

¿Qué hay en un diccionario de mapuzugun?: la lengua y la diferencia

Laura Zapata

UNPAZ – CAS/IDES¹

El Equipo de Educación Mapuche Wixalyiñ, cuyos miembros residen en Florencio Varela y Longchamps, en el sur del Conurbano Bonaerense, lleva diez años trabajando en el estudio del mapuzugun, dictando cursos del idioma y publicando materiales para facilitar su enseñanza y aprendizaje. Aunque en el siglo XIX el “pampa” o mapuche era la lengua franca en la provincia de Buenos Aires – tanto que Juan Manuel de Rosas le dedicó en 1873 un libro a este idioma (Rosas, 1995)- los mapuche-hablantes y el mapuzugun fueron casi exterminados en esta región y paralelamente transformados en objeto de estudio por parte de una incipiente “lingüística indígena” (Malvesttiti, 2012; Farro, 2013; Perna, 2013). De ello surge la relevancia del trabajo realizado por Wixaleyñ en materia de reversión de un proceso político y lingüístico, iniciado por el estado argentino hace no más de ciento cincuenta años.

Educados como monolingües de español, como la mayoría de los mapuche urbanos, aprendieron el mapuzugun como segunda lengua en un contexto adverso, adonde prácticamente no existen comunidades de habla ni hablantes competentes. Son un caso significativo pues en ellos la militancia étnica -la lucha por el reconocimiento de la nación a la que pertenecen- se reúne con el interés y esfuerzo por la revitalización lingüística del mapuzugun en la provincia de Buenos Aires: un trabajo dedicado no a las particularidades lingüísticas del idioma en sí, sino a poner sobre relieve la problemática global de la

¹ Este texto es la base para el estudio preliminar del diccionario de mapuzugun-wigkazugun que está terminando de redactar el Equipo de Educación Mapuche Wixalyiñ este año 2015. Agradezco a la Secretaría de Extensión del rectorado de la UNICEN que dispuso un subsidio para que este trabajo de recuperación lingüística pudiera ser realizado. Agradezco a Marta, Tulio y Darío, integrantes de Wixaleyñ, por ser mis maestros del idioma. El material que aquí se publica es la resultante de la re-escritura del manuscrito que presenté para su discusión en las “V Jornadas sobre Etnografía y Procesos Educativos en Argentina”, realizadas en septiembre de 2015 en el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES), Buenos Aires. Agradezco a Diana Milstein que me incentivó a presentar mi trabajo en este espacio de debate académico. Los comentarios críticos que recibí mi trabajo en estas Jornadas enriquecieron de manera considerable mi interpretación, y los agradezco.

imposición de un régimen político-lingüístico, por parte de un estado nación monolingüe, sobre una nación y un idioma otrora soberanos.

En pos de este objetivo, luego de aprender los rudimentos básicos del idioma, se dedicaron a enseñarlo en diversas instituciones, entre ellas en algunas universidades públicas como la Universidad de Buenos Aires/UBA, Universidad Nacional de Lomas de Zamora/UNLZ y Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires/UNICEN. A través de sus propios medios han publicado dos libros: el “Mapucezugun-Wigkazugun Pici Hemvlijka. Pequeño Diccionario Castellano-Mapuche”, del año 2008 (Wixalyiñ, 2008), y el “Tvkulpayñ Taiñ Kvpal/ Recordemos Nuestros Orígenes: Textos tradicionales Mapuche” del año 2013 (Wixalyiñ, 2013).

El año 2013 la “Agrupación Mapuche Urbana Pillán Manke” de Olavarría me invitó a participar del Cuarto Encuentro de la Mesa Autogestionada de Educación Intercultural de la Provincia de Buenos Aires, realizada en la ciudad de Bahía Blanca, organizada por la Organización Mapuche Kumelen Newen Mapu de esa ciudad. Fue en este encuentro que conocí a Tulio Cañumil y el trabajo que realizaba el equipo. Ese mismo año la Secretaría de Extensión de la UNICEN aprobó el proyecto “Lengua e Interculturalidad: Revitalización y Difusión Impresa del Mapucezugun en la Provincia de Buenos Aires (2013-2014)” en la que Wixalyiñ proponía la redacción e impresión de textos en mapucezugun, contando con mi participación como directora del emprendimiento ante la instancia universitaria. De manera más precisa, teniendo como base el primer diccionario que habían editado en 2008, Wixalyiñ propuso editar un “Nuevo diccionario básico de idioma mapuche” que contara con un mínimo de 5.000 y un máximo de 10.000 palabras.

Trabajamos de manera intensa entre los años 2014 y 2015 en la redacción del libro. Durante este tiempo acompañé reuniones y varias otras actividades que el grupo desarrollaba, accedí a su dinámica de trabajo, participando incluso de la confección de algunas partes del diccionario, especialmente la sección wigkazugun-mapucezugun. Paralelamente, los años 2013 y 2014, participé como alumna de las clases de mapuzugun que Tulio Cañumil dictaba en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la UBA. Mantuve largas conversaciones con los integrantes de Wixaleyñ, en algunos casos bajo el formato de la entrevista, intentando aprender no sólo los rasgos específicos del idioma sino, al mismo tiempo, captar la forma en la que ellos significaban el mapuzugun y lo ponían en operación práctica. Una buena parte de mis interrogantes estaban dirigidas a comprender qué había en un diccionario de mapuche, ya elaborados en otros contextos históricos, que lo transformaba en el presente en un artefacto relevante para la revitalización del idioma.

Recurriendo al enfoque etnográfico, en este trabajo intento ahondar en esta inquietud planteando de manera específica: ¿cómo aprendieron el idioma los integrantes de Wixaleyíñ? ¿Al interior de qué clase de relación se estableció su aproximación lingüística? ¿De qué manera esa aproximación singularizó el modo en que el mapuzugun fue significado y abordado por este grupo? ¿Hay alguna relación entre este modo particular de revitalización lingüística con la organización política que se ha dado el pueblo mapuche en las últimas tres décadas, vinculando comunidades indígenas rurales con movimientos de etnificación urbana?

Wixaleyíñ está integrado por Marta Berreta, nacida en Los Toldos, provincia de Buenos Aires, y los hermanos Darío y Tulio Cañumil, nacidos en Río Negro. Los padres de los hermanos Cañumil provienen de Panquehuao, una pequeña localidad rural próxima a Bariloche. Todos ellos cuentan con estudios secundarios y terciarios, y con estudios del idioma inglés. Marta aprendió los rudimentos del mapuzugun a través de los cursos que tomó, entre 1990 y 1991, junto a Fresia Mellico, mapuche-hablante que residió en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires entre 1986 y 1992. Aunque Fresia, la profesora de Marta, aprendió el idioma en un contexto que lo tenía como medio de comunicación oral casi exclusivo, para su enseñanza en el medio urbano recurrió al sistema de escritura que ideó, en oposición al Alfabeto Mapuche Unificado (AMU), el profesor Anselmo Raguileo Lincopí (Sociedad Chilena de Lingüística, 1986). El año 1992 la profesora se trasladó a la provincia de Neuquén y la formación de Marta se vio interrumpida.

De esta corta, pero significativa experiencia a Marta le quedaron unos cuadernos en los que registraba los ejercicios y una “fotocopias desordenadas” que contenían el Grafemario Raguileo, una breve descripción del funcionamiento del idioma (conjugación de verbos, pronombres, posesivos, sustantivos, entre otros), y un vocabulario (con cerca de ochocientas palabras) mapuzugun-español. Entre 1997 y 1998 Marta intentó revitalizar el mapuzugun en su localidad de origen, Los Toldos, dictando cursos en los que usaba tanto el grafemario raguileo como una cintas cassettes que Fresia, su profesora, le enviaba desde Neuquén con clases orales grabadas para ser reproducida junto a los/as alumnos/as. Pero en Los Toldos la lengua no logró convocar a ningún grupo de trabajo regular.

En esta misma época Marta viajaba asiduamente al sur del país, participando de las actividades y encuentros que realizaba la Confederación Mapuche Neuquina. En estas reuniones, Marta pudo percibir la función organizativa que desempeñaba el idioma, propiciando u obstaculizando la comunicación entre los/as mapuche residentes en las

ciudades con los/as otros/as, provenientes de las comunidades rurales de la provincia. Según me explicó en los encuentros:

“todo el mundo discutía, y discutía en castellano, por supuesto. Y los lonkos se dormían, se dormían. Porque no entendían nada, no entendían la discusión, no se hablaba el mapuzungun. (...) Yo me di cuenta que era importante recuperar el idioma porque eso nos iba a permitir relacionarnos con los ancianos, con la gente que tiene el conocimiento, de lo contrario iba a ser como imposible”.

El idioma manifestaba una diferencia a través de la cual se relacionaban los grupos de indígenas asentados en las comunidades rurales, sean ellas comunidades reconocidas o no por el estado, con los grupos residentes en las ciudades. De hecho el aprendizaje rudimentario del idioma que había alcanzado Marta junto a Fresia era tributario de esta clase de distinción: el idioma era el vehículo a través del cual se expresaba esta diferencia al interior del movimiento mapuche y proveía los medios a través de los cuales se podía organizar una interacción más o menos regular entre ambos grupos. Lo cual equivale a decir que el mapuzugun constituyó menos un instrumento de unificación étnica que un insumo para la mutua inteligibilidad y diferenciación que performativamente produjo las categorías “mapuche-hablante”, venido de las comunidades, y al/a mapuche diseminado/a y urbano/a, deseoso de re-aprender “su” lengua, el mapuzugun.

Tulio y Darío, los otros dos miembros de Wixalyiñ, desde pequeños escucharon en su casa cómo sus padres y otros parientes provenientes del sur entonaban algunas canciones en mapuche y usaban algunos términos sueltos: ñarki (gato), xewa (perro), kojaja (hormiga). Con el tiempo surgió en ellos una inquietud conceptual con respecto a la lengua: querían “aprender a decir algo en el idioma, decir alguna frase”. Desde pequeños consultaron una vieja revista editada por la Municipalidad de Bariloche que contenía una “lista de términos araucanos”. Esa lista ofrecía términos sueltos con su significado en español y una oración católica traducida, pero no explicaba cómo construir ideas en mapuzugun. Las reglas de construcción gramatical que Tulio y Darío procuraban no se las podían ofrecer ni una lista de palabras ni las prácticas lingüísticas fragmentadas de sus padres.

El año 2003 Tulio y Darío se encontraron con Marta y con las fotocopias desordenadas que ésta guardó de sus clases de mapuzugun con Fresia. El idioma se constituyó en el eje del trabajo, había que aprenderlo y colaborar con su enseñanza. Para ello crearon un Equipo de Educación. Además de estudiar, junto a Marta, los papeles de Raguileo, Tulio y Darío tomaron clases junto a Cecilio Melillán, una persona mapuche-hablante, que dictó cursos de

mapuzugun en la FFyL de la UBA entre los años 2004 y 2007. Allí se aplicaron a entender la lógica de funcionamiento el idioma.

Este movimiento étnico en torno a la lengua, bajo el formato de su enseñanza y aprendizaje, generó una inquietud conceptual en torno a ella que impactó en el desarrollo de una lingüística indígena. Hasta hace diez años atrás, en Argentina, el estudio del mapuzugun era una práctica científica; en términos lexicográficos el diccionario de Esteban Erize era su máximo exponente (Erize, 1960). El año 1998 la Coordinación de Organizaciones Mapuche de Neuquén publicó por primera vez los estudios de Raguileo en Argentina y con ello se insinuó la inquietud por el desarrollo de una perspectiva mapuche sobre la propia lengua. En esta línea se encuentra el trabajo de Wixaleyiñ que no sólo estudió de manera sistemática las fotocopias de Raguileo que Fresia le legó a Marta, sino que las editó en Buenos Aires por primera vez, bajo el título “Gramática del idioma Mapuche del profesor Raguileo Lincopil. Anotada” (Wixaleyiñ, 2007).

El trabajo de aprehensión lingüística, según me fue explicado por los integrantes de Wixaleyiñ, siguió una doble vía: primero, el contacto con mapuche-hablantes bajo el formato de la relación pedagógica (maestro/a y alumnos/a); segundo, la consulta de material bibliográfico referido a la lengua, es decir, a través del recurso a la lecto-escritura. Siguiendo aquí algunas ideas de Jack Goody (Goody, 1985), creo que ambas estrategias de transmisión y aprehensión lingüística practicadas por Wixaleyiñ, no dejaron incólume al mapuzugun, transformaron su naturaleza: de lengua madre, irreflexivamente aprendida, pasó a ser presentado por los mapuche-hablantes como objeto pedagógico, reflexivamente enseñado y aprendido. Las clases del idioma impartidas por Tulio incluyen una buena cantidad de ejercicio orales con objeto de que los/as estudiantes pongan en práctica lo aprendido. No obstante, según mi experiencia como alumna, la práctica oral depende de la inscripción alfabética del mapuzugun.

La forma en la que el idioma fue usado por los recuperantes urbanos, concentrada en la producción de comunicaciones escritas, facilitó una aprehensión formalizante del mismo; favoreció el desarrollo de una analítica, (taxonómica, gramatical, lexicográfica), realizada a través de operaciones sucesivas de descontextualización, que terminó por constituir al mapuzugun en objeto de inspección, más o menos distanciada. El impulso para consumir y producir listas de palabras, diccionarios, gramáticas y el propio examen lingüístico del idioma son productos tributarios de esta descontextualización, operado por enseñantes (mapuche-hablantes) y aprendientes (los mapuche diseminados/as).

La enseñanza y el aprendizaje y la producción de materiales escritos en los cuales sustentan las prácticas pedagógicas del mapuzugun, no sólo transforman la naturaleza de la representación del idioma y su uso, sino que propician su máxima objetivación: generan las condiciones que hacen posible imaginar y poner en práctica una perspectiva mapuche sobre el lenguaje como tal.

Me parece, además, que la producción del mapuzugun como objeto de examen racionalizado se ve facilitado por la ausencia sociológica de una comunidad de habla más o menos regular y fluida en la provincia de Buenos Aires. Pero esta ausencia provocó también que el trabajo de recuperación idiomática de Wixalyiñ dependiera en buena medida de la construcción por sí mismos y para sus propios fines, de acervos lingüísticos como son las listas de palabras y los diccionarios, a los que debió orientarse este Equipo de Educación. Esos acervos fueron constituidos como los interlocutores más próximos a través del cual garantizar sus prácticas lingüísticas basadas en la enseñanza y el aprendizaje por medio de textos antes que por medio de interacciones orales.

Sugeriría que esta condición estructural se extiende al proceso de revitalización que tiene lugar en las ciudades, adonde es difícil establecer las condiciones sociales que hagan no sólo deseable sino necesario el uso oral del mapuzugun. Evaluar este condicionamiento sociológico lleva a reconsiderar algunas discusiones que tienen lugar en el ámbito de la definición de modelos de enseñanza del mapuzugun, distinguidos según dos líneas: el método estructural –que hace hincapié en la enseñanza de la gramática y en la lecto-escritura; y el enfoque comunicativo –que da primacía al uso oral de la lengua y a partir de ello genera la necesidad didáctica de introducir elementos gramaticales y lexicográficos (Loncón, Raguileo y Raín, 1991; Salas, 1992; Hasler, Mariano y Salazar, 2011, Quidel Catrilaf, 2011).

A partir de la observación del trabajo de Wixaleyiñ señalaría que ello depende menos de una opción ideológica o didáctico-pedagógica que de los contextos específicos en los cuales los grupos de recuperantes diseñan sus prácticas. El modo de aprendizaje pedagogizado y la objetivación y formalización creciente que ello suscita, sobre todo por medio de la lecto-escritura, singulariza el modo en que el idioma es significado y abordado. En la provincia de Buenos Aires, ante la ausencia de una comunidad de habla regular, los textos (diccionarios, gramáticas, entre otros) fueron transformados en los interlocutores más idóneos de este Equipo de Educación. Esta aseveración amerita dos advertencias. Primero, no se trata de un consumo acrítico del acervo lingüístico consultado, la cualidad de la bibliografía es detalladamente valorada, por ejemplo, en torno a las categorías “confiable”/ “no confiable”. Segundo, el trabajo de revitalización de este Equipo le da un lugar de gran relevancia a los/as

mapuche-hablantes, que, aunque reducidos y visitados con poca asiduidad, son referidos como fuentes principales.

Veamos cómo fuentes escritas y los/as mapuche-hablantes se articulan en el trabajo lexicográfico. El primer libro que produjo Wixaleyíñ en 2008 fue el diccionario bilingüe que contenía 2.300 vocablos. Su fin era servir de soporte para las personas que quisieran aprender la lengua. El mismo fue producido en base a las novecientas palabras en mapuche/español que contenía las fotocopias de Raguileo que guardaba Marta. A ello adosaron palabras que extrajeron de fuentes “confiables”: un folleto en donde se describía el año nuevo mapuche, editado por la Confederación Mapuche Neuquina; otras provenientes del periódico mapuche Azkintuwe; y de los parientes de miembros del grupo. La selección de la bibliografía en la que se apoyó el primer diccionario no fue indiscriminada.

Por un lado está aquella que trata “el tema desde una perspectiva no mapuche”; y, por otro, la que simboliza “lo que podemos realizar por nuestra propia cuenta” (Wixalyíñ, 2008: 5) con respecto a la revitalización. Pero aún dentro de estas opciones quedaba el problema de establecer con certeza el significado de las palabras que componían las entradas. Para ello cultivaron relaciones más o menos estables con mapuche-hablantes (como son Pety Pichinian, Según Quintupil, Héctor Curuhentru y Hermina Díaz); por otro, buscaron libros de textos editados en mapuzugun-wigkazugun, adonde procuraban ubicar y comprender el uso en contexto de los términos y su traducción al español.

Este proceso de construcción del primer diccionario explica, en parte, el segundo libro de Wixaleyíñ, “Tukvlpayíñ taiñ kvpal” del año 2013. Allí el grupo reunió una serie de textos bilingües, publicados en las primeras décadas del siglo XX por autores como Félix Augusta (“Lecturas Araucanas”) y Ernesto de Moeschbach (“Vida y costumbre de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX”).

Junto a los textos editados por Tomas Guevara y Roldolfo Lenz, esta “biblioteca colonial” es considerada por Jorge Pavéz como un aspecto del régimen de dominación a través del cual el pueblo, el territorio y la voz mapuche fue apresada por los estados nacionales y sus modos de conocimiento científico (Pavez, 2003). Pese a jerarquizar el principio de la autonomía y la perspectiva mapuche sobre la lengua, Wixaleyíñ, no obstante, recurre a estos materiales, considerándolos confiables. En mis conversaciones con ellos les propuse la inquietud que me provocaba esta contradicción. Tulio me respondió: “El idioma está así [fuera de uso] por la invasión. Se dejó de usar por la invasión. Pero quedó en los libros y tenemos el derecho de ir, sacarlo y usarlo de vuelta”. Un proceso de restitución minucioso y delicado que escarba en las fuentes coloniales en busca de la conversación mapuche depositada en ellos por los

“informantes” indígenas, los “colaboradores” de desarrollo de la erudición científica. Los informantes, desde la aprehensión de grupos de trabajo como Wixaleyiñ, son transformados en “hermanos” y autores en nombre propio atrapados en las redes científicas de codificación. Entre la edición de su primer libro y el segundo, los miembros de Wixalyiñ se concentraron en el dictado de cursos del idioma en cuatro niveles básicos siguiendo el método de enseñanza de segundas lenguas (francés, inglés, portugués), especialmente desarrollado desde el año 2011 en la FFyL de la UBA. De manera que el proceso de revitalización lingüística llevado adelante por Wixalyiñ se basa no sólo en su formación como estudiantes sino que la propia enseñanza se transforma en un medio de auto-formación y estímulo para la producción de materiales que sostengan ese espacio pedagógico.

En el proceso de construcción del segundo diccionario, el trabajo de Felix de Augusta del año 1916 opera como referencia central, en interacción con la consulta a los informantes mapuche-hablante con los que cuenta el grupo. Como ya se ha hecho evidente no se trata de un trabajo de copia directa de materiales sino de la producción de una comunidad de diálogo intercultural en la que los libros operan como informantes clave ante la ausencia de una comunidad de habla.

Un diccionario precisa que cada palabra se halle radicada de manera exclusiva en una categoría clasificatoria, para ello es necesario movilizar las herramientas conceptuales con que el español munio a los recuperantes del mapuzugun, en su formación escolar, y contrastar el funcionamiento de uno y otro idioma, adaptando las categorías lingüísticas o inventando nuevas que se avengan al idioma. Esbozos de este ejercicio se hallan en los textos de Tulio Cañumil en los que propone criterios de clasificación lexicográficas (palabras y palabras auxiliares), clasificación de modos verbales (transitivos, intransitivos y traslativos) y denominación en mapuzugun de categorías léxicas tales como: folil (verbo), az (adjetivo), sustantivos (vy). Como señala el autor una taxonomía gramatical, como la aplicada a este segundo diccionario, es el primer paso hacia la producción de un diccionario monolingüe en mapuzugun y hacia “una lingüística mapuche”, entendida ésta como un enfoque particular a partir “del cual estudiar y entender no sólo nuestro idioma, sino otros idiomas, y el lenguaje en general” (Cañumil, 2007: 10).

Una legua de frontera

No tengo espacio aquí para describir y proponer una interpretación de la mecánica de trabajo con la cual se confeccionó este segundo diccionario, basado en la confección de listas de palabras en mapuzugun y su reversión, en forma de “espejo” al español. Queda como materia

pendiente para otro texto. Quisiera, en cambio, recapitular teóricamente mis argumentos con respecto a la pregunta que plantea este estudio, ¿Qué hay en un diccionario de mapuzugun?

En primer lugar, la producción de un diccionario de una lengua indígena minorizada, como es el mapuzugun en la provincia de Buenos Aires, se realiza en contextos adonde el idioma y sus practicantes han sido parcialmente exterminados y sus prácticas culturales y lingüísticas proscriptas en pos del monolingüismo español. La deconstrucción de este silenciamiento demanda el lento re-aprendizaje de voces prohibidas: hacer hablar a las bocas y recordar a la lengua (al órgano) los movimientos necesarios para producir los sonidos que una vez fueron soberanos.

En segundo lugar, la gran mayoría de los recuperantes del idioma son residentes urbanos que se reconocen como mapuche aunque hablan un idioma que no le pertenece a su pueblo. Un idioma extraño dice sus personas. Como una lengua desplazada por el español y en peligro de extinción (Salas, 1987; Golluscio, 2006; Zúñiga, 2007; Díaz Fernández, 2009; Witting, 2009; Guderman y otros, 2011), la población que lo practica, residente en las comunidades rurales, se distingue de aquellos parientes lejanos, criados como monolingües de español en las ciudades. La organización de la diferencia que distingue ambas clases de mapuche, se sirvió de la representación lingüística, entre otros elementos (como la religión y la organización social), para expresar la distancia que separa a uno de otros, generando con ello esquemas que permitieran su aproximación e interacción más o menos inteligible. Por eso una buena parte del acceso a la identidad mapuche y al idioma es garantizada para los/as indígenas diseminados/as en las ciudades por los/as mapuche-hablantes que migraron a las ciudades en la segunda mitad del siglo XX.

En tercer lugar, la práctica del mapuzugun en las ciudades por parte de mapuche urbanos, sin conexiones regulares con comunidades rurales, y sin contacto sistemáticos con mapuche-hablantes urbanos/as, transformó a los libros de textos, las gramáticas y los diccionarios en medios pertinentes que garantizaran su acceso al acervo lingüístico que de otra manera les estaría vedado.

En el trabajo que realiza Wixaleyñ vemos que pieza por pieza, el desorden y el silencio provocado por la invasión wigka es reordenado; palabra por palabra, el camino de regreso al tuwun (lugar de origen), al kvupal (la familia) y al ñi zugu (propio sonido) es andado; una a una, las piezas del gran rompecabezas legado por los estados nacionales invasores son dispuestas según un orden que le es arrebatado a los estudios gramaticales coloniales, que transformaron al propio idioma en un silenciado objeto de examen lingüístico. El diseño de una perspectiva mapuche para el examen y recuperación del propio idioma se transforma no

sólo en un desafío político sino también epistemológico para la lingüística indígena y para la antropología.

De ello se deriva una cuarta cuestión conceptual. Mientras que un diccionario es un artefacto que por definición descontextualiza un idioma, por medio de la elaboración de listas léxicas, al mismo tiempo, lo transforma en un objeto pasible de un examen racional dirigido al establecimiento de normas y leyes lingüísticas, que el idioma oral no admite. De hecho es esta operación de descontextualización la que abre la posibilidad para la emergencia de una “lingüística mapuche” en las ciudades, imaginada como tal, precisamente, por sus recuperantes.

La enseñanza y aprendizaje del mapuzugun es el lugar adonde tienen lugar estas elaboraciones formalizantes. De signo oral y flexible, que nace en la interacción cara a cara, pasa a operar como una lengua indirecta que se enseña y es aprendida rígidamente, sujeta a normas gramaticales y ortográficas gestadas al interior de la escritura. La inscripción alfabética genera, además, una relativa independencia del idioma con respecto a la comunidad de hablantes que garantizaba, otrora, su sobrevivencia oral.

En quinto lugar se presenta para los recuperantes de la provincia de Buenos Aires un problema importante. La consulta y elaboración de diccionarios, la enseñanza y aprendizaje y la inscripción alfabética que tiene lugar en los ámbitos urbanos, veda el acceso a determinadas propiedades de la lengua: la competencia comunicativa, por ejemplo.

Es necesario introducir alguna información adicional sobre Wixaleyñ y algunos conceptos para entender este tópico. Los miembros de Wixaleyñ, como he señalado, no tienen un dominio fluido de la lengua. Según ellos mismos reconocen cuentan con estudios y formación para dictar un curso introductorio al mapuzugun, cuatro niveles correspondientes a un cuatrimestre de trabajo cada uno. Durante estos años de trabajo cuando los vi interactuar con mapuche-hablantes su actitud era reservada y de escucha atenta. Antes de producir un discurso oral armaban mentalmente las oraciones, había pausas entre la expresión de una idea y la siguiente.

Asímismo, los/as estudiantes que completamos los cuatro niveles del idioma logramos dominar las destrezas para presentarnos a nosotros/as mismos/as en público (nuestro nombre, lugar de origen, composición de la familia, entre otras cuestiones). Además, nos habilita para el uso apropiado de algunos términos que intercalamos en el discurso oral hispano-hablante: tierra/ñuke; buen pensamiento/kvme rakizuam, piuke/corazón. Estas fórmulas expresivas son usadas especialmente en encuentros que tienen por finalidad la expresión étnica y pueden operar como pruebas de autenticidad de la identidad o del interés por cultivarla y expresarla.

¿Qué significa esto en términos de la competencia comunicativa que caracteriza a los recuperantes del ámbito urbano tanto para producir y recepcionar discursos en mapuzugun?

La “competencia comunicativa” es un concepto introducido por Dell Hymes en su abordaje etnográfico del lenguaje como práctica social y cultural, es decir como “actos de habla” en los cuales el idioma es usado por las personas y los grupos (Golluscio, 2002: 34). La competencia comunicativa se aprende en el proceso de socialización y habilita a las personas a participar de actos comunicativos de manera apropiada, no sólo haciendo un uso correcto de las reglas gramaticales sino distinguiendo entre cuándo hablar y cuándo no; de qué hablar con quién, cuándo, dónde y de qué forma (Golluscio, 2002: 34). A los fines de mi propósito importa señalar que la competencia comunicativa no presupone que los interlocutores dominen el mismo código lingüístico. El rasgo más significativo en la aprehensión de la práctica de una lengua, según John Gumperz, son las “pistas de contextualización” que señalan al/a aprendiente de una lengua: “qué tópicos se pueden tocar, qué puede expresarse con palabras y qué debe transmitirse indirectamente” (Gumperz, 2002: 158). Este conocimiento no puede adquirirse fácilmente a través de la lectura o educación formal, para ello, señala Gumperz, es necesario “establecer contactos intensivos cara a cara con otras personas” (Gumperz, 2002: 160).

¿Cómo interpretar a la luz de estas afirmaciones el conocimiento y competencias adquiridas por los miembros de Wixaleyn con respecto al idioma, teniendo en cuenta su acotada interacción cara a cara con mapuche-hablantes? Nancy Dorian, en su estudio del gaélico en una comunidad de pescadores del este de Escocia, señala que las personas que no hablan de manera fluida este idioma son, no obstante, consideradas miembros de la comunidad de habla pues “saben cómo decir de manera relativa *pocas* cosas apropiadamente” en lugar de “decir muchas cosas sin el conocimiento cierto con respecto a su pertinencia” (1982: 31, cursivas en el original). Estos hablantes no fluidos del gaélico hacen uso de “fórmulas expresivas” (formulaic expressions) lo cual les permite “participar activamente en interacciones verbales” ganando con ello la aprobación social de los hablantes. La comunidad de habla necesita ser definida, afirma la autora, considerando no sólo a sus hablantes competentes sino, también, a sus hablantes marginales (idem: 33).

Las fórmulas expresivas usadas por los recuperantes urbanos del mapuzugun, han llevado a varios autores a ver con escepticismo los procesos de revitalización lingüística, viendo en ellos usos “vacilantes” y “balbuceantes” del idioma (Días Fernández, 2009: 16 y 20) y sospechosas e incomprensibles “sobre declaraciones” de competencia lingüística (Gunderman y otros, 2011: 125, nota 15). Analizando textos producidos por grupos de militancia mapuche,

Lucía Golluscio ha visto en ellos, en cambio, la aparición de un género discursivo nuevo, un género de contacto distinto de los discursos occidentales que les dan forma y del discurso mapuche que les da contenido: “la voz mapuche se filtra en el desarrollo de piezas discursivas escritas en español” (Golluscio, 2006: 228).

Mi idea es que los miembros de Wixaleyñ integran una zona fronteriza del mapuzugun, difieren y se oponen a los/as mapuche-hablantes, venidos de las comunidades rurales, y le dan un uso específico al idioma, expresando con ello esta diferencia que inquieta e incomoda al tiempo que organiza la interacción y entre unos/as y otros/as. El principio que parece ordenar el uso del idioma genera diferencia entre las personas que se dicen mapuche. En base al conflicto que generan la diversidad lingüística y metalingüística, la lengua y su diferencia configuran las bases sobre las cuales puede producirse un proceso de comunalización, que no depende de manera directa del auto-reconocimiento identitario ni es homogéneo.

En su trabajo lexicográfico Wixalyñ busca aprender el uso apropiado de la lengua y de la competencia comunicativa mapuche. Hay una doble vía para esta actividad: los libros de textos escritos en mapuzugun y español y los/as mapuche-hablantes. La descontextualización que genera el uso y producción de diccionarios, tanto en el estudio como en la enseñanza de la lengua, interactúa con la contextualización que le ofrece la consulta con informantes mapuche-hablantes y la consulta y producción de textos en donde puede verse al idioma, su forma y su lógica de funcionamiento, pero, también, su competencia comunicativa: su uso apropiado. El “Mapucezugun-Wigkazugun Pici Hemvlijka. Pequeño Diccionario Castellano-Mapuche” interactúa en estos términos (descontextualización/contextualización) con el “Tvkulpayiñ Taiñ Kvpal/ Recordemos Nuestros Orígenes: Textos tradicionales Mapuche”.

El uso fragmentario, vacilante, sobre-actuado y balbuceante, no habla de los niveles de apropiación deficiente, o no, del mapuzugun por parte de los grupos de recuperantes en las ciudades. Tengo la idea de que esta expresión y uso específico del idioma nos muestra la diferente clase de conciencia étnica que desarrollaron los diversos grupos de mapuche, como consecuencia del proceso histórico más amplio de diseminación post-invasión militar ocurrida a fines del siglo XIX. Algunos grupos de sobrevivientes, con o sin reconocimiento estatal, se organizaron en torno a *comunidades, reservas, lof* o *reducciones* rurales. Otros grupos y otros individuos, inclusive, no adoptaron –porque no pudieron o no quisieron- la forma comunal de organización rural. Radicados de manera precoz en los aglomerados urbanos (Temuco, Neuquén, Bariloche, Bahía Blanca, Olavarría, Junín, Bolívar, entre otros), para esta población el mapuzugun no fue objeto de elaboración cultural. Situados de manera fragmentada en los intersticios de la sociedad colonial, para estos sobrevivientes la lengua mapuche perdió

utilidad práctica, se transformaron en monolingües en español sin competencia lingüística para comprender o producir discursos en mapuzugun. Los fragmentos que de este idioma seleccionaron, en las sucesivas generaciones, fueron usados en espacios domésticos adonde se producía la socialización de la descendencia, cumpliendo, a veces, funciones recreativas o usados como interjecciones irreflexivas.

La situación histórica que ha ocupado en las ciudades el/la “Mapuche diseminado/a”, como he llamado a esta categoría en otro lugar (Zapata, 2014), explica en parte la apropiación fragmentaria, balbuceante e, incluso, “inapropiada” -desde el punto de vista del mapuzugun practicado en las comunidades y estudiado por los/as lingüistas- que hace este grupo del idioma. Unos/as y otros/as, algunos/as imaginados/as como ocupando los márgenes lábiles y otros/as, el centro autorizado, forman parte de lo que hoy llamamos sociedad mapuche, una unidad social capaz de producir su propia diferencia, sus márgenes.

Es probable que la diferencia entre nacionales (argentinos/chilenos) e indígenas cause menor inquietud conceptual y simbólica que aquella que se origina en la interacción entre diseminados/as (siempre proclives a verse a sí mismos/as y ser vistos/as como criollo/a nacional o mapuche falso/a, fabricado/a o incompleto/a) con respecto a aquellos/as situados/as en el campo (la verdadera esencia de la indianidad).

En el trabajo de redacción del segundo diccionario de Wixaleyñ, el diccionario de Augusta, adonde se hallan las definiciones correctas pero vacías de contexto, es complementado con el libro de Moesbach adonde el cacique Pascual Coña le dictó al misionero un texto íntegro en mapuzugun. Como me explicó Tulio, Pascual Coña, transcrito por Moesbach, es una “fuente confiable. Allí hay expresiones y referencias en las que se puede entender el significado de la palabra”.

En síntesis, el trabajo de Wixalyñ muestra el proceso de creación y funcionamiento de una comunidad de habla en la que no actúan de manera exclusiva sólo personas humanas y sus emisiones lingüísticas, sino también artefactos, cosas que hablan: las fuentes bibliográficas que median y actualizan la voz de la gente antigua, los kuifikeche.

Siguiendo algunas ideas de Mary Louise Pratt (1987) y Gloria Anzaldúa (1987), asistimos al proceso de invención del mapuzugun por parte de Wixaleyñ en la provincia de Buenos Aires. El mapuzugun urbano es una “lengua de contacto”, un sistema de comunicación hecho a la medida de las necesidades de la población que se autodesigna como mapuche en la provincia de Buenos Aires, y que fue sometida a sucesivos procesos de asimilación, mixtura y desplazamiento territorial, social, étnico y lingüístico.

Solo resta decir dos cuestiones adicionales. Primero, Chile, Brasil, Perú, México y Bolivia, entre otros países latinoamericanos, en diversos grados cuentan con políticas referidas a la protección de la diversidad lingüística que caracteriza a sus poblaciones. Desde el año 1996 existe a nivel internacional un antecedente sobre la materia, la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos, aprobada en junio de 1996 en la Conferencia Mundial de Derechos Lingüísticos en Barcelona. En Argentina, la sanción de la Constitución Nacional el año 1994 incluyó un artículo en el que se establece el reconocimiento de la pre-existencia de los pueblos indígenas e impone como tarea del estado asegurar el derecho a una “educación bilingüe e intercultural”. Este conocido principio se ha traducido de diversas maneras en la legislación federal y provincial en materia de interculturalidad y bilingüismo, pero como señalan algunos estudios (Millán, 2012), poco se hace de manera efectiva para revertir la situación de desplazamiento del mapuzugun. Esta tarea es asumida por los grupos autogestionados y autónomos como Wixaleyiñ en la provincia de Buenos Aires. Se trata de un área vacante en materia de políticas públicas pero también un aspecto no plenamente explicitado en la agenda indígena de reivindicaciones.

Segundo, y para concluir, cuando tenía 12 años, en el año 1982, el profesor Wenceslao Norín me enseñó las primeras palabras que pude decir en mapuzugun: kiñe, epu, kvla, meli (uno, dos, tres, cuatro). Fue en un aula del colegio San Ignacio de Loyola, de los padres jesuitas, en la calle Carreras de la ciudad de Concepción (Chile). Norín, oriundo de Lumaco, desarrolló en Concepción una larga trayectoria en el estudio y enseñanza de la lengua, incursionando incluso en el área de Extensión y en la carrera de Antropología Social de la prestigiosa Universidad de Concepción, adonde enseñó cursos de idioma y cultura mapuche desde la década de 1990 hasta que falleció en el año 2005. Vaya para él y para todo/as los/as mapuche-hablantes que con su existencia, permiten la nuestra, la de los/as mapuche urbanos/as, recuperantes de nuestra lengua.

Bibliografía

- Anzaldúa, Gloria (1987) “How to tame a wild thong?” En Anzaldúa, Gloria: *Borderlands: La Frontera. The New Mestiza Consciousness*. San Francisco: Spinsters-Aunt Lute, pp. 53- 64
- Cañumil, Tulio (2007) *Esquema de gramática para el idioma mapuche*. Mimeo.
- Díaz Fernández, Antonio (2009) “El bilingüismo mapuche y su situación sociolingüística en Chubut”. En Yolanda Hipperdinger (comp.) *Variedades y elecciones lingüísticas*. Bahía Blanca: EdiUNS, pp. 63-95

- Dorian, Nancy (1982) "Defining the speech community to include its working margins", En Romaine Suzanne (Ed.) *Sociolinguistic variation in speech communities*. Londres: Edward Arnold, pp. 25-33
- Erize, Esteban (1960) *Diccionario comentado mapuche-español*. Buenos Aires, Instituto de Humanidades, Universidad Nacional del Sur.
- Farro, Máximo (2013) "Las lenguas indígenas argentinas como objeto de colección. Notas acerca de los estudios lingüísticos de Samuel A. Lafone Quevedo a fines del siglo XIX". En *Revista de Indias*, vol. LXXIII, no. 258, pp. 525-552
- Goody, Jack [1977](1985): "¿Qué hay en una lista?", En Goody, J. *La domesticación del pensamiento salvaje*, pp: 89- 127
- Golluscio, Lucía (2002) "Introducción: la etnografía del habla y la comunicación. Un recorrido histórico". En Golluscio, Lucía (Comp.) *Etnografía del habla. Textos fundacionales*. Buenos Aires: EUDEBA, pp. 13-53
- Golluscio, Lucía (2006) *El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- Gundermann, Hans; Canihuan, Jaqueline; Clavería, Alejandro; Faúndez, César (2011) "El mapuzugun, una lengua en retroceso", En *Atenea*, Concepción, Chile, No. 503, pp. 111-131
- Gumperz, John (2002) "Las bases lingüísticas de la competencia comunicativa". En Golluscio, Lucía (Comp.) *Etnografía del habla. Textos fundacionales*. Buenos Aires: Eudeba, pp. 151-163
- Hasler Sandoval, Felipe; Mariano, Héctor y Salazar Vega, Andrea (2011) "La enseñanza de mapudungun en la actualidad: Breve guía bibliográfica de materiales de enseñanza de la lengua mapuche", En Hecht, Ana Carolina; Loncon Antileo, Elisa (Comp.) *Educación Intercultural Bilingüe en América Latina y el Caribe: balances, desafíos y perspectivas*, Fundación Equitas, Santiago de Chile, Abril de 2011, pp. 192- 201
- Loncón, Elisa; Raguileo, Anselmo y Raín, Nilsa (1991) "Metodología para la enseñanza del mapudungun en un programa de educación bilingüe" En, *Primeras Jornadas de Educación Indígena*, Temuco, 1991, pp. 125-136
- Malvestitti, Marisa (2012) "La sección araucana del legado Lehmann-Nitsche". En Malvestitti, Marisa *Mongeleluchi Zungu: Los textos araucanos documentados por Roberto Lehmann-Nitsche*, Estudios Indiana 4, Gebr. Mann Verlag, Berlín 2012, pp. 14-58
- Millán, Mirta (2012) "Políticas de Educación Superior y Pueblos Originarios y Afrodescendientes en Argentina", En Daniel Mato (Coord.) *Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina. Normas, Políticas y Prácticas*, Caracas: IESALC-UNESCO, pp. 103-138
- Pavez, Jorge (2003) "Mapuche ñi nüttram chilkatun / escribir la historia mapuche: estudio posliminar de Trokinche müfu ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX", En *Revista de Historia Indígena* N° 7, pp. 7-53
- Perna, Carlos (2013) "La introducción de la escritura y la sociedad indígena en la Pampa argentina (siglo XIX)", en *Papeles de Trabajo*, No. 25, pp. 91-106
- Pratt Mary Louise (1987) "Utopías Lingüísticas", En *Trab. Ling. Aplic.*, Campinas, (52.2), pp. 437-459
- Quidel Catrilaf, Gloria (2011) "Estrategias de enseñanza de la lengua mapuzugun en el marco del PEIB Mineduc-Órigenes (Comuna de Padre las Casas, IX Región-Chile)", *Cuadernos Interculturales*, vol. 9, núm. 16, pp. 61-80
- Rosas, Juan Manuel (1995) *Gramática y diccionario de la lengua Pampa (Pampa – Ranquel – Araucano)*, Buenos Aires, Ediciones Theoría.
- Salas, Adalberto (1987) "Hablar en mapuche es vivir en mapuche: especificidad de la relación lengua/cultura", en *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, No. 25, Concepción (Chile), pp. 27-34

- Salas, Adalberto, 1992 “Lingüística mapuche: guía bibliográfica”, En *Revista Andina* 2, pp. 473-537
- Sociedad Chilena de Lingüística (1986) “*Encuentro para la unificación del alfabeto mapuche: proposiciones y acuerdos*”, mimeo, pp. 195-210
- Wixaleyñ (2007) “*Gramática del idioma Mapuche del profesor Raguileo Lincopil*”, mimeo
- Wixaleyñ (2008) *Mapucezugun-wigkazugun pici hemvlcijka. Pequeño diccionario castellano-mapuche* / Tulio Cañumil ; Darío Cañumil ; Marta Berretta. Buenos Aires: Ediciones del autor.
- Wixalyñ (2013) *Tvkuipayñ Taiñ Kypal: Textos tradicionales Mapuche*, Ediciones de los autores, Buenos Aires.
- Witting, Fernando (2009) “Desplazamiento y vigencia del mapudungún en Chile: un análisis desde el discurso reflexivo de los hablantes urbanos”, En *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, Concepción (Chile), 47 (2), pp. 135-155.
- Zapata, Laura (2014) “Ser y no ser indio/a Mapuche. Pueblo indígena y diseminación”. En Rosana Guber (Comp.) (2014) *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogas de campo*. Buenos Aires: Miño y Dávila, Pp. 185-227
- Zúniga, Fernando (2007) “Mapudunguwelaymi am?”, en *Estudio Públicos*, No. 105, pp. 9-24