

EL DISCURSO EN LOS PROCESOS DE FORMACIÓN DE "COMUNIDAD"

Lucía Golluscio, Claudia Briones,
Diana Lenton, Ana Ramos, Vivian Spoliansky*

Este trabajo parte de una definición de "comunidad" que, al hacer eje en el carácter procesual de su constitución, incorpora al examen el conflicto y la diversificación de sus miembros.

A partir del análisis de un *ngütram* sobre *Sayweke*, el objetivo central es explorar las operaciones discursivas y metadiscursivas mediante las cuales se recrean y crean sentidos de pertenencia y devenir entre los mapuche de la Argentina.

1. Introducción

En este trabajo, nos interesa abordar un *ngütram* sobre *Sayweke* como práctica discursiva y como práctica social de re-creación de una cierta noción de "comunidad", en tanto construcción de un "sentido de pertenencia" (Brow 1990) que presupone necesariamente un "sentido de devenir" (Taylor 1989). Coincidimos con James Brow en que todo sentido de pertenencia es fruto de una "comunalización", esto es, de patrones de acción cuya forma específica está cultural e históricamente determinada. Conteniendo siempre un aspecto de

* Proyecto UBACyT FI020 "Discurso y metadiscurso como procesos de producción cultural en el área mapuche argentina", radicado en el Instituto de Lingüística, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Lucía Golluscio y Claudia Briones son miembros de la Carrera del Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET). Una versión preliminar de este trabajo fue presentada como "La construcción discursiva de una comunidad" en el **Primer Encuentro Nacional de Investigadores en Estudios del Discurso**, Instituto de Lingüística, FFyL-UBA, y Asociación Latinoamericana de Estudios del discurso. 12 al 14 de junio de 1996.

"imaginarización" que combina tanto un sentimiento de solidaridad como un entendimiento de identidad compartida, la "comunalización" construye pertenencia por "primordialización" de cierto tipo de relaciones comunales que se postulan como poseyendo una natural inevitabilidad y se experimentan como más profundamente condicionantes que otras (Brow *op.cit*: 1-2). En tal sentido, la conciencia histórica se ve no sólo como una forma de comprensión del pasado, sino también y fundamentalmente como un modo de concebir el presente social (Turner 1988: 244).

Ahora bien, como la formación de comunidad opera históricamente en y a través de procesos continuos, dinámicos, y muchas veces encontrados, nuestra investigación asume entonces un modelo prattiano de comunidad (Pratt 1987) que incorpora el conflicto, la heterogeneidad y hasta la contradicción en su formación. Esto es, en el doble movimiento de dar sentido al pasado y al futuro en base a experiencias presentes dispares, asumimos que las prácticas de comunalización fijan de manera tanto explícita como implícita distintas coordenadas para la formación del grupo que pueden alentar la construcción de identidades sociales variadas e involucrar cursos de acción igualmente múltiples.

A pesar de esta variabilidad, entendemos también que el mismo proceso de interpretación involucra el surgimiento de versiones dominantes al interior del grupo. Esto se vincula tanto con la puesta en práctica de normas culturales que regulan la debatibilidad del pasado (Appadurai 1981), como con la puesta en acto de modos y géneros discursivos compartidos (Tonkin 1995). Para estudiar cómo las versiones dominantes se producen y seleccionan, apelamos a la noción de "luchas metadiscursivas" (Silverstein y Urban 1996) como aquellas que, al inscribir en los signos ideológicos ciertos acentos y no otros, apuntan a fijar las coordenadas que definen los límites grupales en una cierta dirección.

Para rastrear esta fijación de acentos, seguimos a Bauman y Briggs (1990) en lo que hace a ver los "textos" como procesos de entextualización que simultáneamente sugieren una cierta contextualización, esto es, proponen indexicalmente un marco interpretativo que el receptor, a su vez, re-centra y re-narrativiza de acuerdo a sus propias experiencias (Hanks 1989). Por un lado, entonces, el juego de sentidos implícitos y explícitos, de voces y silencios, que emerge de recentramientos varios puede verse como indicador de manipulaciones en la construcción de enunciador(es) y destinatario(s).

Por el otro, los procesos de entextualización y contextualización pueden explorarse como ocurrencias que evidencian modos de conciencia histórica y teorías de acción social. En todo caso, si los silencios y las contradicciones que los distintos recentramientos inscriben en los relatos no se contextualizan, corren el riesgo de ser sólo anécdotas en vez de expresión de procesos sociales. Para convertirse en este "algo más", silencios y contradicciones deben ser situados en los mundos de poder y significado que les dan sentido e incluso quitan voz al naturalizar ciertas interpretaciones (Comaroff y Comaroff 1992).

Específicamente, entonces, nuestro propósito es analizar cómo procesos de narrativización del pasado que operan bajo condiciones económicas y políticas determinadas (Friedman 1992) expresan y modelan tanto la conciencia de los sujetos sociales como los procesos de comunalización que éstos ponen en marcha. Concretamente, nos interesa ver qué sucede con esta complejidad de procesos discursivos y sociales en juego, en el caso de grupos minoritarios empobrecidos, arrinconados, en los que la subordinación ha sido posible a partir de la derrota militar, como es el caso del pueblo mapuche en nuestro país.

El trabajo que hoy presentamos se centra en un fragmento de discurso recogido en la comunidad mapuche de Ancatruz, Neuquén, a 27 km al sur de Piedra del Águila, a ambos lados de la ruta 237. Se trata de un *ngitram* "historia", el "*Ngitram* de Sayweke", ejecutado por VE en el marco de una entrevista con CB., en junio de 1987, durante un intercambio que se realiza en español.⁴¹

Procuramos explorar cómo la comunidad se va construyendo a sí misma --se va "haciendo"-- en y por los discursos que circulan en ella, teniendo en cuenta que aquí la "comunidad" es entendida en dos sentidos. Uno, el de la comunidad pequeña, Ancatruz, con límites físicos e históricos concretos: un líder histórico, un cacique actual, una fecha de asentamiento, intercambios matrimoniales, un *ngellipun* "rogativa comunitaria" o dos anuales, todos ellos componentes constitutivos y constituyentes que la han ido configurando a través de la historia. El otro será el de la "comunidad imaginada" (Anderson 1990) más amplia, la mapuche, a la que también se le adscriben socialmente un pasado y un

⁴¹ Un análisis de este *ngitram* en el contexto de otros relatos históricos mapuche se encuentra en Briones 1988 y 1995.

origen comunes, normas culturales e interpretaciones metaculturales propias y, en última instancia, una red de significados y valores sociales compartidos o disputados.

El carácter interétnico de la interacción que nos ocupa enriquece nuestro análisis, ya que nos va a permitir explorar la construcción discursiva de la comunidad en dos sentidos: "para adentro", pues la enunciadora actualiza discursos que han sido contados a lo largo del área y lo siguen siendo; y "para afuera", ya que la destinataria del discurso es, en primer lugar, la investigadora no indígena. En todo caso, la construcción de texto interaccional es una tarea cooperativa en la que ambas interlocutoras están comprometidas. En otras palabras, resulta imposible interpretar este *ngitram* fuera de su ubicación en el contexto discursivo y no discursivo (co-texto y contexto) de ejecución, por un lado, y de su ubicación en el flujo social del discurso en el área mapuche, por otro.

La enunciadora entra en la ejecución del "*Ngitram* de Saywueke" en el devenir de un discurso estrechamente asociado con la historia de la comunidad de Ancatruz y con la historia de vida de su ejecutante. Al momento de ejecutar el *ngitram*, VE ya ha construido su propia genealogía, que autoriza su lugar en la comunidad, tejiendo lazos estrechos con uno de los líderes históricos de la misma, Vicente Epullán, al que llama "mi abuelo Vicente" (cuando otros momentos de la entrevista revelan que ni es "mi" ni es "abuelo"). También ha pintado con minucioso detalle el pasado de riqueza en tierras y animales que rodea a la figura del "viejito", y que se contrapone a la situación presente: "estamos en un corral". Simultáneamente con lo narrado, CB y VE se han debatido --y lo van a seguir haciendo-- en luchas metadiscursivas extremadamente significativas tratando cada una de ellas de fijar acentos en distintas "historias", distintos nombres, distintos personajes, respecto de la conquista del desierto, Roca, Calfucurá, o Sayhueque. La enunciadora, asimismo, ha hecho discursivamente explícitos y ha hecho comentarios sobre procesos culturales mapuche como el prohijar y el dar apellido, tan extendidos en el área. Es en ese contexto discursivo y metadiscursivo en el cual VE cuenta el "*Ngitram* de Sayweke" de esta manera:

VE: Si... Mjm...

VE: Sí...

VE: Al sur, sí. Cacique al sur eso. Que... [pausa de 5 segundos] Lo fueron a engañar al... El mismo paisano, el sobrino de él, fueron a engañar. Que le dijeron el sobrino de él 'por qué no se habla a su tío, que entregue a nosotros. Que mejor que entrega el arma', porque como antes tenían lanza, lo paisano, caciques. Tenían su... su gente. Por que no... Y pa agarrarlo para que entreguen, 'por qué no puede entregar? Tiene que entregar, así hablálo, su tío. Que entregue, que entregue el arma a nosotros', creo que le dijo el mismo sobrino, y lo entregó. Fue a hablar 'por qué no lo... lo... entrega su arma... no van a hacer nada.' Y... bueno... fueron a ver el cacique Sayweke, hicieron que, qué sé yo... Bueno... 'Fui a entregar mi arma. Tengo mi... capitán. Bueno que venga mi capitán, vamos a entregar, así como dijeron,' creo que dijo Sayweke. Y entregó su arma, lanza, doce armas, lanzas. Y... bueno. Cuando se... entregó el arma, ya está listo, lo agarraron. Quedó sin arma. Lo trajeron... Sayweke.

VE: Lo trajeron llevaron!

VE: Y ya no... Ya... abandonó su hogar.

CB: ¿El ngätram de Sayweke me iba a hacer?

CB: Que le hacía su finadito papá...

CB: ¿Del sur, me decía que era?

CB: ¿A dónde lo trajeron?

CB: Mjm...

CB: ¿Y sabe dónde lo llevaron?

CB: Mjm..

CB: Mjm..

CB: ¿Doce koná tenía?

VE: Claro. Lo trajeron para... Vino con él, la gente blanco!

VE: Entreveró.

VE: Ya... ya no se mandó más ... este, cómo es que se llama? Gente que lo ampara. Ya lo agarraron todo, todo, lo gente que tenía lo agarraron todo.

VE: Doce lanzas tenía y tenía koná mucho también. Koná se llama eso, compañeros de él.

[Silencio prolongado. CB introduce otro tópico sobre el que hablan por un rato. Luego de un nuevo silencio prolongado, VE prosigue.]

VE: El mismo sobrino lo engañó. Sayweke, ése.

CB: Mjm. [pausa] ¿Qué querrá decir Sayweke?

VE: Sayweke, ése no sé, po. Sayweke...

[silencio]

VE: Cuando lo agarraron, Sayweke... Fueron al Sayweke, ése. Bueno, lo convidaron vino, conocidos del cacique, el mismo cacique, lo convidaron vino... De rabia eso, creo que se cantó eso, en mapuche.

CB: ¿El kantum lo hizo Sayweke?

CB: Ah....

VE: Sí, de rabia...

[silencio]

VE: Que decía que lo ganaron, que... el kantun decía. Eso lo... ése lo sacó MO [otro antropólogo], ése....

CB: Mjm...

CB: Mjm...

CB: Sí, él [MO] me contó de un kantun. Yo no me acordaba... si era de Sayweke o si era de Namuncura.

VE: ... De Sayweke. Yo lo enseñé [a MO]...

VE: El kantun.

VE: Sí, sí. Sayweke era. Sayweke.

Cacique al sur, eso.

[Silencio prolongado. Se prosigue con otro tema]

2. Análisis

Esta entextualización escrita del relato no incorpora entonaciones y cualidades de voz, pero tomaremos en consideración algunos de los aspectos prosódicos del relato. Ya Voloshinov (1993) destacó lúcidamente, a fines de la década del veinte, la estrecha relación entre entonación expresiva, multiacentualidad y significación social del discurso y, en épocas más recientes, Woodbury (1987) enfatiza el peso del componente prosódico en el entramado de la estructura retórica de las entextualizaciones. Analizaremos también algunas características del "*Ngïtram* de Sayweke" como texto, así como algunos de sus componentes en tanto ejecución y práctica discursiva, dimensiones éstas íntimamente relacionadas. Finalmente, exploraremos los alcances del discurso en estudio como práctica social.⁴²

2.1. Entextualización, ejecución y marco interpretativo

La narrativización como modo histórico suele estar fuertemente entextualizada. En el caso del *Ngïtram*, éste se reconoce por marcadores genéricos evidentes. En otras palabras, hay marcas prosódicas, gramaticales y temáticas que lo definen como tal.

El "*Ngïtram* de Sayweke" emerge en el desarrollo de la entrevista como un discurso incrustado --con límites temáticos y formales precisos--. Se distingue del discurso que se venía produciendo hasta ese momento por varios rasgos. Primero, está precedido por un largo silencio, una pausa significativamente prolongada (cinco segundos). En otras palabras, VE se "toma su tiempo" para comenzar a narrar y, metapragmáticamente, anuncia con ese silencio su entrada a la performance. Segundo, aunque se producen digresiones para hablar momentáneamente de otros temas, el *ngïtram* presenta una apertura y un cierre explícitos, constituidos por la repetición del tópico central, "Cacique

⁴² Nuestra propuesta de abordar este *ngïtram* como texto, como **práctica discursiva** y como **práctica social** se basa en Fairclough (1992).

al sur, eso". Tercero, el carácter de "re-contar lo contado" que distingue al relato histórico está marcado por medio de recursos definidos: uno, gramatical-discursivo, donde el uso reiterado de la conjunción "que" introduce el discurso semidirecto --en realidad, las voces en el *ngitram*. El otro, prosódico, donde una larga pausa sucede al primer "que".

Lo interesante es que estos recursos discursivos no sólo construyen el *ngitram*-como-texto, es decir, lo definen composicionalmente como tal, sino que crean contexto y marco interpretativo, evalúan lo que se cuenta, le otorgan veracidad. Es decir, estamos ante claros operadores pragmáticos y metapragmáticos que, por un lado, actúan presuposicional y creacionalmente; y por el otro, orientan la interpretación y le fijan acentos.

El uso del "que" en tanto indicador de discurso referido evidencia que lo que se dice no es *ngitramkan* "conversación", tampoco es *epew* "cuento de ficción". Mucho menos es hacer *ayekan* "chiste". La marcación inicial de que lo que sigue a continuación es "discurso ajeno", referido, muestra que esto es *ngitram*, es historia, es algo que sucedió, que fue contado y que ahora la enunciadora re-cuenta. El "que", entonces, es creador de marco de producción, pero también de interpretación. Es a su vez lo que indica que este relato debe ser escuchado como "verdad".

La intención de fijación de acentos por parte de la enunciadora se revela desde el principio. VE explicita y define el tópico central ("Cacique al sur") y resume la línea de interpretación de este evento ("lo fueron a engañar") desde la presentación de su relato. Reitera el tópico por el nombre (Sayweke) y el núcleo de su interpretación ("engaño" - "entrega") en los momentos claves. Y hacia el final, resume ese núcleo ("El mismo sobrino lo engañó, Sayweke ése"), para que no queden dudas de lo que sucedió.

2.2. Los roles semánticos, el eje isotópico y las relaciones de poder en el *ngitram*

También la enunciadora define lingüísticamente las relaciones de poder (social, político, militar) entre los protagonistas. La distribución de los roles semánticos resulta una estrategia propicia para ese fin. Sayweke, el valiente, el guerrero, el cacique que tuvo en jaque al ejército nacional durante tanto tiempo, es aquí la meta del engaño ("lo fueron a engañar", "hablalo su tío") y de la entrega ("lo entregó") y el paciente del cautiverio ("lo trajeron llevaron"). En

realidad, Sayweke, el referente del pronombre "lo", sólo tiene control sobre la decisión de entregarse ("Bueno, que venga...") y sobre la acción de entregarse ("Y entregó su arma"). La influencia del *mapudungun* en el uso del sistema referencial español se evidenciada, por ejemplo, en el uso del "lo" enclítico + el objeto en construcción sintáctica ("háblalo su tío"), la elipsis de "se" en "entregar" por "entregarse", la construcción mapuche del objeto sin "a" ("le dijeron el sobrino de él"), la ambigüedad del referente del "lo" en el primer "lo fueron a engañar" (¿a quién? ¿al sobrino o el sobrino a Sayhueque?). Esta influencia del *mapudungun* contribuye a incrementar la dramaticidad del evento narrado. La dificultad de la narradora para contar la entrega de Sayweke y la ambigüedad sobre los agentes del engaño, resultan icónicas de la confusión que debe haber caracterizado ese momento histórico, confusión que no obstante no implica perder de vista el carácter liminal del hecho narrado. Este episodio, al instaurar un antes y un después en la biografía de Sayweke, marca también un antes y un después para la historia de toda la comunidad.

Si exploramos un poco más ese uso de los 'verbos + lo', vemos que se colapsa en castellano bajo el pronombre "lo" una diferencia marcada gramaticalmente en *mapudungun* entre el objeto gramatical y el paciente como rol semántico que puede ser, a la vez, sujeto gramatical. A veces, el castellano de VE traduce una estructura mapuche en que Sayweke es objeto gramatical y paciente semántico ("háblalo su tío"). En estos casos, el sujeto gramatical y agente semántico puede ser tanto el "sobrino" como los *wingka*. En cambio, en los casos en que VE traduce una construcción mapuche en que Sayweke es sujeto gramatical y paciente (víctima, en realidad) el agente no es nombrado en el discurso ("lo trajeron llevaron"). La estructura morfológica mapuche de esta construcción está formada por el tema verbal + el sufijo verbal *nge* que remite a un agente de tercera persona indeterminado que se repone presuposicionalmente, en este caso, el *wingka*, el blanco. Ya hemos analizado en otra oportunidad (Golluscio 1990) el uso de esta estrategia discursiva de lo "no dicho", el blanco presente pero ausente, presencia temible que no se nombra.

Este juego de los argumentos en la construcción verbal nos obliga a volver nuestra atención al uso estilístico de dos verbos particulares --"engañar" y "entregar"-- como recurso léxico productivo en la construcción del texto y en la creación de significados. Anticipamos más arriba que VE, en su voluntad de orientar la interpretación de esta historia, introduce desde el principio el verbo

central de este relato, "engañar", que se convierte --en su reiteración-- en el recurso cohesivo y, por lo tanto, constructor-de-texto por excelencia. A la vez, "engañar" entra en relación semántica de finalidad con "entregar": el engaño se debe concretar para que sea posible la entrega.

Con respecto al primero, el "*Ngitram* de Sayweke" está atravesado por la isotopía del engaño, desde el principio. Además, este eje constructivo del relato actuará en el nivel de las prácticas sociales, como el acento predominantemente marcado por la enunciadora para fijar los significados. Es decir, frente a la ambigüedad y polisemia que caracteriza otros momentos de interpretación de la entrevista, el relato en este punto busca desambiguar sentido cuando se resume con estas palabras: "El mismo sobrino lo engañó, Sayhueque ese" para fijar definitivamente la interpretación.

Con respecto al segundo de estos verbos, "entregar", resulta altamente significativa la polisemia a la que da lugar, construida básicamente sobre el juego de roles semánticos que asumen el pronombre "lo" y los argumentos nominales. Así, "entregar" será sucesivamente rendirse ("entrega a nosotros"), dar las armas ("fui a entregar mi arma") y traicionar ("el mismo sobrino, que los entregó"). Y esos serán, justamente, los hitos narrativos del *ngitram*.

Por fin, "engaño" y "entrega" serán las dos caras de la desventura de Sayweke. El engaño implica la promesa falsa, la traición, la derrota final del cacique, ya no en la lucha, sino en otro plano de la acción, el discursivo. Ahora se derrota con palabras, rompiendo el *küme dungu* "buena palabra", la palabra verdadera que caracteriza culturalmente a la comunidad mapuche. La ruptura va mas allá del quiebre de la cooperación comunicativa, o la máxima griceana de la verdad. En el "*Ngitram* de Sayweke" la ruptura de las condiciones de sinceridad no es meramente un juego verbal: es acción y produce acción, produce relaciones de poder entre los sujetos sociales involucrados y produce quiebres profundos en la posibilidad de "hacer" socialmente la comunidad.

2.3 El juego de voces

El discurso referido se estructura de manera compleja en este *ngitram*. El cuerpo central del relato tiene tres partes. Girando sobre un mismo tópico,

éste es evocado por distintas voces y, consiguientemente, desde distintas perspectivas. Son primero los *wingka* los que urden el engaño y persuaden al sobrino sobre las condiciones de la entrega de Sayweke. Luego, es el sobrino quien, mimetizando el discurso del *wingka*, persuade a Sayweke. Y ¿quién habla en tercer lugar? ¿Quién es el dueño de ese discurso "ajeno", entrecortado, en voz penosa, baja, lenta? La enunciadora cambia la cualidad de su voz, su volumen, la velocidad de su discurso para reproducir el discurso interno de Sayweke, el de su resignación y su derrota. El discurso de la pena está dicho a través de la pena de quien lo refiere.

El narrador mapuche se involucra muchas veces con sus personajes, sufre con ellos, los acompaña. Por eso es que este episodio de la ejecución se orienta hacia dos direcciones, ambas constructoras de comunidad. Por un lado, fija acentos respecto de la historia que está contando. Por otro, resulta una estrategia metanarrativa y metacultural (Briones y Golluscio 1994). Da orientaciones respecto de cómo debe contarse una historia entendida como práctica discursiva y como práctica cultural.

3. Marcadores de construcción de comunidad

En el transcurso de nuestro análisis del *ngütram* han surgido varios marcadores de construcción de comunidad. Acabamos de explorar la multiplicidad de voces. Anteriormente analizamos la isotopía del engaño y la polisemia de la entrega, como así también la presentación lingüística del protagonista como víctima. Pero hay otros, también relacionados con los personajes involucrados en la acción, que resultan especialmente relevantes para interpretar este proceso de narrativización del pasado desde el presente.

Uno es la ausencia de marcación del *wingka*. No se lo nombra. Hemos analizado la construcción "lo agarraron" en español, señalando que VE está traduciendo una construcción verbal típica del *mapudungun* (verbo + *nge*) que presupone al "blanco" como agente semántico de la acción. Resulta también interesante detenerse en la composición de la referencia de un "nosotros" que en este texto solamente remite a "los blancos" ("que entregue a nosotros", "que entregue el arma a nosotros").

¿Qué comentario crítico sobre la vida social del grupo realiza esta referencia donde la única vez que se nombra a un “nosotros”, se refiere a los “otros”? El uso del “nosotros” representa la enunciación y da voz a un colectivo que no se nombra, pero que es agente y responsable inequívoco del engaño y de la entrega. Ahora bien, teniendo en cuenta que ese “nosotros” también aparece en la parte donde está activa la voz del sobrino, podríamos pensar que esta enunciación del “nosotros” es una forma de hacerlo ya inclusivo (“nosotros” como los blancos + el sobrino), buscando así apuntar también al pariente como un agente responsable del engaño y de la entrega.

Más aún, al decir “que lo fueron a engañar al... el mismo paisano, el sobrino de él”, VE se corrige para fijar acentos en otra dirección. Parece elegir en este caso empezar por explicitar no el objeto sino el agente del engaño, haciendo inclusiva desde el inicio del *ngitram* una responsabilidad que se desplaza de un personaje concreto que remite al grupo más local, “el sobrino”, a un referente como “el paisano”, que representa a la comunidad imaginada más amplia. Así, involucrando directamente al primero en la traición al cacique, VE extiende la responsabilidad del engaño a los propios. Ello se pone de manifiesto mediante un reforzador que destaca dramáticamente la impertinencia del acto: “el mismo paisano”.

Este comprometer a ciertos antepasados en la derrota de un gran cacique evidencia algunas de las facetas más alienadas y alienantes de la identidad grupal. Suscintamente, es una de las tantas prácticas que parecen acabar “privatizando” un conflicto interétnico como intraétnico. Inscriptas por sentidos hegemónicos que buscan sacralizar versiones oficiales de la historia nacional mediante particularización selectiva de la culpa, ciertas prácticas subalternas recrean una lógica donde “las víctimas se convierten en victimarios” (Briones 1994).

Si, como sugiere Brow (1990: 3), el parentesco provee un idioma estándar para la “comunidad” porque es crucial para los procesos de comunalización promover la idea de que lo que mantiene unido al grupo no simplemente es compartir un pasado, sino tener un origen común, es en este momento del análisis donde cabe preguntarse qué plus de significación aporta la elección del “sobrino” y no de otra clase de pariente como agente (y ¿culpable?) de la traición a Sayweke. Que aparezca esta figura como agente directo o

indirecto de traición adquiere, en verdad, peculiares dimensiones, cuando se interpreta en el contexto de los intercambios matrimoniales mapuches como prácticas formadoras de comunidad.

En pasajes posteriores de la entrevista, hablando de vínculos matrimoniales entre sus coetáneos, la misma VE definirá como esposa preferencial a la hija del tío materno (“la mejor chifnura”). Mientras una relación feliz entre tío y sobrino instaura, entonces, la forma de alianza por intercambio generalizado que va formando el límite máximo de la comunidad, la traición de este pariente es, por tanto, la peor de las traiciones.⁴³ Corta virtualmente el círculo de solidaridades e imposibilita la reproducción apropiada del grupo. Así, reponiendo este piso presuposicional que apunta a los ejes articulantes de la pertenencia en la interpretación del *ngitram*, vemos que la elección del sobrino como signo ideológico constituye otra forma de situar y significar el conflicto en el mismo seno de la comunidad.

4. Conclusiones

En la primera parte del análisis, nos hemos aproximado al “*Ngitram* de Sayweke” como texto, explorando algunas características de su estructura retórica: las claras marcas de apertura y cierre, la presencia isotópica del engaño (en asociación con la entrega), el discurso ajeno (semidirecto y referido) como modalidades textuales dominantes. No obstante, hemos procurado también incorporar aspectos discursivos vinculados a la ejecución, para señalar cómo estos rasgos formales adquieren simultáneamente una dimensión pragmática y metapragmática. Es decir, el análisis del *ngitram* como texto se plantea simultáneamente a su análisis como práctica discursiva, en tanto interacción en la que la enunciadora trata de fijar acentos y de crear marcos y contextos de interpretación. Asimismo, hemos intentado mostrar que esta dimensión del “hacer” --en tanto dimensión que caracteriza a todo discurso-- crea sentidos que van mas allá de la interacción concreta entre los participantes de esta práctica discursiva, y se deben interpretar en el marco de las prácticas sociales y experiencias colectivas de los sujetos involucrados.

⁴³ A este respecto, es interesante que los *epew* “cuentos para diversión” que escenifican el rol del burlador-burlado --y muchas veces hacen del *ngiri* “zorro” un protagonista privilegiado de este rol-- concentren la traición fallida en un personaje al que se trata como *malle* o tío.

En este sentido, nos interesa aquí retomar el ejemplo del sobrino, esa figura paradigmática elegida para la traición que, comprometiendo también “el mismo paisano”/ “los paisanos”, muestra cómo el marco interpretativo que se va indexicalizando apunta a localizar la interpretación de los destinatarios en el contexto de la comunidad mas amplia, la comunidad mapuche total. De esta forma, el discurso va dibujando, no sólo las identidades de los personajes del *ngitram*, sino de la Historia colectiva. Más aún, escenifica luchas metadiscursivas que van configurando las identidades personales y sociales mapuche tanto en los sentidos de pertenencia y devenir compartidos por oposición a la identidad de los *wingka*, como en sus contradicciones y heterogeneidad.

En síntesis, en la medida en que los relatos históricos crean una arena para la auto-representación y una licencia estratégica para la acción social, el estudio de narrativizaciones históricas, lejos de limitarse a reconstruir “lo que realmente pasó” o a caracterizar situaciones globales de contacto, arroja luz sobre los modos en que los sujetos experimentan, interpretan y redefinen identidades personales y colectivas. Arroja luz también sobre cómo, al hacerlo, re-crean a veces inadvertidamente órdenes sociales donde las coordenadas que definen los límites de un grupo están fijadas menos desde el discurso como texto y como práctica discursiva, que desde el discurso como práctica social que trasciende y recicla esas fronteras grupales.

Octubre de 1996.

Referencias

- Anderson, B. 1990 *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of Nationalism*. London: Verso.
- Appadurai, A. 1981 The Past as a Scarce Resource. *Man* (N.S.) 16: 201-219.
- Bauman, R. y Ch. Briggs 1990 Poetics and Performance as critical perspectives on language and social life. *Annual Review of Anthropology* 19: 59-88.
- Briones, C. 1988 Caciques y Estancieros mapuche: Dos momentos y una historia. XLVI Congreso Internacional de Americanistas. Amsterdam, Holland, Julio 8 a 12. *m.i.*

- Briones, C. 1994 "Con la tradición de las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos": Usos del pasado e Invención de la Tradición. *RUNA*, Universidad de Buenos Aires, vol. XXI: 99-130.
- Briones, C. 1995 Re-membering the dis-membered: An open-ended challenge to Mapuche cultural activism. En prensa en *The Latin American Anthropology Review*, Special Issue on "Native Peoples of Argentina" coordinado por S. Hirsch & P. Wright.
- Briones, C. y L. Golluscio 1994 Discurso y Metadiscurso como procesos de producción cultural. En *Actas de las Segundas Jornadas de Lingüística Aborigen*. Buenos Aires: Departamento de Impresiones del Ciclo Básico Común. pp.: 499-517.
- Brow, J. 1990 Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past. *Anthropological Quarterly* 63(1): 1-6.
- Comaroff, J. y J. Comaroff 1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.
- Fairclough, N. 1992 *Discourse and Social Change*. Cambridge, Mass.: Polity Press.
- Friedman, J. 1992 The Past in the Future: History and the Politics of Identity. *American Anthropologist* 94(4): 837-859.
- Golluscio, L. 1990 La Imagen del Dominador en la Literatura Oral Mapuche y su relación con lo 'no dicho', una Estrategia de Resistencia Cultural. *Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté*, París, 416: 695-707.
- Hanks, W. 1989 Text and Textuality. *Annual Review of Anthropology* 18: 95-127.
- Pratt, M. L. 1987 "Linguistic utopias." En *Linguistics of Writing*. N. Fabb y A. Durant (eds.) Manchester: Manchester University Press, pp.: 48-66.
- Silverstein, M. y G. Urban (eds) 1996 "The Natural History of Discourse." En *Natural Histories of Discourse*. M. Silverstein & G. Urban (eds.) Chicago: The University of Chicago Press. pp.: 1-17.
- Taylor, Ch. 1989 *Sources of The Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Tonkin, E. 1995 *Narrating our pasts. The social construction of oral history*. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press.
- Turner, T. 1988 "Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society." En *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives*

on the Past. J. Hill (ed.) Urbana: University of Illinois Press. pp.: 235-281.

Voloshinov, V. 1993 *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza.

Woodbury, A. 1987 "Rhetorical structure in a Central Alaskan Yupik Eskimo traditional narrative." En *Native American Discourse: Poetics and Rhetoric*. J. Sherzer & A. Woodbury (eds.). Cambridge: Cambridge University Press. pp.: 176-239.