijo que se había quedado viviendo con ella:

Y bueno, ahora vino, a avisarme bien, palabras buenas, me dijo: “me voy a ir mamita porque no tengo ganancia con tus animales, no vendiste la lana y tengo que esperarte a usted que usted pueda vender algo para poder vestirme, para comprar la comida”. “Bueno, digo yo, está bien mi hijo, me avisó bien, voy a cuidar sola”. Y yo no quiero deshacerme de mis animales porque es el recuerdo de mi viejo, porque yo me crié en el campo, a la siga de los animales, me crié con mi mamá. Y algún día, cuando yo no esté, alguno de mis hijos va a querer regresar y lo va a seguir. (Ñorquinco 2002).

No todos regresan, pero quienes lo hacen cuentan una experiencia similar. En algún momento de su juventud, cuando se encontraban trabajando fuera de la comunidad, recibieron desde el campo una visita, una carta o un telegrama anunciando el fallecimiento o la enfermedad de alguno de sus padres. Tenían, entonces, que retornar a la “tierra donde nacieron”.

Estaba de campaña, esperando la máquina para empezar a trabajar, y recibí una carta de mi hermano donde me noticiaba que había fallecido mi papá. Dejé la campaña y me vine. Mi madre me pidió que me quedara con ella porque se quedaba sola, mis otros hermanos estaban trabajando afuera, no estaban acá. Al principio no me hallaba acá ¡Qué manera de sufrir! Salir al campo... ya estaba acostumbrado allá. Ahora estoy contento, tranquilo, nadie me dice que tengo que trabajar, no tengo patrón. (Ranquilhuao 1998).

Yo me retiré de aquí cuando tenía 16 años, y estuve 20 años trabajando en otros lugares, hasta que mi mamá me fue a buscar cuando falleció mi papá. Estaba mi mamá en ese tiempo. Me dice: “te vengo a ver hijo, te vengo a buscar”, me dice. Llegó de repente. “Para qué mamá”. “Usted vaya a su lugar, me dice, vaya a trabajar en tu lugar donde naciste, allá te quiero hijo”. “Y yo mamá cómo voy a dejar todo acá, mire cuánto trabajo hice acá”. “Este es un lugar ajeno que usted tiene hijo”, me dice la mamá, “andá a tu lugar, y así vas a trabajar y va a tener lo que vos querés tener me dice”. Acá no había nada cuando yo llegué, trabajé mucho y gracias a dios yo estoy contentísimo por la buena voluntad de mi mamá que me trajo acá. Estuve mucho tiempo, veinte años, haciendo trabajo ajeno en otro lugar y gracias a la mamá volví y ya no me fui nunca más. Porque yo creo que dios quiere que cada uno muera en su tierra donde nació. (Cushamen 1999).

No fui un chico de criarme sólo acá, yo desde muy chico tuve la idea de salir, de conocer. Cuando era chico, mi viejo me contaba cuando tuvo que salir a trabajar, así que sabía que iba a tener que salir también. Empecé a salir cerca a trabajar, a esquilas con la tijera, cuando tenía 14 años, como conocía al encargado de la estancia, me hicieron un carnet para trabajar a pesar de mi edad y de ahí ya no paré más. Es lindo salir a trabajar, me hice hombre. Volví después de muchos años, me llegó un telegrama de mi hermano que mis padres me mandaban llamar porque estaban enfermos y él ya estaba aparte. (Cushamen 1998).

Historias como éstas se repiten, entre hombres y mujeres, a lo largo del tiempo y en distintos lugares (Radovich y Balazote 1992).¹⁰ Generalmente, con el regreso a la tierra de sus antepasados ellos retornan también a las “tradiciones antiguas”. Ese suele ser el momento de sus vidas en que algunos de ellos deciden comenzar a transitar “el camino” de sus madres, padres, abuelas y abuelos, y a cumplir “su misión”. Por lo tanto, empiezan a ser frecuentes, por ejemplo, las visitas a los tíos o tías más ancianos para conversar sobre “los tiempos de antes” o a acompañar de modo más activo a los encargados de realizar el *ngillipun* en la comunidad.

Aun cuando algunos mapuche no han salido por mucho tiempo de sus comunidades o cuando otros nunca retornaron a ellas, el “regreso” suele ser, también para ellos, la forma en que se experimenta el reencuentro con los sentimientos y sentidos de

10 De acuerdo con estos autores, la “migración de retorno” es practicada por los adultos que, habiéndose trasladado a edad temprana hacia el medio urbano desempeñándose en diversas actividades laborales, deciden regresar a la comunidad para hacerse cargo de la explotación de la unidad doméstica ante la falta de fuerza de trabajo. Este hecho se produce, generalmente, ante el envejecimiento de los padres o el fallecimiento de alguno de ellos, puesto que este reemplazo se efectúa como consecuencia del desarrollo

pertenencia de sus padres. Los testimonios que aquí hemos citado corresponden a oradores prestigiosos que, a partir de sus regresos, fueron siendo reconocidos por sus competencias en el arte de “hablar bien”.

El regreso, nudo simbólico en la constitución íntima y social del pertenecer al Pueblo Mapuche

Hemos anticipado en la introducción la relevancia que tiene el tema del “regreso” en la constitución subjetiva e intersubjetiva del “ser mapuche”. Es necesario notar que entre los mapuche la concepción de regreso no entraña el concepto de repetición mítica de un “eterno retorno” (Ricoeur 1981), sino que es un proceso hacia el interior y hacia los ancestros que a la vez los constituye profundamente como sujetos históricos. Ese retorno interior y conexión con el origen fortalece los lazos de pertenencia al Pueblo Mapuche. Se repite para transformar, se retorna a los ancestros, pero para intervenir como agentes históricos.

Este tema es tratado poéticamente en una narrativa tradicional, el *Nawel Ngütram*, cuyo texto ha sido recogido a ambos lados de los Andes desde el siglo XIX (Golluscio 2000, 2006).

Nüngey ta ñi awela. Müley nga awkan. Kawtifangey. Yengey wenosayre. [...] Ayew chumürküngün. Kom nen((nen))tuñmangey. Pingeyael, ñi üi. [...] Epu melike antü mew nga ngelingey. [...] Küla meli antü marchay. Ya püshamüy ñi ya(e)l. [...] Ngüñey. Pütü rume ngüñey. Ngümay. [...] Puy ti Chüpey Toro. [...] Ngümangümangey ti kusbe. Ngillatuley. Konümpañey ñi elkeetew. Feymew ka kiñe nawel küpay.[...] Doy llikay ti kusbe pelo welu fey ta ñi montulaetew. [...] Trawüngu. Rüngkütuy fey nga ti Chüpey Toro. Feymew trawüngu. Müchbay müten langümngey ti Chüpey Toro. Lay [...] Fey kechu kayu antü chi kompañayew ta ti Nawel. Depwe ya llikawelay [ta ti kusbe]. Küme pülle namun tranalerküy. Fey chi kay(u) antü marchaleyngu fey pewmay. Feym(e)w wiñoan. fey ta m(e)w wiñoan. Tüfa m(e)w ta ngelaaiyu. Welu elelaiyu ta ka kiñe kompañ. Fey ta elmea(e)ymu chew ta mi puyan. Dewma ta müleay ta ruka feym(e)w [...] Fey mew chi pewmay elelney ta Namku. Ka kayü antü ta kompañney. Kom fürenen chipalu, wefpepulu ruka, fey m(e)w elngemey. (Adolfo Meli, Ingeniero Jacobacci, Río Negro, 1978, en Golluscio 2006: 175-181).¹¹

de las diversas etapas por las que atraviesa la unidad doméstica: a) expansión: que dura desde el matrimonio hasta que termina el ciclo productivo; b) fisión: que comienza con el matrimonio del primer hijo y continúa hasta que el último se casa; c) reemplazo: que culmina con la muerte de los padres (Radovich y Balazote 1992).

11 Se reproducen sólo algunos fragmentos significativos del *Nawel Ngütram*. El texto completo se puede ver en Golluscio 2006: 175-181). Traducción al español: “La agarraron, a mi

De acuerdo con la lectura que Eduardo Kohn (2002) realiza del planteo de Walter Benjamín (1968), entendemos que el valor artístico que define a las narrativas orales tradicionales reside en que éstas constituyen piezas autónomas –ni completamente estructurantes ni completamente estructuradas por las interpretaciones presentes del pasado– con capacidad para albergar en imágenes precisas ciertas verdades y mensajes. Al enfatizar el potencial trascendente y poético de las tradiciones históricas, esta perspectiva sostiene que una genuina producción artística inspira nuevos significados e interpretaciones con cada generación. En este sentido, consideramos que el *Nawel Ngütram* retiene sus propias memorias históricas aun cuando, en cada ejecución, crea nuevas relaciones con ese pasado. En palabras de Kohn, actualiza una región interior –un nexo con el origen– sin revelar completamente sus secretos. La autonomía enigmática de este tipo de narrativas es lo que permite a la tradición oral devenir en una fuente potencial de poder en el futuro.

En ese marco, la metáfora del regreso¹² que define al *Nawel Ngütram* sigue abriendo la posibilidad de nuevos y múltiples sentidos. Desde una interpretación histórica que pone el énfasis en la época de la “conquista del desierto”, el dificultoso camino que debe recorrer la protagonista mapuche para retornar a su “casa” es el que lleva del cautiverio a la libertad, del despojo a la recuperación del Territorio.¹³ Como trayectoria hacia la iniciación personal, el acento se coloca

Abuela. Había guerra. La capturaron. La llevaron a Buenos Aires. [...] Allí, qué hicieron [cómo podría yo saberlo]. Todo le sacaron. Su nombre [le sacaron]. [...] Después de cuatro días la soltaron [...] Tres o cuatro días marchó. No tenía más comida. Estaba hambrienta. Muy hambrienta estaba. Lloraba. [...] Llegó el *Chüpey* Toro. [...] Lloraba muy apenada la Anciana. Estaba orando. Se estaba acordando de EL QUE LA DEJÓ. Y entonces, un *nawel* ‘tigre’ vino. [...] Más se asustó la Anciana al verlo. Pero ese era el que la iba a salvar [...] Los dos se encontraron. Saltó aquel, el *Chüpey* Toro. Entonces, los dos se juntaron. Inmediatamente fue muerto el *Chüpey* Toro. Murió. [...] Después, durante cuatro o cinco días quizá la acompañó el tigre. [La Anciana] ya no tuvo más miedo. Bien cerca de los pies se tendía [el Tigre], contaban. [...] Cuando hacía cinco días que estaban marchando, así soñó: “Luego regresaré, entonces regresaré. Desde aquí no vamos a estar más juntos. Pero le dejaré otro compañero. Ése la irá a dejar al lugar mismo al que usted irá. Ya estará la casa allí. [...]”. Entonces soñó que le daban un *Namku* ‘Aguilucho’. Otros cinco días fue acompañada. Cuando todo lo que ella había estado buscando apareció a la vista, cuando la casa escondida apareció a la vista, entonces la fue a dejar”.

- 12 El uso metafórico y simbólico de la idea de “regreso” no implica que esa categoría nativa no se haya acuñado en una experiencia histórica real y concreta. De acuerdo con los *ngütram* que hemos escuchado, el regreso siempre remite a, o presupone, las experiencias históricas de las personas mapuche que pudieron escapar de los campos de concentración o de las matanzas de fines del siglo XIX, llevadas a cabo por los ejércitos nacionales, y a las experiencias históricas de un largo peregrinaje a campo traviesa hasta volver a ser parte de un grupo mapuche de pertenencia.
- 13 Al respecto, Lorena Cañuqueo (2004) realiza una interpretación del *ngütram* de su propia familia desde las experiencias y trayectorias de los jóvenes de ciudad (Nota de las autoras a la reedición).

en otra dimensión, la del logro del conocimiento interior profundo, la conexión con el pasado de los antiguos. En ambos casos el regreso no significa el fin de un proceso sino la apertura hacia el devenir.

La “destinación”

– ¿Sabe una cosa? Ese será nuestro señor que a uno lo pone por delante para poder hacer esas cosas.

– Claro, justamente, debe estar destinado esa persona.

(Conversación entre Mariano Napal
y Demetrio Miranda 1996)

Según testimonios de Fresia Mellico recogidos por Claudia Briones (1999), la epistemología mapuche distingue cuatro etapas en la adquisición, mantenimiento y transmisión del conocimiento: *Inaduum*, que significa observación de la vida y del lugar donde vivimos; *rakizoam*, que es pensar, reconocer, analizar; *kimvn*, que es el conocimiento y sabiduría; y el *gulantuwn*, que es la socialización del conocimiento. En relación con estas etapas, y de acuerdo con los relatos autobiográficos que algunos mapuche han compartido con nosotras, habría un momento en la vida de la persona en que se tiene el conocimiento y la sabiduría necesario para tomar la palabra y ocupar un lugar social de prestigio. La respuesta de César, el hijo mayor de uno de los ancianos prestigiosos de la comunidad, adquiere así un sentido especial: “todavía no es mi momento de hablar” (Cushamen 1996).

Martiniano recuerda, por ejemplo, el momento preciso en que se definió su inserción adulta y respetada dentro de la comunidad. Éste fue cuando recibió de sus antepasados “el espíritu ardiente”, es decir las competencias lingüísticas y comunicativas para hablar de manera apropiada (Ramos 2003a). Él recuerda que en “aquellos primeros tiempos”, cuando volvió a la comunidad para cuidar a su madre que estaba enferma, había empezado a participar en el camaruco como ayudante de sargento.¹⁴ El cabecilla del camaruco le pidió que continúe con “las condiciones de los antiguos y de sus abuelos” y que, en consecuencia, hablara a su gente al finalizar la ceremonia. Respondiendo a la solicitud del cabecilla, pidió la palabra después de que los ancianos principales hicieron sus respectivos discursos. Sin embargo, en aquella oportunidad, las palabras no salieron (“cuando

14 El “sargento” es, en algunas zonas, el que custodia la realización correcta del camaruco; el ayudante de sargento es quien lo secunda en esta función.

me puse a hablar se me trabó la lengua [...] y no podía hablar”), no pudo expresar sus ideas y bajó la cabeza. Algunos miembros de su audiencia se rieron de su infortunio y él creyó no poder reponerse de esta vergüenza: “Esa vuelta se rieron de mí las viejas [...] no sabés la vergüenza que pasé, se rieron toda la gente [...] Se burlaban. No sabés, yo tenía un remordimiento... y lo tuve mucho tiempo eso, lo tuve aquí [se señala el corazón]”.

Al año siguiente, y aconsejado por su madre, se preparó con anticipación para aquel momento. Cuenta Martiniano que “estaba por empezar el camaruco, faltaban dos días”, cuando siguiendo el consejo de su madre, se dirigió a la tumba de sus antepasados:

Había ido al espíritu que se llama Fidel, ese era un libro abierto para hablar, ese tenía historia de todo, de todos los aborígenes. Y bueno, así fui, llevé los sacrificios de vela, *muday*¹⁵ [...] para que mi espíritu, sea como el espíritu de los viejos ¡Pero pareciera que me levantarán del pelo! Parece mentira ¿eh? Ahí le pedí todas las condiciones, le conté lo que me había pasado, qué es lo que tenía que hacer a la terminación: “El camaruco va a empezar pasado mañana, a la terminación podía volver a repetir mi palabra si usted me puede dar las condiciones”.

Así Martiniano le pidió a los antiguos “el espíritu para poder hablar”; el intercambio sagrado fue enmarcado en una pequeña rogativa en la que Martiniano tiró *muday* en la tierra, fumó un cigarro y oró en voz alta al cielo. Entonces él recuerda: “esa mañana iba a repetir mis palabras, y por esa oración que fui a hacer allá, para tener mi espíritu de los viejos, hablé con buenas palabras, me dirigí a la gente con ese espíritu tan ardiente”. Nunca más se rieron de él, y desde entonces su voz y sus palabras fueron respetadas.

En la comunidad Ranquilhuao los mapuche cuentan que muchos de sus antepasados se dirigían al *Pillañ*¹⁶ para obtener las competencias en el arte de “hablar bien”. Llegaban allá para que les enseñara a hablar y les explicara “todo lo que tenían que decir” en el camaruco. Muchos recuerdan que el anterior cabecilla de Ranquilhuao descubrió que “*tenía una estrella especial*” cuando, para retornar a los orígenes, decidió “regresar” al *Pillañ* (“sabía hablar tan bien por el motivo de que allá fue aprender”).

15 Bebida ritual confeccionada por la fermentación de maíz o trigo.

16 Demetrio, un anciano de Cushamen, define el *Pillañ* de la siguiente manera: “[allá] habían ido los primitivos, que habían pasado por allá a aprender todo. Es una mina [volcán], ahí no pasa nadie. Y tiene que hacer rogativa si quiere cruzar ahí. Sí, y tiene que hacer la rogativa, si no hacen la rogativa después [hace un gesto golpeando las manos]” (Cushamen 2001).

Lucerinda Cañumil, *longko* de Chacayhuarruca y Chenqueniyeo (Río Negro) reflexionaba sobre sus talentos, en conversación con don Adolfo Meli, en 1985:

Femngechi nga inche nga chem nga pensan nga mi akwal nga inche nga ñi ruka mew, tũfachi ruka nga ñi chawem ka ñi ñuke nga ñi ruka fey nga ñi elirpuwel nga ti. Felen ta inche, kimel nga ñi ngũlam mew fey nga ñi kimün mew pũchũkeñmafiñ, nga piwketukufiñ. femkunuenew ta ñi Eletew. Kom zungu mu nga elenew ñi zunguael. Kom zungu mew nga zunguay pillelaenew am fe? Feymu nga kom zungu reke inanetun [...] Kushu ngũnewnolu kay nga che. Femkunullenoetew nga ñi Elkeetew rey Fũcha Rey Kusbe. Feymu nga kintun. Kũme longko nga n(i)etun. Feymu nga ngũtramkamelleymu. (Lucerinda Cañumil, en Golluscio 2006: 137, 138).¹⁷

Estos momentos de inspiración en los que se recibe el modo de hablar correcto y la posibilidad de expresarse con fluidez en *mapunzugun* constituyen un momento crucial en las historias de vida de los mapuche. La competencia recibida es definida por los mismos hablantes como “un don” que se recibe de dios y de los antepasados (“gente que habla bien ha habido siempre, pero la esencia es dios”) y que, generalmente, deviene necesaria cuando se asumen cargos de prestigio en la comunidad. Al respecto, decía un cabecilla de Chile:

mi suegro me dejó el cargo cuando yo era un hombre joven todavía. Me lo dio y tuve la sabiduría que dios le envía a uno especialmente, a alguna persona, no a todas las personas. Así que por eso, así cuando converso yo así en mi lengua mapuche, la gente se rodean todos para escuchar cómo son las palabras. (Lonkofilo 2000).

Filomeno, un poblador de Cushamen, también nos cuenta la primera vez que habló en el camaruco. Varios años después de su regreso a la comunidad, su padre aparece en uno de sus sueños y lo nombra sucesor de su hermano en el cargo de cabecilla. Filomeno le expresa su incertidumbre, puesto que no sabía hablar en lengua mapuche y no poseía aún los conocimientos necesarios. Su padre, en el sueño, le responde: “vos nomás vas a hacer, en esos días que vas a hacer camaruco yo voy a venir a ayudarte, yo mismo te voy a venir a ayudar, afkazi”.¹⁸ Finalmente,

17 Traducción al español: “Cómo iba a pensar yo así, sin más, que usted iba a venir a mi casa, esta casa, de mi finado padre y de mi madre, la casa que me dejaron. Así estoy yo. Bien con su consejo, con lo que sabían. De a poco lo recibí en mi corazón. Me dejó así “El que nos deja”. En todos los asuntos me dejó para hablar. En todos los asuntos tenía que hablar, ¿acaso no me ha dicho? Entonces yo voy siguiendo todos los asuntos. [...] Porque la gente no se manda sola. Así me habrá dejado el que nos deja, Viejo Rey, Vieja Reina. Por eso sé. Tengo buena cabeza. Por eso seguimos conversando”.

18 Traducción al español: “a la par”.

igual que Martiniano y que Juan, ese día, y en ese momento, Filomeno descubrió sus habilidades oratorias: “Y sí justamente vinieron a ayudarme, me vino a ayudar el viejo, si yo no sabía hablar en lengua, y ese día tenía palabra” (Cushamen 1998).

Estos discursos que relatan el momento específico en que el orador “descubre” que ha sido señalado como una persona especial son definidos en sí mismos como “buenas palabras” (“No todos saben hablar así como le estoy conversando”, Cushamen 1996). La semejanza estructural entre estas distintas ejecuciones nos ha llevado a considerarlas como un modo de hablar (Hymes 1972) reconocido en la cultura mapuche, esto es, una forma institucionalizada para expresar el “regreso” a la subjetividad mapuche.

La continuidad

Iñche nga ñi chumechi nga amulen femechi amulealu engün, nga ñi pu püñeñ nga ñi nel. Dio nga fürengele mew kom chumtuli rume nga ka antü kiñeke nga utranpüramale, chumechi nga ñi inanen ñi rakidoam nga iñche chaw mew ñuke mew femalu engün. Feymu nga müleay nga ñi üü. Wefküleay nga ñi chawem nga ñi üü piken, don Meli.¹⁹

Lucerinda Cañumil 1985 (en Golluscio 2006: 142)

La larga historia de discriminación, represión y migraciones obligadas, a la que hicimos mención más arriba, ha hecho que muchos padres bilingües seleccionen el castellano para socializar a sus hijos. Por consiguiente, en los contextos cotidianos el uso del *mapuzungun* comenzó a ser reemplazado por la lengua dominante. En el marco de este proceso de retracción, algunos adultos que aspiran a tener una mayor participación en la vida ritual o un papel más activo en la transmisión de sus conocimientos “tradicionales” expresan su temor de que aquel momento de inspiración ya no llegue a sus vidas: “Mi papá antes de morir me dijo que iba a hablar en lengua igual que él, pero todavía no me salen bien las palabras.” (Cushamen 1998).

Y uno siempre quiere seguir la antigüedad, nada más que le falta un poquito de mente o de vocabulario, esas cosas. Pero ya no tengo vocabulario para hablar así mi lengua mapuche. Y eso no viene por el libro, no, el libro del

19 Traducción al español: “Como yo sigo van a seguir ellos, mis hijos que yo tengo. Si me ayuda dios, si pasa algo algún día, si lo van a levantar ellos (todos los hijos o algunos), van a seguir el pensamiento de mi padre, de mi madre [...] Entonces estará su nombre. Siempre va a estar el nombre de mi padre, yo siempre pienso, don Meli”.

mapuche antes era la cabeza, la pura cabeza, poner en la mente nomás, eso sale de la pura mente nomás.” (Vuelta del Río 2001)

Sin embargo, quienes ocupan los lugares sociales de prestigio y aquellos que algún día los reemplazarían comenzaron a ensayar nuevas prácticas sociales con el propósito de que los “dichos de los antiguos” puedan seguir siendo “levantados”. Los ejemplos que siguen subrayan la flexibilidad y las resignificaciones de la definición nativa de “lengua” cuando esta se encuentra centrada en la “continuidad” de un modo de “ser mapuche”.

En un encuentro entre distintas comunidades mapuche de la provincia de Chubut, el *longko* (cabecilla) de la comunidad de Futa Huao tomó la palabra a la “terminación” de la rogativa. Habló primero en su lengua, *mapuzungun*, y luego se dirigió del siguiente modo a los jóvenes y adultos presentes:

Bueno, ahora les voy a hablar unas palabras en *wingkazungun*. Muchos no entienden, no entienden *mapunzungun*, les voy a hablar en *wingkazugun* ahora. Porque la persona, si uno quiere hablar tres idiomas, tres idiomas puede hablar, yo digo así. Yo quiero hablar tres idiomas, tres idiomas hablo. Y bueno, estoy muy agradecido con los que han venido, todos los que han venido en esta junta [...] El *wingka* no son nada, no son nada de ahí de la tierra, más dueños seremos nosotros que somos mapuches, hermanos, hay que hacer fuerza, para que haiga *newen* para poder hablar y todo. Que haiga *newen* por todos nuestros corazones [...] Mejore el corazón. Aquí le va hablando, aquí le va conversando, y yo a medida que voy hablando el corazón también está hablando, todos estaremos así hermano, todos estamos así, porque todos tenemos dios que está arriba, el que le da el entendimiento, le da todo, será sabio, será para hablar, será para todo. Yo les digo una cosa, si dios me ha dado mucho aliento, dios... como yo les voy a decir, este instrumento que toco, no porque yo lo quiera agarrar, no porque yo lo quiera tocar, porque dios me ha dado entendimiento para poder tocar este instrumento y hasta hoy sigo tocándolo donde voy [...] para que oigan todos los que hayan llegado. Muchas gracias. (Futa Huao 2003).

El *longko* traduce sus propias palabras para que todos puedan acceder a sus conocimientos. Esta práctica, que ha comenzado a ser usual en las ceremonias religiosas, es recibida con mucho entusiasmo por aquellos jóvenes que desean participar más activamente y aprender sus propias “tradiciones”. Pero el discurso del *longko* también es una reflexión sobre el arte de “hablar bien”. Por un lado, afirma que el mapuche puede hablar tantos idiomas (códigos) como desee. Por el otro, subraya el valor performativo de la lengua puesto que, a medida que él está

hablando también hablan los corazones. A través de la conversación la “fuerza” de todos y cada uno de ellos puede ser evocada. Aquella “fuerza” que les da “el que está arriba”, el que les da todo: el entendimiento, la sabiduría y las habilidades para hablar.

“Hablar bien” no es meramente tener competencias en un código –que incluso, cuando es estrictamente necesario, puede llegar a ser reemplazable–, sino que, fundamentalmente, consiste en la habilidad de “continuar conversando” y “mejorando los corazones”. El *longko* confía en que aquellas otras competencias no serían más que los frutos de este proceso de fortalecimiento.

El hijo de un cabecilla muy prestigioso de Ranquilhuao comenzó a participar, en estos últimos años, en las ceremonias religiosas y los eventos políticos de su comunidad. Paulatinamente fue siendo reconocido y respetado como un orador competente y “con buenas palabras”. Aun cuando él todavía no habla en *mapuzungun*, afirma que recibió a través de su padre el “*don de dominar la lengua y pedirle a Futa Chao*”:

Mi papá, el viejito, hablaba en lengua y hacía su rogativa a la mañana temprano y le pedía a dios. Y yo le preguntaba qué le pedía, y él decía: ‘yo le pido esto a dios, que venga un año que nos dé bastante pasto, agua, que nos de suerte, que nos dé felicidad; le pido a dios y a mi madre, y a todos los seres queridos que están en el cielo’. Y bueno, pero yo así en lengua no puedo y me hubiera gustado mucho. Yo hago igual y pareciera que estuviera con mi viejito, hablar por él [se le quiebra la voz], es como que le estoy dando valor espiritualmente. Lo he hecho en castellano... Mi papá me dijo un día, cuando se estaba por morir: ‘che, hijo ¿no me podés hacer la rogativa?’ Y yo le dije: “papá ¿por qué no me enseñaste? Yo te lo hubiese hecho y le hubiese pedido a dios la recuperación de tu vida”. Me dice muy bajito: “hijo, no importa que vos no sabés la lengua pero sabés hablar, algún día cuando estés muy preocupado parate ahí, donde yo me paro, y pedile a dios que te ayude a hablar cada vez mejor. No importa que sea en castellano. Y así lo hice”. (Ranquilhuao 2000).

Aquí tampoco el “saber hablar” o “hablar cada vez mejor” refiere exclusivamente a las competencias lingüísticas en el código mapuche. Este joven también ha sido destinado e, igual que su padre, es una persona especial.

Palabras finales

La revitalización de la retórica y la poética del “hablar bien”, de la que todos estos testimonios dan cuenta, no sólo presuponen concepciones metadiscursivas

sumamente profundas y complejas, sino que también nos obliga a repensar aquellos discursos académicos que, ante determinados procesos de restricción del código, diagnostican la pérdida o la extinción de una lengua.

Por un lado, el “hablar bien” es mucho más que el manejo del código lingüístico, que además en ciertos contextos puede ser reemplazable. Incorpora también dimensiones sociales (fortalecimiento de las relaciones interpersonales), éticas (palabras buenas que hacen bien y mejoran los corazones) y estéticas (que actualizan marcos discursivos tradicionales).

Por otro lado, las prácticas etnográficas y discursivas que hemos analizado nos llaman la atención sobre la definición nativa del “hablar mapuche”. Sin negar las tensiones y conflictos de una lengua constituida en “zona de contacto” – discriminaciones, represiones, migraciones–, el hablar mapuche se (re)produce y transforma en un marco de interpretación inspirado en la idea de un “regreso” permanente a los orígenes.

La ciclicidad de los retornos físicos e internos a los espacios materiales y sociales de pertenencia incluye también las habilidades en el arte de hablar. Éstas son recibidas al final de un proceso de búsqueda interior de los significados y valores heredados de los *kwifike che* ‘antiguos’. La constitución (inter)subjetiva del “ser mapuche” es el resultado de una relación entrañable con la buena palabra y de los nexos con el pasado que resguardan las imágenes precisas y enigmáticas de la tradición oral: *“todo lo que ella había estado buscando apareció a la vista”*.

Poscripto a propósito de la reedición de este artículo

Agradecemos a las editoras su generosa invitación para que nuestro artículo forme parte de este importante proyecto de publicación. Asimismo, deseamos dedicar esta reedición a la memoria de Lucerinda Cañumil, Adolfo Meli, Demetrio Miranda, Martiniano Nahuelquir, Mariano Napal y Agustín Sánchez, todos ellos excelentes hablantes de la lengua y conocedores de la cultura mapuche, por su sabiduría y generosidad.

Quisiéramos, además, compartir con los lectores nuestras reflexiones, al releer el artículo, quince años después de haberlo escrito. Tales pensamientos se orientan hacia tres ejes principales: 1. El Pueblo Mapuche como sujeto histórico y el papel de la lengua en la cultura mapuche; 2. El “regreso” como marco interpretativo potente y 3. Pertinencia del concepto de “zona de contacto” para el análisis de los eventos lingüístico-comunicativos aquí considerados y para un ejercicio reflexivo sobre nuestra práctica etnográfica.

1. El primer eje de nuestras reflexiones gira en torno al reconocimiento de la fuerza y vitalidad del Pueblo Mapuche como sujeto social, histórico y político, y esto, estrechamente vinculado con la relevancia cultural de la lengua de herencia, el *mapuzungun*, percibida por sus miembros como formante constitutivo y constituyente de los sentidos de pertenencia y devenir del Pueblo. En esa línea, quisiéramos destacar a todos los jóvenes y mayores mapuche a ambos lados de los Andes que han promovido y llevado a cabo, y los que están protagonizando actualmente, múltiples y creativas iniciativas colectivas y personales de reaprendizaje, enseñanza y promoción del uso y transmisión de la lengua de herencia, el *mapuzungun*. Comenzaremos citando algunos fragmentos de la introducción de Fresia Mellico y Petrona Pereyra en su ponencia "*Zugulekay mapu*" (el título no incluye traducción al español; su significado aproximado es 'La *mapu* sigue hablando) presentada en 1997 en Buenos Aires, en las III Jornadas de Lingüística Aborigen, ante un público académico no indígena.

El Pueblo Mapuche constituye una unidad política, lingüística, cultural e histórica. Dicha conjunción de elementos está dada por la unidad geográfica territorial que se sitúa a ambos lados de la Cordillera de los Andes, y del centro al sur de las actuales repúblicas de Argentina y Chile (*Puel Mapu* y *Gulu Mapu*, respectivamente). La totalidad de dicho espacio constituye el territorio ancestral Mapuche.

Luego de las llamadas "Conquista del Desierto" y "Pacificación de la Araucanía" y como producto de la drástica reducción territorial a la que nuestro pueblo se vio sometido, nuestro idioma fue forzado a ser de uso cuasi-clandestino, ocultándolo a los oídos del *wigka* y parlotando en su lugar el *castilla* para las relaciones con el mundo blanco. Situación ésta que llevó, a quienes tenían por misión el "civilizarlos", a la profunda creencia en la segura e inminente extinción del *Mapuzugun*, idea ésta que pasó a la posteridad en trabajos ya clásicos sobre el estudio de nuestro idioma y que se ha mantenido hasta el presente.

Ante todo esto, nuestra intención en las líneas que siguen es mostrar que sucede exactamente lo contrario: a pesar de haber sufrido un proceso de colonialización ideológica y cultural muy fuerte, nuestro pueblo ha sabido mantener los aspectos fundamentales que sustentan su existencia en este territorio. Uno de los elementos principales de esa existencia hasta el presente ha sido, precisamente, nuestro idioma, el *Mapuzugun*. (Mellico y Pereyra 1997: 407).

En el momento en que escribimos nuestro artículo, advertimos un fenómeno que empezaba a preocupar a muchos miembros del Pueblo Mapuche: la retracción en el uso y transmisión de la lengua debido al avance del uso del español en todos

los ámbitos de uso. En las últimas décadas se han multiplicado en todo el territorio mapuche distintas estrategias de recuperación lingüística y cultural: las experiencias personales de reaprendizaje de la lengua, muchas veces llevadas a cabo por jóvenes urbanos; los cursos de enseñanza del *mapuzungun* auto gestionados y en instituciones académicas (Universidad Nacional del Comahue, Universidad Nacional de Río Negro, Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata); los *koneltun* (internados lingüísticos), fructíferas experiencias de inmersión lingüística a ambos lados de los Andes; la riquísima escritura, ejecución y publicación de poesía producida por poetas y poetisas mapuche; las abundantes páginas de internet con contenidos culturales y lingüísticos, diccionarios, recursos didácticos; los audios y videos por internet; los programas de radio. Y una palabra especial para los procesos de recuperación de producciones lingüísticas y literarias mapuche cuya propiedad intelectual fue despojada por los blancos. En este último sentido, quisiéramos destacar la importante genealogía de recuperación social de identidad que manifiesta el libro de Pascual Coña, desde su primera edición bajo la autoría del sacerdote capuchino Moesbach en 1930 hasta las reediciones de la obra con autoría de Pascual Coña desde 1973, las primeras bilingües, y la más reciente, solo en *mapuzungun* (Moesbach 1930, Coña 1973, 1995, 2005, Coña 2019). Acompañando estos procesos identitarios, en esta re-edición optamos por incluir las citas en *mapuzungun* de los discursos que habían sido ejecutados en esa lengua, acompañándolas con las traducciones en español en notas al pie.

2. Con referencia al segundo eje de nuestras reflexiones, al volver a leer nuestro trabajo más de diez años después de haberlo escrito, otro aspecto que nos parece importante resaltar es la identificación del marco de interpretación al que nombramos como “regreso”, y que ya entonces nos parecía clave para comprender las perspectivas de nuestros interlocutores mapuche sobre el *mapuzungun*, el arte verbal, la memoria y las subjetividades. Hoy en día, podríamos agregar que esas tramas de sentido –asociadas a expresiones como “recuperar territorio ancestral”, “reconstruir conocimientos antiguos”, “volver a la levantar/se”, “retornar”, “restaurar” o “volver a ser”– se han ido profundizando a través de los proyectos políticos y filosóficos encarados por las distintas organizaciones y comunidades del Pueblo Mapuche en las últimas décadas (Ramos 2017). En primer lugar, los trabajos de memoria han puesto en valor las formas y significados del *ngütram* (narrativa histórica) como la vía privilegiada de acceso a las experiencias de los antepasados y, sobre todo, a las decisiones de estos acerca de cómo transmitir poéticamente esas experiencias, para orientar los sentidos y el devenir de la historia a las nuevas generaciones. Al respecto, sobresale el hecho de que los relatos históricos sobre los tiempos de las campañas militares de fines del siglo XIX (nombrados como “historias tristes”) eliden los eventos críticos más dolorosos para poner en primer plano una narrativa centrada en el regreso al territorio, a la vida en comunidad, a los afectos y a las buenas palabras de los antiguos. En el “*Nawel Ngütram*”, por ejemplo, toda la historia del cautiverio de la anciana y el despojo está contada

en voz pasiva, omitiendo, así, la mención del agente. Tanto el enunciador como su audiencia comparten el conocimiento previo de quién fue el agente histórico de esos sufrimientos. Es demasiado doloroso y temible nombrarlo: con la elipsis poética se logra un efecto mucho más poderoso y penetrante. Y, como enfatizamos en nuestro análisis, la narrativa está centrada en el regreso...

En segundo lugar y en términos políticos, el “regreso” implica tanto una acción de denuncia a las prácticas estatales que destruyeron el mundo que los abuelos y abuelas añoraban, como una acción de restauración de ese mundo para poder retornar a él. Esta orientación política hace que, por ejemplo, iniciativas para revitalizar el *mapuzungun* o la medicina mapuche, o para recuperar territorio y los vínculos con las fuerzas que siempre los habitaron, sean tan entrañables como compartidas. Finalmente, el regreso también es, para muchas personas mapuche, un retorno subjetivo, es decir, una búsqueda identitaria para “dejar de estar perdidos, volver a ser *che* ‘persona’ en sentido espiritual (*cbengen*), encontrarse con uno mismo y volver a ser lo que éramos” (Pablo Cañumil, comunicación personal).

En definitiva, si las epistemologías mapuche sobre la historia y sobre la lengua (y las prácticas que generan) sostienen que todo proceso de pérdida es reversible, es porque la misma historicidad de las memorias heredadas ha venido definiendo la agencia mapuche como un retorno. O, incluso, como un proceso creativo subjetivo y social de redescubrir ese mundo que, a pesar de las violencias e imposiciones, no ha dejado de acontecer y puede “volver a ser levantado”.

3. Para cerrar estas notas, algunas reflexiones en cuanto al último eje arriba mencionado, la aproximación a los eventos lingüístico-comunicativos analizados en “zona de contacto”, entendida como “el espacio de los encuentros coloniales, el espacio social en que pueblos geográfica e históricamente separados entran en contacto y establecen relaciones duraderas, relaciones que implican condiciones de coerción, radical desigualdad e insuperable conflicto” (Pratt [1992] 1997: 26). Más aún, en un ejercicio de reflexividad (Guber 2004), nuestro artículo enfatiza fuertemente que es también el trabajo etnográfico el que se lleva a cabo en “zona de contacto”.

Un análisis enmarcado en “zona de contacto” busca dar cuenta del campo de fuerzas y poderes en pugna y de los procesos de subordinación en los que se desarrollan las prácticas comunicativas del Pueblo Mapuche; por lo tanto, también aborda la interacción etnográfica como una relación que acontece en geografías de poder más amplias. La lectura retrospectiva de nuestro trabajo nos permite identificar los cambios que se fueron dando en el discurso y el vocabulario mapuche disponibles en los intercambios interétnicos, esto es, las expresiones habilitadas públicamente para hablar de temas y experiencias de los ámbitos

más privados, profundos y delicados del conocimiento mapuche. Por ejemplo, el uso habitual, por parte de nuestros interlocutores, de palabras como "dios" (o su traducción al *mapuzungun* como *Fütachao*), "bien", o "destinación" se explica en el contexto sociopolítico de hace más de diez años atrás. Estas palabras en ningún momento expresan, para los y las mapuche, los significados occidentales, ni responden a las definiciones más literales del castellano. Los usos habituales y coloquiales de estas palabras en español evidencian la disponibilidad de los vocabularios cristianos (producto de una historia de imposiciones) a la hora de buscar "traducciones interculturales" económicas, pero también muestran cómo se distribuían las regiones del conocimiento mapuche entre las esferas privadas y públicas de la política. Estas distribuciones se pueden apreciar en los sentidos tan diferentes que se producen al usar el *mapuzungun* y el castellano, pero también en expresiones como "*digamos 'dios', para que entienda*", "*Vamo' a poner así...*" –aclaración de Adolfo Meli a una de las autoras, al trabajar en la traducción conjunta del *Nawel Ngütram* (Golluscio 2006: 175)– con las que las personas mapuche estarían diciendo algo así como "*hasta ahí está bien, no hace falta que entienda en mayor profundidad para poder comunicarnos*". Hoy en día, las regiones del conocimiento mapuche que se fueron activando políticamente y especificando en los escenarios más públicos son otras y más extensas. Por lo tanto, palabras como "dios", "bien" o "destino" son evaluadas actualmente por las personas mapuche como traducciones equivocadas.

De este modo, una etnografía en "zona de contacto" incluye necesariamente una escucha atenta y reflexiva de estos cambios discursivos en la interacción social, de los sentidos históricos y políticos que adquieren las palabras y discursos en sus usos interétnicos, y de las (re)subjetivaciones, en las que nosotras también resultamos transformadas. Estas palabras preliminares y las notas al pie agregadas a esta re-edición intentan revelar la riqueza de tales procesos.

Avellaneda, Provincia de Buenos Aires y San Carlos de Bariloche,
Río Negro, en tiempos de pandemia, mayo de 2020.

Referencias citadas

- Benjamín, Walter. 1968. *Illuminations*. New York: Schocken.
- Briones, Claudia. 1999. “Weaving ‘the Mapuche People’: The Cultural Politics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership”. Tesis Doctoral, University of Texas at Austin. Ann Arbor, Michigan, University Microfilms International.
- _____. 1989. La identidad imaginaria: Puro winka parece la gente. *Cuadernos de Antropología*, 2 (3): 43-69.
- Brow, James. 1990. Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past. *Anthropological Quarterly*, 63(1):1-6.
- Cañuqueo, Lorena. 2004. El Territorio Mapuche desde la perspectiva del Ngutram. *Asuntos Indígenas, Derechos territoriales. International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA)*, 4 (4): 33-37.
- Coña, Pascual. 1995. *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun. Testimonio de un cacique mapuche*. Santiago de Chile: Pehuén.
- _____. 1973. *Memorias de un cacique mapuche*. Santiago de Chile: Instituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agraria-Proyecto Gobierno de Chile-FAO.
- Golluscio, Lucía. 2006. *El Pueblo Mapuche. Poéticas de Pertenencia y Devenir*. Buenos Aires: Biblos.
- _____. 2000. “From the ‘*Nawel Ngüttram*’ to the ‘Story of the Tiger’: Issues in the translation of the Mapuche verbal art”. En: Kay Sammons y Joel Sherzer (eds.): *Translating Native Latin American Verbal Art: Ethnopoetics and Ethnography of Speaking*. Smithsonian Series of Studies in Native American Literatures. pp. 272-293. Washington: Smithsonian Institution Press.
- _____. 1993. “El discurso toldense. Actualización de un conflicto”. En: Isabel Hernández *et al.*, *La identidad enmascarada. Los mapuche de Los Toldos*. pp. 241-265. Buenos Aires: EUDEBA.
- _____. 1989. Lengua-identidad-cultura. El discurso ritual mapuche, un universo de autonomía cultural. *Sociedad y Religión*, (7): 29-45.
- _____. 1988. “La comunicación etnolingüística en comunidades mapuches de la Argentina”. Tesis Doctoral, Universidad Nacional de La Plata.
- Grossberg, Lawrence. 1996. “Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?”. En Hall, Stuart y Paul Du Gay (eds.) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications, cap. I: 87-107.
- Guber, Rosana. 2004. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Hernández, Isabel. 1993. *La identidad enmascarada. Los Mapuche de Los Toldos*. Buenos Aires: EUDEBA.
- _____. 1975. La discriminación étnica en la escuela. *Revista de Ciencias de la Educación*, 12 (4).

- Hymes, Dell. 1972. "Models of the Interaction of Language and Social Life". En: John Gumperz y Dell Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. pp. 35-71. Nueva York: Holt.
- Kohn, Eduardo. 2002. Infidels, Virgins, and the Black-Robed Priest: A Backwoods History of Ecuador's Montaña Region. *Ethnohistory*. 4 (3): 545-582.
- Koña, Paskual. 2019. *Kuyfi Mapuche chumgechi ñi azmogekekelegün*. Wallmapu: Genlol Entuchillkakelu-Kimeltuwe.
- Mellico, Fresia y Petrona Pereyra. 1997. "Zugulekay Mapu". EN: *Actas de las III Jornadas de Lingüística Aborigen*. pp. 407-412. Buenos Aires: Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Moesbach, Ernesto Wilhelm de. 1930. *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- Pratt, Mary Louise. [1992] 1997. *Ojos imperiales*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- _____. 1987. "Utopías Lingüísticas". En: Nigel Fabb y Alessandro Duranti (eds.), *La Lingüística de la Escritura*. pp. 48-66. Madrid: Visor.
- Radovich, Juan Carlos y Alejandro Balazote. 1992. *Estudio comparativo del proceso migratorio en las comunidades indígenas de Río Negro y Neuquén*. Buenos Aires: Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.
- Ramos, Ana Margarita. 2017. "Las memorias mapuche del 'regreso': de los contextos de violencia y los desplazamientos impuestos a la poética de la reestructuración". En: Ricardo Verdum, y M. Ioris Edviges (orgs.), *Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: Povos indígenas em movimento na América Latina*. pp. 203-228. Río de Janeiro: Associação Brasileira de Antropología.
- _____. 2010. *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires, EUDEBA. (Citado en Nota 3 a esta edición).
- _____. 2003a. ¿Dónde reside tu espíritu ardiente? *Signos Literarios y Lingüísticos*, 5 (1): 161-184.
- _____. 2003b. "Modos de hablar y lugares sociales. El liderazgo mapuche en Colonia Cushamen (1995-2002)". Tesis de Maestría, Universidad de Buenos Aires, m.i. .
- Ricoeur, Paul. 1981. "Narrative time". En W. J. T. Mitchell (ed.), *On Narrative*. pp. 165-186. Chicago: University of Chicago Press.