

La obra testimonial de Pascual Coña: Arte verbal, documentación lingüística y cultural, luchas metadiscursivas

*Pascual Coña's testimonial work: Verbal art, linguistic and
cultural documentation, metadiscursive struggles*

LUCÍA GOLLUSCIO

Universidad de Buenos Aires, Argentina

RECEPCIÓN 1/06/16 • ACEPTACIÓN: 28/07/16

RESUMEN Texto cultural construido sobre la base de acentos sociales profundamente en pugna, la obra testimonial de Pascual Coña ha interpelado a distintas generaciones de lectores-destinatarios y lo sigue haciendo, requiriendo de cada uno de ellos —y de nosotros— una toma de posición, una interpretación que estará siempre históricamente situada. A la luz de otras lecturas, este artículo examina los distintos posicionamientos del protagonista en tres contextos diferentes, aunque relacionados: la situación de producción discursiva, los *nütram* ‘historias’ narrados por Coña y el circuito de la obra publicada. Desde una perspectiva que reconoce en esta obra la interacción de múltiples voces, el análisis incorpora la noción de *zona de contacto*, entendida como «el espacio social en que pueblos geográfica e históricamente separados entran en contacto y establecen relaciones duraderas basadas en la coerción, la inequidad y el conflicto» (Pratt, 1997). Se concluye que la obra de Coña, por un lado, logra subvertir desde el «no poder» el rol de autor que Moesbach se (auto)adjudica en la primera edición y, por otro, cobra su sentido más profundo en el marco de la saga de discursos circulantes en el área sobre los destinos trágicos sufridos por destacados *longko* mapuches a ambos lados de los Andes, luego de la derrota.

PALABRAS CLAVE Pueblo mapuche, Pascual Coña, obra testimonial, zona de contacto, heteroglosia, luchas metadiscursivas.

ABSTRACT As a cultural text based on deeply conflicted social accents, Pascual Coña's testimonial work continues to question different generations of readers-addressees, asking each of them —and us— to take a position, to make an interpretation of the events and the participants which would always be historically located. In the light of other previous and contemporary readings, this article examines Coña's diverse and even opposite footings across time in three dissimilar though related contexts: discourse production, the *nüttram* 'stories' included in the book, and the circulation contexts for the published work. From a perspective that distinguishes in this work the interaction of multiple voices, the analysis incorporates the notion of *contact zone*, understood as the social space in which geographically and historically separated peoples come into contact and establish lasting relations based on coercion, inequality, and conflict (Pratt, 1992). It concludes that Pascual Coña's work, on the one hand, manages to subvert the «author» role that Moesbach allocated to himself in the first edition and, on the other, it also gains profound sense within the framework of the saga of narratives circulating in the area about the tragic fates of leading Mapuche *longko* on both sides of the Andes after their defeat.

KEYWORDS Mapuche people, Pascual Coña, testimonial work, contact zone, heteroglossia, metadiscursive struggles.

Introducción¹

La obra de Pascual Coña ha despertado desde su publicación el interés de especialistas de distintas disciplinas, mapuches y no mapuches, lingüistas, his-

1. Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el encuentro «Pascual Coña recuerda...», Jornadas Internacionales sobre Testimonio y Memoria en la Araucanía, que tuvo lugar del 4 al 6 de septiembre de 2014, en Temuco, Chile. Agradezco los aportes y comentarios de Fernando Wittig y Felipe Hasler y la riquísima interacción con los otros expositores: Margarita Caniu, Susan Foote, Jorge Pavez, Gertrudis Payás y Cristian Vargas, a quienes expreso mi reconocimiento por su generosidad, al entregarme o hacerme llegar copia de sus publicaciones, a las que no había tenido acceso.

toriadore, sociólogos, teóricos literarios. Sin embargo, los ricos aportes ofrecidos en los últimos años desde muy distintas perspectivas a la discusión sobre esta obra multifacética constituyen un salto cualitativo en esa trayectoria. La posibilidad de una aproximación a esta obra y a sus protagonistas en su complejidad escritural y vivencial, se inscribe ciertamente en cambios de paradigmas teóricos y metodológicos que conciben el discurso como constitutivo y constituyente de lo social e incorporan la dimensión dialógica, la heterogeneidad y el conflicto en el análisis,² pero sobre todo tiene sus fundamentos en la larga y dolorosa lucha del pueblo mapuche a ambos lados de la cordillera y de otros pueblos minorizados en América por el derecho pleno a su identidad y su historia.

En esa línea, el objetivo de este artículo es explorar los modos en que la persona, el personaje y la obra de Pascual Coña transgreden, desde el «no poder», el orden hegemónico, a la luz de las lecturas ya realizadas sobre esta obra (Fierro, 1996; Ancán Jara, 2000; Fierro y Geeregat, 2002; Foote, 2012; Pavez, 2016; entre otros) e incorporando aportes de la lingüística antropológica, el análisis del discurso, la filosofía y la teoría social del significado.

Como punto de partida, seleccioné dos categorías teóricas que, puestas en diálogo, nos permitirán avanzar en este análisis. La obra de Pascual Coña pone en escena, en múltiples niveles y direcciones, profundos conflictos sociales y culturales que, por un lado, actualizan la *zona de contacto*, definida para los encuentros coloniales como «el espacio social en que pueblos geográfica e históricamente separados entran en contacto y establecen relaciones duraderas, relaciones que usualmente implican condiciones de coerción, radical desigualdad e insuperable conflicto» (Pratt, 1997: 26) y, por otro, resultan inherentes a los fenómenos de *heteroglosia* (Bajtín, 1981), la interacción de múltiples voces en un mismo discurso, el dialogismo siempre confrontando con la voz de autoridad.

Una aproximación como la propuesta demanda un análisis multidimensional. Especialistas en el tema (Bengoa, 2000; Foote, 2012; Pavez, 2016) han explicado de manera clara y contundente aspectos del contexto histórico en el que esta obra se concibe, escribe y publica. En ese marco, mi análisis se centrará, entonces, en el discurso en sí. Se organizará en tres direcciones particulares que ponen en acto las tensiones y luchas metadiscursivas (Silverstein y Urban, 1994) que emergen en la *zona de contacto* y van definiendo los distintos posi-

2. Sobre esta concepción teórica, véanse Fairclough (1992) y Golluscio (2006), entre otros.

cionamientos del protagonista, en tres contextos diferentes, aunque relacionados. Primero, el *contexto situacional*, la relación entre las «personas» Ernesto Wilhelm de Moesbach y Pascual Coña. Segundo, el *contexto del discurso testimonial de Coña*: el rol de Coña como personaje en los distintos episodios históricos por él narrados. Tercero, el *contexto de la obra publicada*, arena de luchas de acentos entre los europeos (el misionero y la presencia-*in-absentia* de Rodolfo Lenz y aun del padre Félix José de Augusta) y Pascual Coña.

Por último, esta obra desafía poderosamente las prácticas académicas tradicionales de documentación lingüística y cultural y enfatiza la necesidad de una permanente actitud reflexiva en torno a nuestra propia práctica como trabajadores de campo. Hacia ese punto se orientarán las reflexiones finales de este trabajo.

Contexto interaccional

El tema de la compleja relación entre Wilhelm de Moesbach y Pascual Coña ha sido extensamente abordado en la literatura mencionada más arriba. Coincidiendo con aquellos autores que han subrayado el posicionamiento cambiante de Coña-personaje histórico y de Coña-enunciador a lo largo de la obra, a continuación intentaré expresar algunos aportes a los estudios que me preceden.

De la lectura de la obra de referencia, emerge la certeza de una tensión discursiva permanente entre el sacerdote y su consultante. El primero parece querer invisibilizarse como entrevistador, borra sus preguntas del texto final y su intención parece ser poner el foco en el discurso de Coña. Sin embargo, el discurso de Coña, sus silencios, las ausencias de información en los relatos más sensibles para la época en la que son enunciados, las ambigüedades, no hacen sino confirmar el fuerte rol de autoridad ejercido por el misionero. Por su lado, Coña aprovecha la posibilidad que le otorga Wilhelm de Moesbach, la toma, se apropia de ella y va desplegando en la primera parte una colorida y abigarrada información sobre su niñez y juventud, aspectos de la vida cotidiana, pero también la descripción de ceremonias y rituales propios de la cultura. En la segunda parte provee abundante información histórica sobre el Malón General de 1881 y sus resultados funestos para la resistencia mapuche, la relación estrecha entre los líderes mapuches a ambos lados de los Andes y su propia conducta frente a esa convulsionada realidad.³ Luego de conocerse la derrota,

3. Ancán Jara, a la vez que valora la obra de Coña como punto de partida para es-

Coña acompaña al cacique Painemilla en un viaje a la Argentina (fechado en el libro en 1882), con el propósito de visitar a los caciques «argentinos» cautivos y hablar por ellos ante las autoridades de Buenos Aires. Su *nütram* sobre el viaje incluye una cantidad sorprendente de datos precisos, no sólo históricos, sino incluso geográficos y demográficos. En cuanto a los históricos, desfilan con naturalidad ante los lectores-destinatarios los personajes centrales de la «Guerra del Desierto» al este de los Andes, desde Chaihueque (véase el *Ngütram*⁴ sobre Sayweke en §5.2.) y Nahuelquir con su hijo Ñamkuche hasta el mismo Roca, quien los recibe al llegar a Buenos Aires. Más aún, con esa misma precisión el narrador va enumerando no sólo los parajes, ríos y montañas que atraviesan los viajeros, sino las ciudades por las que pasan en su camino a Buenos Aires y de regreso, dibujando así el mapa del viaje y dejando constancia de cuáles eran las ciudades ya establecidas para 1882 al sur de Buenos Aires, con el mismo nombre que tienen hoy día: Viedma, Patagones, Bahía Blanca, Junín, Buenos Aires. También el testimonio de Coña resulta importantísimo para el conocimiento de la cultura mapuche en Puel Mapu, al mostrar asombro por los *tayül* de las mujeres de este lado de los Andes y por las costumbres diferentes de la vida cotidiana, entre ellas, la ausencia de agricultura y la caza de avestruces. Al regreso a su tierra, encuentra que luego de la derrota se produce el avance de los blancos (ejército, colonos y misioneros) sobre sus tierras y propiedades. Pero aun en ese momento, refiere su participación de buena fe como mediador entre blancos y miembros de su comunidad, para la entrega de tierras a colonos y misioneros y cómo él mismo va siendo despojado de sus propias tierras. El final del libro, que es también el final de su vida, está teñido de resentimiento, dolor y desesperanza. Pascual, a la vez autor y protagonista de lo narrado, deviene en un personaje trágico que toma consciencia de haber sido usado por los blancos y también por sus parientes y sufrir el desprecio de ambos (Caniunqueo, 2014).

Resulta evidente, entonces, el fuerte conflicto de roles entre el impuesto por

cribir la versión propia de la historia mapuche, es profundamente crítico de la postura asumida por Coña en el Malón General de 1881 y en la evangelización y colonización de la región del lago Budi (2000: 12). Lo define duramente, como a tantos otros de su generación, como «víctimas complacientes», y les echa en cara no haber tomado una actitud activa de resistencia en el conflicto (Ancán Jara, 2000).

4. *Ngütram*(*Gütram*) o *nütram*, en trabajo de campo en comunidades al este de los Andes hemos registrado este término con más frecuencia con nasal velar inicial.

el «entrevistador» al «entrevistado» (informante pasivo, proveedor de datos lingüísticos y culturales) y los asumidos por este último (pintor preciso y detallado de la vida cotidiana, conocedor del sistema de creencias de sus ancestros, ejecutante del arte verbal mapuche tradicional). La confrontación entre las dos intenciones es evidente. Sin embargo, a pesar del peso del misionero y, a veces, el de su propia carga bicultural, la identidad mapuche de Pascual se yergue a través de su palabra y sus silencios y va tomando a lo largo de la obra cada vez más potencia y protagonismo.

La obra resulta, así, arena fecunda de luchas metadiscursivas, entendidas como aquellas que, al inscribir en los signos ideológicos ciertos acentos y no otros, apuntan a fijar las coordenadas de la interpretación en una cierta dirección en pugna con otras interpretaciones circulantes socialmente (Silverstein y Urban, 1994; Golluscio y otros, 1996). En ese juego, la voz de Coña se vuelve más audible y, a través de esa voz, van apareciendo las voces de otros, los demás miembros de su comunidad. Coña construye su autoridad paso a paso. Toma como punto de partida su origen. Para eso, enumera su genealogía, detallada y precisa. La genealogía, se sabe bien, es uno de los recursos constructores de sentidos de pertenencia por excelencia, y, en ese marco, es un recurso poderoso de legitimación de la autoridad (Brow, 1990). Por otro lado, sus ejecuciones proporcionan evidencias claras de su manejo de la lengua y los distintos discursos, otro de los requisitos reconocidos en la cultura mapuche. Así, va desarrollando un desfile de episodios en los cuales ejecuta un despliegue de géneros discursivos diversos, representando incluso las distintas voces que participan de diálogos en distintos eventos de habla de su familia o su comunidad. Más adelante, narra episodios de la historia de la Araucanía con ese mismo color. Al proveer esa rica información, al mismo tiempo que actualiza los distintos géneros en vigencia en ese momento en su comunidad, no sólo manifiesta su excelente competencia lingüística y discursiva, sino que resulta ser él, Pascual Coña, *el verdadero etnógrafo y el verdadero etnógrafo nativo del habla*. Transgrede así el rol de «informante» en que lo había colocado Moesbach, sin quebrar en ningún momento las reglas de la cortesía mapuche. Así, Coña logra subvertir desde el «no poder» el discurso de autoridad del misionero, desafiando sus intentos de estructurar el texto como producto académico occidental y de orientar monológicamente la interpretación.

Moesbach busca, sin embargo, disciplinar el discurso de Coña. Aquel primer logro de Coña –expresarse y expresar a través de su voz voces múltiples

de su pueblo— es así subyugado, sometido en el momento de la publicación de la obra, instancia gobernada y regulada por Moesbach,⁵ quien organiza contenidos y personajes (seguramente seleccionándolos, invisibilizando algunos y enfatizando otros), les impone una periodización a la manera occidental (de tal fecha a tal fecha cada período) y, sobre esa base, separa los «capítulos», les pone nombre a las secciones de cada uno, numera párrafos, selecciona los textos incluidos, impone aperturas y cierres, incluye prólogos y prefacio, incorpora contenidos y textos que pide a otras personas (como los dos *epew* y, según sus propias palabras, la descripción del machitún).⁶ La voluntad de Moesbach de intervenir los hechos llega a su punto máximo de exceso al final de la obra, que es, siguiendo la posición ricoeuriana que identifica el ser con el texto (Ricoeur, 1983; Fierro y Geeregat, 2002), también el final de la vida de Coña. Aun en ese momento trágico, Moesbach agrega otro final al lamento final de Coña (Coña, 1973: 458, reproducido en Golluscio, en prensa). Y si el lamento final de Coña, ya en su agonía, revela su angustia existencial, como decíamos más arriba, ante la codicia y el engaño de los blancos y también de sus parientes, el segundo epílogo, lleno de invocaciones a la doctrina católica, incluyendo un versículo del Evangelio de San Juan (imposible pensar que haya sido dictado textualmente por un moribundo...) es vocero explícito del modelo civilizatorio y asimilacionista de los Estados nacionales a ambos lados de los Andes que habían asumido estos misioneros.

En síntesis, la obra misma se convierte en la arena de esos acentos en pugna, esas luchas de todos los involucrados por fijar los significados, por orientar las lecturas, las interpretaciones. Pareciera que los unos y «el otro», todos ellos tienen conciencia de que viven y han vivido un momento histórico, y hablan y escriben para la posteridad... Y en ese drama profundamente humano que están viviendo, la lucha de acentos se internaliza en varios de los personajes involucrados. Cada personaje está tironeado por deseos antagónicos. Jorge Pavez (2016) ha sugerido la posibilidad de que aun Rodolfo Lenz actuara contradictoriamente, con un discurso explícito de «próxima desaparición de la raza mapuche» que resultaba acorde con la política de genocidio de los pueblos originarios instrumentada por los gobiernos argentino y chileno a ambos lados de los Andes y, a la vez, con acciones y palabras que muestran una valoración profunda del mapudungun y de la competencia lingüística y discursiva

5. Y también por Rodolfo Lenz. Sobre este tema, véase Pavez (2016).

6. Sobre este tema, véanse Foote (2012) y otras publicaciones de la misma autora.

sobresaliente de hablantes como Coña, un fuerte deseo de aprender la lengua y, finalmente, una obsesión por el registro, archivo y descripción de toda manifestación del mapudungun: las muestras de arte verbal, la gramática, el léxico. Nada le era indiferente.⁷ Finalmente, en todo este proceso, el personaje más lineal pareciera ser Moesbach. En el misionero no parece evidenciarse un debate interno, sino que asume desde el principio el rol de autoridad, imponiendo una voz monológica a su discurso.

El posicionamiento múltiple de Pascual Coña en los sucesos narrados

Este tema ha sido abordado ricamente y desde distintas perspectivas por la literatura sobre esta obra testimonial. En ese marco, defino los posicionamientos de Coña enfatizando primero su identidad fragmentada, sugiriendo luego la hipótesis de una puesta en acto de tácticas de disimulo en la situación asimétrica de producción discursiva, para cerrar la sección con algunas reflexiones sobre su rol como testigo.

Coña: identidad fragmentada

Definido como un personaje bicultural, Pascual Coña, como ya se ha analizado en la literatura sobre el tema, parece manifestar una identidad escindida entre dos modelos antagónicos: la opción «civilizatoria y asimilacionista» (Caniuqueo, 2014), por un lado, y sus sentimientos de pertenencia al pueblo mapuche, que emergen en muchos momentos de sus testimonios al padre Moesbach, y en los que puede haber intuido un estatus de posteridad y de legado a las generaciones futuras en una publicación por imprenta, imposible de alcanzar de otro modo, por el otro.

Coña y el discurso doble: la estrategia del disimulo

Sin embargo, no quiero dejar de postular otra hipótesis sobre su «docilidad» y relacionarla con la antigua estrategia de sobrevivencia de los indígenas americanos desde el principio de la Conquista europea, el *ocultamiento*, poética-

7. Aunque en esta decisión siguiera la filosofía del salvataje propia de su generación y de una concepción del lenguaje centrada en el código que ha atravesado la historia de la lingüística desde sus orígenes: la idea de documentar y preservar el sistema de las lenguas, el «ADN» de las lenguas.

mente definido y nombrado por Arguedas (1968) como *disimulo*.⁸ Estrategia desde el «no poder» que ha permitido la continuación de «los ríos profundos» (otra vez Arguedas) a pesar del genocidio, el sometimiento, el engaño, el despojo, la esclavitud. Ésta es una de las funciones del arte verbal, de la ejecución de los discursos tradicionales: el arte verbal ya no como la repetición de fórmulas fijas, palabra muerta, sino actualizado en ejecuciones estratégicas, situadas, discursos poéticos, no lineales sino metafóricos de los que emergen «diciendo sin decir» perspectivas críticas sobre el lenguaje y la vida social (Bauman y Briggs, 1990).

Esto se puede ver en los *epew* ‘cuento’, modos poderosos de socialización poética en el pueblo mapuche. Foote (2012) ha analizado maravillosamente las lecturas metafóricas de los dos *epew* incluidos en esta obra («*Feichi ünem moñeltuchefe*/El pájaro reanimador» y «*Feichi ëru af en elu*/La zorra astuta»), en torno a las relaciones inter e intraculturales que se planteaban a fines del siglo XIX para la sociedad mapuche en su relación con la sociedad chilena (Foote, 2012: 165-195).

La saga del zorro cumple una función cultural especial en este sentido. La historia de vida de Coña nos refiere, por ejemplo, al «*Epew* del gallo y el zorro», recogido al este de los Andes, en Zaina Yegua (Neuquén, Argentina). En esa narrativa, el zorro, bajo la figura del compadre, engaña a la gallina pidiéndole que le dé sus pollitos con la excusa de llevarlos al «colegio» —véase el peso de la figura del «colegio» también en el *epew* «El pájaro reanimador». Apenas el zorro pasa del otro lado de la loma se los come, incluso a la gallina. El gallo se da cuenta del engaño y le da un castigo ejemplar al zorro, con ayuda de dos perros, personajes maravillosos que aparecen en muchos relatos tradicionales (véanse más detalles del análisis de este *epew* en Golluscio, 2006).

Este *epew* plantea metafóricamente otro modo del engaño y despojo del blanco al indígena, no ya el de las tierras o los animales, sino el de sus hijos, con la excusa de una mejor educación. La vivencia de Coña niño o joven, separado de sus padres para ir al colegio para aprender a leer y escribir; pero, quizá, como sugiere fuertemente Caniuqueo (2014), para desarticular posibles liderazgos futuros y captar a tales jóvenes para el proyecto «civilizatorio». Yo también he recogido en comunidades al este de los Andes interpretaciones en ese mismo sentido respecto de Ceferino Namuncura (también separado de sus

8. Véase también el tratamiento de esta táctica dentro de la concepción bajtiniana de «discurso doble» en Paulson (1990).

padres, su familia, su comunidad y su tierra), su destierro y, finalmente, su temprana enfermedad y muerte en Roma.⁹

Coña como testigo

Este tópico ha convocado una atención especial en torno a la figura de Coña (véanse Fierro y Geeregat, 2002; Foote, 2012; Golluscio, en prensa, entre otros). Retomaré algunas de las reflexiones vertidas, por su relevancia en esta sección de mi trabajo. El testimonio es la palabra de los que ya no tienen voz. Esa función es, quizá, la que le ha permitido a Coña trascender más allá de sus actitudes concretas en la relación con los representantes del ‘mundo no indígena’, cuestionables y cuestionadas por algunos de sus contemporáneos y también por sus lectores posteriores (véase n. 3, sobre juicio de Ancán Jara, 2000).

Agamben, en el marco de su estudio filosófico-político sobre los efectos del horror de los campos de concentración nazis en la subjetividad de aquellos que lo vivieron, afirma, citando a Primo Levi, que una de las razones que pueden impulsar a sobrevivir es la de convertirse en testigo. Y agrega: «Pero el drama profundo es que el verdadero testigo es el que ya no puede hablar, porque fue destruido en esa masacre, genocidio, matanza. Entonces, el que queda puede testimoniar, pero lo hace desde la angustia de haber sobrevivido» (Agamben, 2000: 13-14). Es en ese marco que sugiero la relectura del lamento final de Coña.

En las próximas dos secciones, me centraré en el tercer eje de análisis propuesto, esto es, el del *contexto de circulación de la obra testimonial de Coña*. Analizaré dos contextos diferenciados: primero, el del circuito de la obra como producto, como libro. En segundo término, abordaré el lugar de esta obra en el marco de la saga de discursos circulantes en el área mapuche sobre los destinos trágicos de muchos de los *longko* más relevantes en la resistencia a los ejércitos nacionales a ambos lados de los Andes.

9. Esta modalidad se repite en nuestros días, como lo evidenció hace unos años el caso de un niño mapuche dado en adopción por un juez en Neuquén. Véase un tratamiento poético de ese tema (el caso Ñamko), en el libro de la Confederación Indígena Neuquina (1994).

La obra en su circuito de circulación a través del tiempo

En esta sección, analizaré la producción del libro con vistas a su difusión editorial: contextos históricos y sociopolíticos diferentes en Chile y los distintos diseños de audiencia (lectores esperados) acordes con tales contextos.

Parto de una concepción del lenguaje y el discurso como constitutivo pero también constituyente de lo social. Moesbach lo tenía claro: tenía que generar un texto que fijara la interpretación de manera positiva hacia la Iglesia y su labor evangelizadora y civilizatoria. En ese marco, debía crear un personaje («Pascual Coña») afín a tal objetivo. En este momento del análisis, resulta oportuno introducir una noción dinámica de contexto: para eso hablaré de *contextualización*. Según algunos antropólogos lingüistas (Bauman y Briggs, 1990), existen al menos dos momentos en este proceso, que interactúan entre sí: la *entextualización*, por el cual una producción lingüística se convierte en una unidad que puede ser desprendida de la arena interactiva en que se da, es decir, se convierte el discurso en texto, y la *contextualización*, cuando se lo vuelve a insertar en el contexto de la enunciación, esto es, se producen procesos de inferencia e interpretación que vinculan lo que se dice en un momento y lugar dado con el conocimiento adquirido por la experiencia (Bauman y Briggs, 1990; Golluscio, 2006).

En el caso de la obra de Coña, Moesbach (y sabemos bien que también intervino fuertemente Rodolfo Lenz) entextualizó el discurso de Pascual de una manera totalmente ajena a la teoría y práctica literaria mapuche, pero que aseguraba más la fijación de los significados en la dirección de sus objetivos+, y, por consiguiente, una contextualización acorde a los ideales civilizatorios de su época.

Lo que no podían prever ni ellos ni el mismo Coña es que el texto iba a ser apropiado, entextualizado y re-contextualizado por las generaciones posteriores, para cancelar la primigenia fijación de sentidos impuesta por ellos... Otra vez el concepto de *zona de contacto* se vuelve relevante para nuestra interpretación. Más aun, es la lengua, el discurso, la puesta en acto de la zona de contacto: la lengua se manifiesta como arena de luchas y resistencias.

La confrontación de diseños de lectura e intentos de fijación de acentos en la interpretación que los distintos participantes han querido imponer a esta obra surge del análisis de los distintos títulos que ha recibido la obra a lo largo de la historia y la acreditación de distintas autorías, desde la primera edición, que sintetizo a continuación (para más detalles, véase Foote, 2012).

En la primera publicación de la obra, en 1930, impulsada por Moesbach y Lenz, su «autor» es el padre Ernesto Wilhelm de Moesbach y su título, *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. El proceso de producción y publicación de la obra en esas primeras décadas del siglo XX no sólo estuvo influido por los ideales «civilizatorios» que impregnaron la fundación de los Estados nacionales en esta parte de América, sino que, como lo anticipé en otro lugar, se enmarcan en una teoría del lenguaje como código hegemónica en esos momentos del desarrollo de la lingüística como ciencia y una teoría del salvataje en antropología, posiciones ambas cargadas de una ideología que borraba al sujeto social y su capacidad de agencia. Esta postura fue cambiando a lo largo del siglo XX, de la mano de un mayor reconocimiento social y legal de los pueblos originarios de América Latina en general y del pueblo mapuche, en particular. Así, en 1973, se reedita la obra testimonial de Pascual Coña, reconociendo por primera vez su autoría. Esta edición estuvo a cargo del Instituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agraria/Proyecto Gobierno de Chile/FAO, y está precedida de dos nuevos prólogos (del editor y del escritor Ricardo Donoso) y el título está solamente en español: *Memorias de un cacique mapuche*. Se actualiza así la pugna metadiscursiva en otras arenas, ya que al mismo tiempo que se reconoce por primera vez la autoría de Coña en letras de molde, se diluye el acento en la etnicidad, circunstancia que podría deberse a un proyecto político más amplio de participación de los indígenas (véase también Foote, 2012).

Por último, en 1995 y 2000 se reedita esta obra, nuevamente otorgando a Pascual Coña toda la autoría y poniendo el acento sobre su pertenencia al pueblo mapuche. En ambas oportunidades el título de la obra es bilingüe, primero en mapudungun, luego en español: *Lonco Pascual Coña ñi tukulpazugun. Testimonio de un cacique mapuche* (Coña, 1995 y 2000).¹⁰ En la edición del año 2000, esto se refuerza a través de otros recursos. Por un lado, la selección de la fotografía de la tapa y la presencia del prólogo de Coña (véase Foote, 2012 y Golluscio, en prensa) como texto de contratapa.¹¹ Por otro lado, la obra está precedida del estudio sobre la obra y la figura de Coña ya citado, a cargo de

10. *Pascual Coña ñi tukulpa-zugu-n* [*pascual coñañi*, ‘posesivo’, *tukulpa-zugu-n*, ‘recordar’, ‘palabra, asunto’, nominalizador]. Recuerdos/Memorias de Pascual Coña.

11. Véase el análisis de Susan Foote sobre el paratexto en las distintas ediciones de esta obra en Foote (2012: 31-51).

José Ancán Jara, poéticamente titulado «Pascual Coña: el hombre tras el muro de palabras» (Ancán Jara, 2000).

La obra de Coña en el flujo social del discurso en el área mapuche

Para comprender más profundamente y en su complejidad la obra –y la vida– de Pascual Coña, propongo integrar esta obra en el marco de la saga de discursos circulantes sobre la historia de muchos de los jefes mapuches que participaron de la guerra contra los ejércitos nacionales a ambos lados de los Andes.

Con ese fin, he seleccionado dos textos documentados al este de los Andes (en español). Representan dos géneros discursivos tradicionales: el *koyawtun* ‘parlamento’, género dialógico altamente formal, y el *nütram* o *ngütram* ‘historia’, género narrativo no ficcional. Fueron registrados en dos lugares muy distintos del área mapuche: el *koyawtun* fue registrado posiblemente en 1876 en Los Toldos (Provincia de Buenos Aires) y el *ngütram* de Saywueke, ejecutado por VE, que refiere a hechos contemporáneos al *koyawtun* citado, fue recogido en Zaina Yegua, paraje de la comunidad de Ancatruz (Provincia de Neuquén), en junio de 1987, por Claudia Briones, antropóloga, participante también de la ejecución como entrevistadora/audiencia.

El koyawtunen Los Toldos

Este texto se publicó por primera vez en Urquiza (1983) y luego se reprodujo en *La identidad enmascarada. Los mapuche de Los Toldos*, libro colectivo editado por Isabel Hernández que publicó la Editorial de la Universidad de Buenos Aires (Eudeba), en 1993. El volumen reúne los resultados de una investigación colaborativa que llevó a cabo a partir de 1986 y durante siete años un equipo interdisciplinario dirigido por Isabel Hernández en la comunidad mapuche de Los Toldos, con el auspicio del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

Esa comunidad, que tiene como líder histórico al cacique Ignacio Coliqueo,¹² data del año 1866, cuando el gobierno del general Bartolomé Mitre le otorgó al cacique Coliqueo las primeras tierras en posesión comunal, a cambio de defender las fronteras como parte del Ejército argentino (es decir, en defensa

12. Nombrada como la «Tribu mapuche bonaerense de Los Toldos» o «Tribu Coliqueo» (Hernández, 1993: 15).

de los territorios que el Ejército nacional había ganado a los mapuches, debían luchar en contra de otros caciques de la Confederación que continuaban luchando contra los blancos). Se trata de uno de los acuerdos más tempranos que firma un jefe mapuche con el gobierno nacional. Ignacio se había establecido en Junín y había recibido el título de «Cacique Principal de los Indios Amigos y Coronel Graduado del Ejército Nacional». Todo eso había llevado cada vez más al «sentimiento de participar en la ‘vida civilizada’» (Hernández, 1993: 46).

Luego de la muerte de Coliqueo, surge una confrontación de liderazgos entre sus hijos Simón, apodado «el huinka», fiel seguidor de la política asimilacionista de su padre, y Justo, quien había decidido incorporarse a las huestes del cacique Pincén para continuar la lucha. En el último cuarto de siglo XIX estos conflictos intratribales se agudizan en torno a la propuesta del padre Savino, sacerdote italiano, de establecer una misión católica y una escuela primaria en los campos de la comunidad. En ese marco, el documento registra el *koyawtun* ‘parlamento’, ejecutado durante una tregua en la lucha entre los hermanos Simón y Justo Coliqueo. El *koyawtun*, ejecutado a través de sus *werken* ‘emisarios’, como era costumbre entre los jefes, manifiesta explícitamente el contraste entre las dos posiciones. Mientras Justo, invocando la genealogía que los une a los grandes jefes mapuches contemporáneos e históricos, plantea su oposición a los «perros cristianos» e invita a la resistencia, a «volver al desierto», Simón, invocando a su padre, se reconoce como cristiano y manifiesta su compromiso con la «Patria Argentina». Se trata de un fotograma, una instantánea de esa dolorosa lucha fraterna, que culmina con la muerte confusa de Justo.

Ésta es la transcripción de un fragmento del *koyawtun* sostenido entre Justo y sus hermanos Simón y Antonino, tal como lo publica Urquiza (1983) y es reproducido por Hernández (1993: 64-65). Para un análisis de este discurso en detalle, véase Golluscio, en Hernández (1993: 243-250).

Emisario de Justo Coliqueo: «Hermano y Cacique Simón, hijo de cuna ilustre, noble descendiente de Caupolicán y de sus sucesores, valientes defensores de nuestras libertades: En tus venas corre la sangre de Lautaro, de Payne, de Yanquetruz y otros tantos valientes Caciques que han defendido la tierra. Los ríos, los bosques y los montes de la Araucaria y de nuestra rica y amada Pampa están cubiertos de los cadáveres de nuestros hermanos que prefirieron sucumbir como leones en defensa del suelo patrio, an-

tes de inclinar la frente y sufrir el yugo del bárbaro cristiano que va despojándonos de los campos que nuestro Dios nos ha legado. Nosotros nunca hemos atravesado los mares para invadir las tierras de los padres de estos perros cristianos. Nosotros no los hemos mandado llamar, ni deseamos sus costumbres corrompidas, sus deslealtades, pues nunca cumplen con lo que prometen. Siempre faltan a la verdad. Si nosotros somos borrachos, ellos nos enseñaron a beber vino y grapa y a ser jugadores; de ellos hemos aprendido a robar mujeres ajenas, a cautivar criaturas, a incendiar poblaciones y pueblos enteros. Ellos nos han enseñado a arrear vacas y yeguas ajenas. Todos nuestros vicios los aprendimos de ellos. Si matamos a los maridos y padres de los que cautivamos, es porque ellos nos dieron este ejemplo, y hasta hoy son ellos los más crueles y bárbaros. Cuando asaltan una toldería de indios, no respetan ni a los niños inocentes. Ellos dicen que los invadimos, cuando es al contrario, son ellos los que nos han quitado los únicos campos buenos que nos quedaban.

En nombre de tus ilustres antepasados, te rogamos que nos sigas al ‘Desierto’. A eso hemos venido. No queremos la guerra con vos. Juntos combatiremos a estos perros cristianos, pues sólo la esclavitud podés esperar de ellos. Nunca guardan fidelidad en sus tratos, esos ladrones de campos, de mujeres y de hijos...

Respuesta de los hermanos Simón y Antonino Coliqueo:

Decile que nuestro padre juró defender la bandera de la Patria Argentina que cobijó nuestra cuna, y que al tiempo de morir nos hizo jurar a nosotros, diciéndonos que muriésemos defendiendo la Patria en donde reposan sus despojos. Inútil que estos Caciques e indios nos busquen para amigos, en la forma salvaje que lo hacen, invadiéndonos en alianza con nuestro hermano Justo que está hecho un loco de atar. Nosotros no queremos volver al ‘Desierto’, a la vida indígena. Somos cristianos y nunca faltaremos a nuestro juramento. No obstante, le pedimos dos horas de plazo para combinar algún arreglo con nuestro hermano Justo, respecto a su familia, arreglo amistoso para que no haya efusión de sangre... Decile a mi hermano Justo que algún día tendrá que llorar lágrimas de sangre, para mitigar la rabia y el dolor que sentirá por haber renegado de su Patria, y traicionado a su bandera... (Urquiza, 1983: 92-93, reproducido en Hernández, 1993: 64-66).

El texto de este *koyawtun* resulta paradigmático del trágico dilema histórico que se planteó a los mapuches a partir de la fundación de los Estados nacionales en Chile y Argentina entre dos modelos: «resistencia» versus «modernización» (Golluscio, en Hernández, 1993). Mientras la resistencia condujo a la derrota y a la muerte o el cautiverio, el eufemismo «modernización» enmascaraba otro tipo de genocidio, el cultural. El modelo civilizatorio y asimilacionista implicaba no sólo la ruptura con sus tradiciones, sino una obligada y humillante subordinación y dependencia.

Cuando analicé el discurso de Los Toldos (Golluscio, en Hernández, 1993: 241-265), presenté el tema como dilema histórico en Los Toldos. Sin embargo, la obra testimonial de Pascual Coña permite ver que la derrota indígena fue posible por la acción conjunta de las fuerzas militares y la captación política y cultural (esta última, con sutil intervención de representantes de la Iglesia Católica) de algunos sectores de la misma sociedad indígena. Esta compleja y eficaz estrategia de dominación no sólo se instrumentó en Los Toldos, sino a ambos lados de los Andes, de manera sorprendentemente similar.

El análisis de la estructura y organización tópica del *koyawtun* muestra una fractura semántica y discursiva entre ambas alocuciones. En realidad, el *koyawtun* se estructura quiásmicamente. Tal quiasmo discursivo representa icónicamente la ruptura entre los ejecutantes, los jefes a quienes representan y, más aún, los ‘mundos’ que personifican. Como afirmábamos en nuestro análisis del discurso de Los Toldos, así como la alocución de Justo funciona como tesis proindígena, la arenga final en la alocución de Simón con el rechazo a la propuesta de Justo y la amenaza definitiva actualizan el discurso antiindígena de la generación del ochenta, internalizado en la dirigencia pro «nacional». El enunciador intermediario —afirmamos en ese momento— no sólo actúa como vocero del cacique Simón, sino que se convierte en ejecutante del discurso oficial, voz de la sociedad dominadora que avasalló al ‘mundo indígena’ (Golluscio, en Hernández, 1993: 249-250).

La traición a Sayweke

El otro texto de la misma saga que analizaré en esta sección es el *Ngütram*¹³ de *Sayweke*, tal como lo ejecutó VE, y fue recogido por Claudia Briones en junio de 1987 en la comunidad mapuche de Ancatruf (Paraje Zaina Yegua,

13. Véase nota 4.

Neuquén), en el marco de una entrevista más amplia conducida en español.

Este texto fue publicado en la revista *Lengua y Literatura Mapuche* de la Universidad de la Frontera, en el artículo «El discurso en los procesos de formación de ‘comunidad’» que escribimos en co-autoría con Claudia Briones, Diana Lenton, Ana Ramos y Vivian Spoliansky (Golluscio y otros, 1996). El objeto de esa investigación fue «explorar las operaciones discursivas y metadiscursivas mediante las cuales se crean sentidos de pertenencia y devenir entre los mapuches de la Argentina» (87).

Definíamos allí el género *ngütram* ‘historia’ y, en ese marco, el «*Ngütram* de Sayweke» como una práctica discursiva de narrativización del pasado que resulta también manifestación de una práctica social, la cual actúa siempre como un poderoso recurso 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)» (Golluscio y otros, 1996: 87).

La ejecución de este *ngütram* se actualiza en el devenir de un discurso estrechamente relacionado con la historia de la comunidad de Ancatruz y su propia historia de vida. Es en ese contexto discursivo y metadiscursivo que VE entra en la ejecución del «*Ngütram* de Sayweke», que transcribo a continuación:

CB: ¿El *ngütram* de Sayweke me iba a hacer?

VE: Sí... Mjm...

CB: Que le hacía su finadito papá...

CB: ¿Del sur, me decía que era?

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 qué no... Y pa agarrarlo para que entreguen, ‘por qué no puede entregar? Tiene que entregar, así hablalo, 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 se yo...

Bueno... ‘Fui a entregar mi arma. Tengo mi... capitán. Bueno, que venga mi capitán, vamos a entregar, así como dijeron.’ Creo que dijo Saywe-

ke. 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.

CB: ¿A dónde lo trajeron?

CB: Mjm...

CB: ¿Y sabe dónde lo llevaron?

CB: Mjm...

CB: Mjm...

CB: ¿Doce koná tenía?

VE: Lo trajeron llevaron!

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

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

VE: Entreveró.

VE: Ya... ya no se mandó más... este. Como 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 kantun lo hizo Sayweke?

CB: Ah...

VE: Sí, de rabia...

CB: Mjm...

[Silencio.]

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

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

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: El kantun.

VE: Sí, sí. Sayweke era. Sayweke.

Cacique al sur, eso.

(Golluscio y otros, 1996: 91-93)

En el artículo arriba citado, presentamos un análisis detallado de los recursos discursivos que no sólo construyen el *ngütram* como texto y lo definen como tal, sino que crean contexto y marco interpretativo, evalúan lo que se cuenta, le otorgan veracidad. Identificamos así operadores pragmáticos y metapragmáticos que actúan a la vez presuposicional y creacionalmente, y orientan la interpretación fijando los acentos en determinada dirección. Por un lado, el uso de «que» es a la vez marcador de discurso referido y provee marco genérico, en tanto evidencia que lo que se cuenta sucedió, fue contado y es ahora re-contado: en fin, estamos ante un *ngütram*, una historia. Por otro, la enunciadora fija el tópico central desde la apertura, lo especifica más adelante por su nombre —Sayweke— y lo confirma en el cierre «Cacique al sur». Además, el eje de interpretación del evento está resumido en esta cadena de significantes: «engaño-entrega» que presenta y va reiterando estratégicamente a lo largo del relato. Finalmente, la enunciadora sintetiza el núcleo interpretativo y pone el acento sobre el agente de la traición: su sobrino. Destacamos especialmente la habilidad discursiva de la narradora para indicar con recursos lingüísticos la pérdida total de agencia por parte de Sayweke, que pasa a ocupar en todos los enunciados el rol de objeto o paciente («hablalo tu tío», «lo trajeron llevaron») o aun meta del engaño («lo fueron a engañar»).

Como afirmamos en el artículo antes citado, la enunciadora define lingüísticamente los roles de los personajes del drama así como las relaciones de poder social, político y militar entre los protagonistas. Sayweke, el valiente, el guerrero que tuvo en jaque al ejército nacional durante tanto tiempo, es aquí la meta del engaño y de la entrega, el paciente del cautiverio.¹⁴ Es la figura del vencido, derrotado militarmente, también —y en eso reside la dimensión trágica del relato— está vencida su subjetividad. Sin embargo, a la vez que pinta la derrota, la narradora protege la dignidad del jefe vencido, que recobra su

14. Otro texto de esta misma saga narra el momento en que un jefe mapuche, sin poder ya sostener por más tiempo la huida con toda su comunidad, hombres, mujeres, ancianos y niños, se presenta al fuerte para entregarse, y es maldecido por una anciana que integra el grupo que él mismo lidera.

rol de agente en el momento de tomar la decisión de entregarse y en el acto de entregar su arma.¹⁵

Conclusiones del análisis

Ambos textos muestran el final trágico de personajes que fueron jefes valientes de la resistencia mapuche contra el Ejército nacional en la Argentina. Y muestran también que existe otra derrota simultánea o posterior a la derrota militar. Los relatos parecieran sugerir que ésa significaría la verdadera tragedia de nuestros pueblos. La derrota final pareciera sólo posible cuando los propios miembros de la comunidad, aun más, los miembros de la misma familia, son captados por el modelo civilizatorio y asimilacionista. En esos momentos, la subjetividad de los jefes de la resistencia resulta totalmente bombardeada y destruida; ya no tiene más sentido seguir luchando.

En el momento de la historia del pueblo mapuche en su relación con los gobiernos nacionales de Chile y Argentina en los que se inscriben los hechos referidos, el modelo asimilacionista y civilizatorio de la sociedad blanca dominante aparece interiorizado en sectores de la misma sociedad indígena. Ya no se trata sólo de una confrontación entre blancos e indígenas, sino que el drama es más doloroso, los testimonios revelan que la lucha se actualiza entre mapuches mismos, más aun, en los casos que hemos elegido, como se advierte también en los episodios finales de la obra testimonial de Coña, la confrontación y aun el despojo o la traición se da entre miembros de la misma familia, dos hermanos en Los Toldos y sobrino y tío en el caso de Sayweke.

Reflexiones finales

La lectura de la obra testimonial de Coña en diálogo con las propuestas que surgen del análisis de otros autores sobre el tema orienta estas conclusiones en varias direcciones.

Por un lado, esta obra es, como todas las manifestaciones lingüísticas, como todos los discursos, un hecho histórico, un texto cultural producto de su tiem-

15. Por limitaciones de espacio, véanse más detalles sobre el análisis de este discurso, por ejemplo la significativa polisemia en el uso del verbo «entregar» (*rendirse*, se entrega a nosotros; *dar*, y él «entrega» su arma; *traicionar*, el sobrino lo «entrega»), en Golluscio y otros (1996).

po, como su autor, como Moesbach y Lenz, como sus lectores de cada época. Más aun, es un discurso en zona de contacto, contradictorio, que surge de hondos conflictos, de heridas sin sutura. Construido sobre la base de acentos sociales profundamente en pugna, ha interpelado a distintas generaciones de lectores/receptores y lo sigue haciendo, requiriendo de cada uno de ellos —y de nosotros— una toma de posición, una interpretación que será a su vez producto de nuestro propio horizonte histórico, con sus alcances y límites.

Por otro lado, la relectura de esta obra ha despertado en quien suscribe algunas reflexiones en torno nuestra tarea como lingüistas, antropólogos o trabajadores de campo, en la documentación lingüística y cultural de otros pueblos a los cuales somos ajenos. La dolorosa experiencia vivencial de Coña-consultante nos hacer tomar conciencia nuevamente de los riesgos intrínsecos de esta tarea y de nuestra responsabilidad social y humana al asumirla. Las prácticas de Moesbach o de Lenz no son una excepción, por el contrario, han sido las predominantes en el trabajo con indígenas. Y ninguno de nosotros está exento de repetir una o muchas de esas modalidades en la relación con la comunidad con la que estamos trabajando. La documentación lingüística o cultural puede ser depredadora y domesticadora de voluntades o inspiradora y actualizadora de sentidos de pertenencia y devenir. El único modo es trabajar juntos y producir conocimientos juntos y, sobre todo, poner todas las energías en la formación de investigadores indígenas que se hagan cargo de la documentación de las prácticas sociales de su propio pueblo. En eso estamos todos comprometidos.

Por último, para cerrar estas reflexiones, quiero retomar la relectura del lamento final de Coña. Ese lamento expresa el abismo de una angustia existencial sin fondo, la angustia del sobreviviente y, tomando las palabras de Caniuqueo (2014), la angustia de «la toma de consciencia de haber sido manipulado y descartado por los blancos y de sufrir el doble despojo y el doble escarnio, de los blancos y de sus parientes». Pascual Coña deviene así él mismo en otra víctima del genocidio de los Estados nacionales a ambos lados de los Andes. Tristemente paradigmático de la historia del ser humano, el drama de Coña muestra los lados más oscuros del ser humano. La sustracción de niños, el despojo, la matanza, la manipulación de los sobrevivientes han sido estrategias de dominación y disciplinamiento de los cuerpos y los espíritus no sólo en la conquista de América y con la formación de los Estados nacionales, sino en los campos de concentración nazis, en el genocidio armenio de principios del siglo XX, el genocidio palestino, o sirio, de las últimas décadas y también en la dictadura militar de mi país.

Referencias

- Agamben, Giorgio (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Homo Sacer III. Valencia: Pre-Textos.
- Ancán Jara, José (2000). «Pascual Coña: El hombre tras el muro de palabras». Estudio preliminar en Pascual Coña, *Lonco Pascual Coña ñi tukulpazugun. Testimonio de un cacique mapuche* (pp. 7-14). 7.^a edición. Santiago: Pehuén.
- Arguedas, José María (1968). «No soy un aculturado». En José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Losada.
- Bajtin, Mijail M. (1981). «Discourse in the Novel». En Mijail M. Bajtin, *The dialogic imagination. Four essays* (pp. 259-422). Austin: University of Texas Press.
- Bauman, Richard y Charles L. Briggs (1990). «Poética y performance como perspectivas críticas sobre el lenguaje y la vida social». *Annual Review of Anthropology*, 19: 59-88.
- Bengoá, José (2000). *Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX*. 5.^a edición. Santiago: Lom.
- Brow, James (1990). «Notes on community, hegemony, and uses of the past». *Anthropological Quarterly*, 63: 1-6.
- Caniuqueo, Sergio (2014). «Pascual Coña: Entre el testimonio y las memorias en la instalación de la situación colonial en GuluMapu». Ponencia presentada en «Pascual Coña recuerda...», Jornadas Internacionales sobre Testimonio y Memoria en La Araucanía, Universidad Católica de Temuco, Temuco, 4 a 6 de septiembre de 2014.
- Confederación Indígena Neuquina (1994). *Marici Weu! Diez veces estamos vivos... diez veces venceremos!* Concepción del Uruguay: Búsqueda de Aillu.
- Coña, Pascual (1973). *Memorias de un cacique mapuche*. Santiago: ICIRA.
- . (1995). *Lonco Pascual Coña ñi tukulpazugun. Testimonio de un cacique mapuche*. Santiago: Pehuén.
- . (2000). *Lonco Pascual Coña ñi tukulpazugun. Testimonio de un cacique mapuche*. 7.^a edición. Santiago: Pehuén.
- Fairclough, Norman (1992). *Discourse and social change*. Cambridge: Polity Press.
- Fierro, Juan Manuel (1996). «La nostalgia del futuro en el poema ‘Pascual Coña recuerda’ de Jorge Teillier». *Lengua y Literatura Mapuche*, 7 (2): 31-35.

- Fierro, Juan Manuel y Orietta Geeregat (2002). «El testimonio de Pascual Coña: Testigo, profeta o mártir en un proceso textual. Reflexiones acerca de una modalidad discursiva de la memoria». *Lengua y Literatura Mapuche*, 2002: 119-128.
- Foote, Susan (2012). *Pascual Coña. Historias de sobrevivientes. La voz en la letra y la letra en la voz*. Concepción: Editorial Universidad de Concepción.
- Golluscio, Lucía (2006). *El pueblo mapuche: Poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos aires: Biblos.
- Golluscio, Lucía (en prensa). «El testigo en la literatura de la frontera: La obra testimonial de Pascual Coña». En Roberto Bein (compilador), *Homenaje a Elvira Arnoux*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Golluscio, Lucía, Claudia Briones, Diana Lenton, Ana Ramos y Viana Spoliansky (1996). «El discurso en los procesos de formación de «comunidad»». En *Actas de Lengua y Literatura Mapuche* (pp. 87-102). Temuco: Universidad de La Frontera.
- Hernández, Isabel (1993). *La identidad enmascarada. Los mapuche de Los Toldos*. Buenos Aires, Eudeba. Libro publicado en colaboración con Silvia Calcagno, Daniela Comaleras, Gustavo Fischman, Benito Canamasas, Ingrid de Jong, Lucía Golluscio, Laura Acevedo y pobladores mapuche del Paraje «La Rinconada».
- Moesbach, Ernesto Wilhelm de (1930). *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- . (1966). *Idioma mapuche*. Padre Las Casas: San Francisco.
- Paulson, Susan (1990). «Diálogo con doble significado en Los Andes: Discurso ambiguo como medio de sobrevivencia por contacto». en E. Basso y J. Sherzer (editores), *Las culturas latinoamericanas a través de su discurso* (pp. 89-109). Quito: Abya-Yala.
- Pavez, Jorge (2016). «Etnografía y traducción en el laboratorio lingüístico de Rodolfo Lenz». *CuhsO*, 26 (1).
- Pratt, Mary Louise (1997). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación* (trad. Ofelia Castillo). Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Ricoeur, Paul (1983). *Texto, testimonio y narración*. Santiago: Andrés Bello.
- Silverstein, Michael y Greg Urban (1994). «The natural history of discourse». En M. Silverstein y G. Urban (eds.), *Natural history of discourse* (pp. 1-17). Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, Charles (1989). *Sources of the self. The making of the modern identity*. Cambridge: Harvard University Press.

Sobre la autora

Lucía Golluscio es Doctora en Letras por la Universidad Nacional de La Plata. Es Profesora Titular Regular de Etnolingüística en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires e Investigadora Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), Argentina.

Este artículo se inscribe en el proyecto PICT-2014-3338, titulado «Arte verbal mapuche. Procesos socioculturales y discurso poético a ambos lados de los Andes», cuya investigadora responsable es Lucía Golluscio (Universidad de Buenos Aires-CONICET). Fuente de financiamiento: Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT), Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva (MINCyT), Argentina.