

Lucía Golluscio / Ana Ramos

*El "hablar bien" mapuche
en zona de contacto:
valor, función poética
e interacción social*

CONICET
Universidad de Buenos Aires
lugolluscio@gmail.com

CONICET
Universidad de Buenos Aires
aramos@gmail.com

Lucía Golluscio / Ana Ramos El "hablar bien" mapuche en zona de contacto: valor, función poética e interacción social.

Signo&Seña Número 17 / Julio de 2007, pp. 91-113.

Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires, ISSN: 0327-8956.

Resumen En este artículo nos centramos en aquellas prácticas culturales –discursivas y no discursivas– que recrean los sentidos identitarios mapuche a partir de la actualización de patrones compartidos de pertenencia y devenir. En un contexto de retracción de la lengua de herencia, el *mapudungun*, el enfoque interdisciplinario entre lingüística y antropología permite desafiar las propuestas que plantean una relación unidireccional entre lengua e identidad. Con este propósito, seleccionamos las prácticas mapuches de legitimación que actualizan las experiencias de "destinación", es decir, el momento en la vida de una persona en que "recibe" el mandato de "levantar los dichos de los antiguos" y las competencias en el arte de "hablar bien". Estas prácticas, constituidas en zonas de contacto, recurren a la magia y la poesía de lo dicho para expresar y recrear los vínculos entre el uso de la lengua nativa y los sentidos de pertenecer al Pueblo Mapuche.

Palabras Clave: pueblo mapuche - mapudungun - prácticas discursivas - lengua e identidad

Abstract The article focuses on the discursive and non-discursive cultural practices that recreate the Mapuche's senses of identity through the performance of shared patterns of belonging and becoming. Within a context of language attrition, the interdisciplinary approach between linguistics and anthropology provides the tools to question proposals on the unidirectional relationship between language and identity. In this regard, we have selected the Mapuche legitimization practices in a person's life when he or she, through oneric experiences, "receives" from the elders both the mandate of "embracing the words of the forefathers" and the skills for the art of "speaking well." These practices appeal to the magic and poetry of words to express and recreate the ties between the use of the mother tongue and the senses of belonging to the Mapuche People.

Key words: Mapuche People - mapudungun - discursive practices - language and identity

1. Introducción

En este artículo nos centramos en aquellas prácticas culturales –discursivas y no discursivas– que recrean los sentidos identitarios mapuches a partir de la actualización de patrones compartidos de pertenencia y devenir. En un contexto de retracción del uso del *mapudungun*, la lengua originaria, un estudio sociolingüístico cuantitativo arrojaría resultados pesimistas sobre el grado de vitalidad de esa lengua en muchas comunidades mapuches al este de los Andes. Nuestra perspectiva interdisciplinaria entre lingüística y antropología nos ha permitido incorporar la dimensión de “lo entrañable” al análisis. En el caso mapuche, múltiples testimonios de personas que nunca se han conocido, recogidos en distintos lugares y a lo largo de años de trabajo de campo dan cuenta de experiencias de “regreso” físico y/o espiritual al lugar de origen. La narración de esta sintonía con lo más profundo del “ser mapuche” siempre enfatiza el momento puntual de recepción del conocimiento de los antiguos, especialmente la lengua.

Nuestro trabajo se centra, entonces, en esas narrativas que en contextos etnográficos y discursivos actualizan tales experiencias. Estas prácticas, constituidas en “zona de contacto” (Pratt, 1987), recurren a la magia y la poesía de lo dicho para expresar y recrear los vínculos entre la lengua de herencia y los sentidos de pertenecer al Pueblo Mapuche.

A partir de nuestras investigaciones en comunidades mapuches rurales y urbanas y en distintos espacios sociales (Grossberg, 1996), hemos observado que permanentemente emergen personas “especiales”¹, es decir, reconocidas por

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

sus habilidades en el arte de hablar, entre otras. En un contexto interétnico donde suele diagnosticarse la "pérdida" de la lengua vernácula, la vigencia de prácticas discursivas tradicionales, que enfatizan el valor de la palabra en la constitución de la persona a la vez que autorizan su rol social, ha motivado las preguntas que aquí nos convocan: ¿se puede definir la situación lingüística del *mapudungun* en el nivel comunitario e individual, en los términos tradicionales de la sociolingüística?; ¿cómo explicar el hecho de que la misma persona que hasta un momento de su vida parecía no conocer la lengua, al asumir roles sociales de prestigio, revela competencias lingüísticas y discursivas?; ¿cómo interpretar la relación entre los procesos de retracción de la lengua y la revitalización de la retórica y poética del discurso en la vida social de los mapuches?; ¿cuál es la definición de "lengua" que se desprende de esas prácticas?; de acuerdo con ella, ¿es pertinente desde el discurso académico etiquetar procesos tan ricos de (re)producción y transformación cultural como pérdida y aun extinción?

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

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

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

2 La "terminación" es el momento del *ngellipun* o *camaruco* (la rogativa comunitaria mapuche), definido por sus connotaciones metacomunicativas, puesto que allí hay que "hablar bien" y en *mapunzugun*. Para los pobladores mapuches de Colonia Cushamen (Chubut), la "terminación" es una parte fundamental de la ceremonia porque, por un lado, la misma "comunidad" deviene en objeto de reflexión –los cabecillas agradecen y bendicen, pero también aconsejan, se enojan, recuerdan– y por el otro, es el momento del *camaruco* en el que "tomar la palabra" crea o confirma los prestigios sociales (Ramos, 2003).

2. El valor del "hablar bien"

"Ese tiempo, yo era joven y no estaba preparado todavía para hablar en la terminación² y ahí uno tiene que hablar bien, no puede hablar así nomás..."

Martiniano Nahuelquir, 1996.

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

Especialmente en el *ngellipun* (rogativa mapuche) surge la importancia de la palabra (*dungun*) como generadora de *newen*, esto es, fuerza, individual y comunitaria para luchar contra lo malo y sus consecuencias: el daño, la enfermedad, la miseria, la muerte. Y en esa gestación del "poder" durante el ritual, el uso de la palabra, de la "buena palabra" (*kime dungu*) cumple un papel fundamental. No obstante, como tópico explícito o significado indexical, el "hablar bien" resulta constituyente del discurso mapuche en todos sus géneros, no sólo de aquellos asociados con el discurso religioso —los *tayil* o cantos sagrados y los *ngellipun* o rogativas— sino también de la narrativa mítica, histórica o ficcional (*kwifike dungu*, *ngitram* o *epew*), los *ngilam* o consejos, las conversaciones o *ngitramkan*. En todos estos casos, los ejecutantes buscarán que sus discursos sean evaluados como "buenas palabras", es decir, aquellas que al actualizar lazos sociales con el pasado común de los *kwifike che* ("antiguos") se orientan al logro del bien.

El arte de "hablar bien" implica haber adquirido las competencias necesarias para repetir, evocar y recrear contextos tradicionales, es decir, sentimientos de pertenencia, conocimientos, filosofías y saberes compartidos. En este sentido, la ejecución de piezas artísticas de oratoria crea y refuerza los lazos identi-

tarios del Pueblo Mapuche al mismo tiempo que construye y confirma al orador competente como una persona de prestigio.

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

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

3. La época añorada

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

Adolfo Meli, 1985.

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

Estas son las experiencias que, hoy en día, la memoria resguarda a través de ciertas “contadas”. Las reinterpretaciones que realizan los mapuches de aque-

La historia de prohibiciones construyen un nuevo lugar social para orientar sus acciones y compromisos, activando la transformación de la vergüenza en denuncia y en afirmación de sus identidades.

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

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

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

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

Este mismo énfasis en los contextos y los usos situados de la lengua es el que aparece en las explicaciones de los hablantes de *mapudungun*. Mercedes, por ejemplo, evaluaba como inapropiados los métodos utilizados en la escuela para enseñar la lengua mapuche porque dejaban de lado sus aspectos más importantes. Para ella, éstos residían en las formas de saludar a los ancianos y

poder comprender sus palabras, nombrar las cuestiones de la siembra, llamar por su nombre a los animales del campo y, principalmente, hacer “rogativa en su idioma para que dios los escuche”. De modo similar, María contaba su propia experiencia:

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

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

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

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

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

"Yo no había prestado atención cuando escuchaba las palabras de los antiguos... ¡Cuándo pensaba que yo que ahora iba a reunir a toda esa gente! No hago las cosas así porque yo quiera, hay un ser que lo domina a uno."

Demetrio Miranda, 1996.

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

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

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

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

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

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

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

(Reserva Napal, 1995)

Algunos autores ya han señalado que la construcción de la subjetividad mapuche a partir del mandato de continuar y "levantar" los "dichos de los antiguos" es una estrategia cíclica (Hernández, 1975; Briones, 1989). Claudia Briones menciona que muchos de los ancianos que ella conoció viviendo en una comunidad le contaron que, durante su juventud, mientras realizaban trabajos a destajo por diferentes localidades, se comportaban "alocadamente" ya que renegaban de sus "tradiciones" (Briones, 1989: 59). Los testimonios autobiográ-

ficos de Mariano y su tío también plantean que los adultos “tradicionalistas” de hoy fueron, alguna vez, los jóvenes “aculturados” de ayer.

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

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

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

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

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

Yo me retiré de aquí cuando tenía 16 años, y estuve 20 años trabajando en otros lugares, hasta que mi mamá me fue a buscar cuando falleció mi papá. Estaba mi mamá en ese tiempo. Me dice: “te vengo a ver hijo, te vengo a buscar”, me dice. Llegó de repente. “Para qué mamá”. “Usted vaya a su lugar, me dice, vaya a trabajar en tu lugar donde naciste, allá te quiero hijo”. “Y yo mamá cómo voy a dejar todo acá, mire cuánto trabajo hice acá”. “Este es un lugar ajeno que usted tiene

hijo", me dice la mamá, "andá a tu lugar, y así vas a trabajar y va a tener lo que vos querés tener me dice". Acá no había nada cuando yo llegué, trabajé mucho y gracias a dios yo estoy contentísimo por la buena voluntad de mi mamá que me trajo acá. Estuve mucho tiempo, veinte años, haciendo trabajo ajeno en otro lugar y gracias a la mamá volví y ya no me fui nunca más. Porque yo creo que dios quiere que cada uno muera en su tierra donde nació. (Cushamen, 1999)

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

Historias como éstas se repiten, entre hombres y mujeres, a lo largo del tiempo y en distintos lugares (Radovich y Balazote, 1992)³. Generalmente, con el regreso a la tierra de sus antepasados ellos retornan también a las "tradiciones antiguas". Ese suele ser el momento de sus vidas en que algunos de ellos deciden comenzar a transitar "el camino" de sus padres y abuelos, y a cumplir "su misión". Por lo tanto, empiezan a ser frecuentes, por ejemplo, las visitas a los tíos o tías más ancianos para conversar sobre "los tiempos de antes" o a acompañar de modo más activo a los encargados de realizar el *ngillipun* o camaruco en la comunidad.

Aun cuando algunos mapuches no han salido por mucho tiempo de sus comunidades o cuando otros nunca retornaron a ellas, el "regreso" suele ser, también para ellos, la forma en que se experimenta el reencuentro con los sentimientos y sentidos de pertenencia de sus padres. Los testimonios que aquí hemos citado corresponden a oradores prestigiosos que, a partir de sus regresos, fueron siendo reconocidos por sus competencias en el arte de "hablar bien".

3. La "terminación" es el momento del *ngillipun* o camaruco (la rogativa comunitaria mapuche), definido por sus connotaciones metacomunicativas, puesto que allí hay que "hablar bien" y en mapunzugun. Para los pobladores mapuches de Colonia Cushamen (Chubut), la "terminación" es una parte fundamental de la ceremonia porque, por un lado, la misma "comunidad" deviene en objeto de reflexión —los cabecillas agradecen y bendicen, pero también aconsejan, se enojan, recuerdan— y por el otro, es el momento del camaruco en el que "tomar la palabra" crea o confirma los prestigios sociales (Ramos, 2003).

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

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

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

La agarraron, a mi Abuela. Había Guerra. La capturaron. La llevaron a Buenos Aires. Allí, qué hicieron [cómo podría yo saberlo]. Todo le sacaron. Su nombre le sacaron [...] Después de cuatro días la soltaron [...] Tres o cuatro días marchó. No tenía más comida. No había más comida. Estaba hambrienta. Muy hambrienta estaba. Lloraba [...] Lloraba muy apenada la Anciana. Estaba orando. Se estaba acordando de “El que la dejó”. Y entonces, un Tigre vino. Más se asustó la Anciana al verlo. Pero ése era el que lo iba a salvar [...] Después, durante cuatro o cinco días quizá la acompañó el Tigre. La Anciana ya no tuvo más miedo. Bien cerca de los pies se tendía el Tigre, contaban [...] Otros cinco días fue acompañada. Cuando todo lo que ella había estado buscando apareció a la vista, cuando la casa escondida apareció a la vista, entonces la fue a dejar. (Ingeniero Jacobacci, 1978)⁴

De acuerdo con la lectura que Eduardo Kohn (2002) realiza del planteo de Walter Benjamin (1968), entendemos que el valor artístico que define a las narrativas orales tradicionales reside en que estas constituyen piezas autónomas –ni completamente estructurantes ni completamente estructuradas por las interpretaciones presentes del pasado– con capacidad para albergar en imágenes precisas ciertas verdades y mensajes. Al enfatizar el potencial trascendente y poé-

⁴ Se reproducen sólo algunos fragmentos significativos del *Ngütram*.

tico de las tradiciones históricas, esta perspectiva sostiene que una genuina producción artística inspira nuevos significados e interpretaciones con cada generación. En este sentido, consideramos que el *Nawel Ngütram* retiene sus propias memorias históricas aun cuando, en cada ejecución, crea nuevas relaciones con ese pasado. En palabras de Kohn, actualiza una región interior —un nexo con el origen— sin revelar completamente sus secretos. La autonomía enigmática de este tipo de narrativas es lo que permite a la tradición oral devenir en una fuente potencial de poder en el futuro.

En ese marco, la metáfora del regreso que define al *Nawel Ngütram* sigue abriendo la posibilidad de nuevos y múltiples sentidos. Desde una interpretación histórica que pone el énfasis en la época de la "conquista del desierto", el dificultoso camino que debe recorrer la protagonista mapuche para retornar a su "casa" es el que lleva del cautiverio a la libertad, del despojo a la recuperación del Territorio.⁵ Como trayectoria hacia la iniciación personal, el acento se coloca en otra dimensión, la del logro del conocimiento interior profundo, la conexión con el pasado de los antiguos. En ambos casos, el regreso no significa el fin de un proceso sino la apertura hacia el devenir.

5. La destinación

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

—Claro, justamente, debe estar destinado esa persona."

Conversación entre Mariano Napal y Demetrio Miranda, 1996.

Según testimonios de Aucán Huilcamán recogidos por Claudia Briones (1999), la epistemología mapuche distingue cuatro etapas en la adquisición, mantenimiento y transmisión del conocimiento: INADUAM, que significa observación de la vida y del lugar donde vivimos; RAKIZOAM, que es pensar, reconocer, analizar; KIMVN, que es el conocimiento y sabiduría; y el GULANTUWUN, que es la socialización del conocimiento. En relación con estas etapas, y de acuerdo con los relatos autobiográficos que algunos mapuche han compartido con nosotras, habría un momento en la vida de la persona en que

⁵ Al respecto, Lorena Cañueco (2005) realiza una interpretación del *Ngütram* de su propia familia desde las experiencias y trayectorias de los jóvenes de ciudad.

se tiene el conocimiento y la sabiduría necesaria para tomar la palabra y ocupar un lugar social de prestigio. La respuesta de César, el hijo mayor de uno de los ancianos prestigiosos de la comunidad, adquiere así un sentido especial: “todavía no es mi momento de hablar” (Cushamen, 1996).

Martiniano recuerda, por ejemplo, el momento preciso en que se definió su inserción adulta y respetada dentro de la comunidad. Este fue cuando recibió de sus antepasados “el espíritu ardiente”, es decir las competencias lingüísticas y comunicativas para hablar de manera apropiada (Ramos, 2003). Él recuerda que en “aquellos primeros tiempos”, cuando volvió a la comunidad para cuidar a su madre que estaba enferma, había empezado a participar en el camaruco como ayudante de sargento.⁶ El cabecilla del camaruco le pidió que continué con “las condiciones de los antiguos y de sus abuelos” y que, en consecuencia, hablara a su gente al finalizar la ceremonia. Respondiendo a la solicitud del cabecilla, pidió la palabra después de que los ancianos principales hicieron sus respectivos discursos. Sin embargo, en aquella oportunidad, las palabras no salieron (“cuando me puse a hablar se me trabó la lengua [...] y no podía hablar”), no pudo expresar sus ideas y bajó la cabeza. Algunos miembros de su audiencia se rieron de su infortunio y él creyó no poder reponerse de esta vergüenza:

Esa vuelta se rieron de mí las viejas [...] no sabés la vergüenza que pasé, se rieron toda la gente [...] Se burlaban. No sabés, yo tenía un remordimiento... y lo tuve mucho tiempo eso, lo tuve aquí (se señala el corazón)”

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

Había ido al espíritu que se llama Fidel, ese era un libro abierto para hablar, ese tenía historia de todo, de todos los aborígenes. Y bueno, así fui, llevé los sacrificios de vela, mudai? [...] para que mí espíritu, sea como el espíritu de los viejos. ¡Pero pareciera que me levantaran del pelo! Parece mentira ¿eh? Ahí le pedí todas

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

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

las condiciones, le conté lo que me había pasado, qué es lo que tenía que hacer a la terminación: "El camaruco va a empezar pasado mañana, a la terminación podía volver a repetir mi palabra si usted me puede dar las condiciones".

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

En la comunidad Ranquilhuao los mapuches cuentan que muchos de sus antepasados se dirigían al *Pillañ*⁸ para obtener las competencias en el arte de "hablar bien". Llegaban allá para que les enseñara a hablar y les explicara "todo lo que tenían que decir" en el camaruco. Muchos recuerdan que el anterior cabecilla de Ranquilhuao descubrió que "tenía una estrella especial" cuando, para retornar a los orígenes, decidió "regresar" al *Pillañ* ("sabía hablar tan bien por el motivo de que allá fue aprender").

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

Cómo iba a pensar yo así, sin más, que usted iba a venir a mi casa, esta casa, de mi finado padre y de mi madre, la casa que me dejaron. Así estoy yo. Bien con su consejo, con lo que sabían. De a poco lo recibí en mi corazón.

Me dejó así "El que nos deja". En todos los asuntos me dejó para hablar. En todos los asuntos tenía que hablar, ¿acaso no me ha dicho? Entonces yo voy siguiendo todos los asuntos [...] Porque la gente no se manda sola. Así me habrá dejado el que nos deja, Viejo Rey, Vieja Reina. Por eso sé. Tengo buena cabeza. Por eso seguimos conversando. (Chencheniyeo, 1985)

Estos momentos de inspiración en los que se recibe el modo de hablar correcto y la posibilidad de expresarse con fluidez en *mapunzugun* constituyen un momento crucial en las historias de vida de los mapuches. La competencia

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

recibida es definida por los mismos hablantes como “un don” que se recibe de dios y de los antepasados (“gente que habla bien ha habido siempre pero la esencia es dios”) y que, generalmente, deviene necesaria cuando se asumen cargos de prestigio en la comunidad. Al respecto, decía un cabecilla de Chile:

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

Filomeno, un poblador de Cushamen, también nos cuenta la primera vez que habló en el camaruco. Varios años después de su regreso a la comunidad, su padre aparece en uno de sus sueños y lo nombra sucesor de su hermano en el cargo de cabecilla. Filomeno le expresa su incertidumbre, puesto que no sabía hablar en lengua mapuche y no poseía aún los conocimientos necesarios. Su padre, en el sueño, le responde: “Vos nomás vas a hacer, en esos días que vas a hacer camaruco yo voy a venir a ayudarte, yo mismo te voy a venir a ayudar, *afkazi*”⁹. Finalmente, igual que Martiniano y que Juan, ese día, y en ese momento, Filomeno descubrió sus habilidades oratorias: “Y sí justamente vinieron a ayudarme, me vino a ayudar el viejo, si yo no sabía hablar en lengua, y ese día tenía palabra” (Cushamen, 1998).

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

6. La continuidad

“Como yo sigo van a seguir ellos, mis hijos que yo tengo. Si me ayuda dios algún día, si pasa algo ellos (todos los hijos o algunos) si lo van a levantar, van a seguir el pensamiento de mi padre, de mi madre...”

Lucerinda Cañumil, 1985.

9. Traducción: “a la par”.

La larga historia de discriminación, represión y migraciones obligadas, a la que hicimos mención más arriba, ha hecho que muchos padres bilingües seleccionen el castellano para socializar a sus hijos. Por consiguiente, en los contextos cotidianos el uso del *mapudungun* comenzó a ser reemplazado por la lengua dominante. En el marco de este proceso de retracción, algunos mapuche adultos que aspiran a tener una mayor participación en la vida ritual o un papel más activo en la transmisión de sus conocimientos "tradicionales" expresan su temor de que aquel momento de inspiración ya no llegue a sus vidas:

Mi papá antes de morir me dijo que iba a hablar en lengua igual que él, pero todavía no me salen bien las palabras. (Cushamen, 1998)

Y uno siempre quiere seguir la antigüedad, nada más que le falta un poquito de mente o de vocabulario, esas cosas. Pero ya no tengo vocabulario para hablar así mi lengua mapuche. Y eso no viene por el libro, no, el libro del mapuche antes era la cabeza, la pura cabeza, poner en la mente nomás, eso sale de la pura mente nomás. (Vuelta-del Río, 2001)

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

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

Bueno, ahora les voy a hablar unas palabras en *wingkazugun*. Muchos no entienden, no entienden *mapunzugun*, les voy a hablar en *wingkazugun* ahora. Porque la persona, si uno quiere hablar tres idiomas, tres idiomas puede hablar, yo digo así. Yo quiero hablar tres idiomas, tres idiomas hablo. Y bueno, estoy muy agradecido con lo que han venido, todos los que han venido en esta junta [...] El *wingka* no son nada, no son nada de ahí de la tierra, más dueños seremos nosotros que somos mapuches, hermanos, hay que hacer fuerza, para que haiga *nehuén* para poder hablar y todo. Que haiga *nehuén* por todos nuestros corazones [...] Mejore el corazón. Aquí le va hablando, aquí le va conversando, y yo a medida

que voy hablando el corazón también está hablando, todos estaremos así hermano, todos estamos así, porque todos tenemos dios que está arriba, el que le da el entendimiento, le da todo, será sabio, será para hablar, será para todo. Yo les digo una cosa, si dios me ha dado mucho aliento, dios... como yo les voy a decir, este instrumento que toco, no porque yo lo quiera agarrar, no porque yo lo quiera tocar, porque dios me ha dado entendimiento para poder tocar este instrumento y hasta hoy sigo tocándolo donde voy [...] para que oigan todos los que hayan llegado. Muchas gracias. (Futahuao, 2003)

El *lonko* traduce sus propias palabras para que todos puedan acceder a sus conocimientos. Esta práctica, que ha comenzado a ser usual en las ceremonias religiosas, es recibida con mucho entusiasmo por aquellos jóvenes que desean participar más activamente y aprender sus propias “tradiciones”. Pero el discurso del *lonko* también es una reflexión sobre el arte de “hablar bien”. Por un lado afirma que el mapuche puede hablar tantos idiomas (códigos) como desee. Por el otro subraya el valor performativo de la lengua puesto que, a medida que él está hablando también hablan los corazones. A través de la conversación la “fuerza” de todos y cada uno de ellos puede ser evocada. Aquella “fuerza” que les da “el que está arriba”, el que les da todo: el entendimiento, la sabiduría y las habilidades para hablar.

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

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

Mi papá, el viejito, hablaba en lengua y hacía su rogativa a la mañana temprano y le pedía a dios. Y yo le preguntaba qué le pedía, y él decía: “yo le pido esto a dios, que venga un año que nos dé bastante pasto, agua, que nos dé suerte, que nos dé felicidad; le pido a dios y a mi madre, y a todos los seres queridos que están en el cielo”. Y bueno, pero yo así en lengua no puedo y me hubiera gustado mucho. Yo hago igual y pareciera que estuviera con mi viejito, hablar por él (*se le*

quiebra la voz), es como que le estoy dando valor espiritualmente. Lo he hecho en castellano... Mi papá me dijo un día, cuando se estaba por morir: "che, hijo ¿no me podés hacer la rogativa?" Y yo le dije: "papá ¿por qué no me enseñaste? Yo te lo hubiese hecho y le hubiese pedido a dios la recuperación de tu vida". Me dice muy bajito: "hijo, no importa que vos no sabés la lengua pero sabés hablar, algún día cuando estés muy preocupado parate ahí, donde yo me paro, y pedile a dios que te ayude a hablar cada vez mejor. No importa que sea en castellano". Y así lo hice. (Ranquilhuao, 2000)

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

7. Palabras finales

La revitalización de la retórica y la poética del "hablar bien", de la que todos estos testimonios dan cuenta, no sólo presupone concepciones metadiscursivas sumamente profundas y complejas, sino que también nos obliga a repensar aquellos discursos académicos que, ante determinados procesos de restricción del código, diagnostican la pérdida o la extinción de una lengua.

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

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

La ciclicidad de los retornos físicos e internos a los espacios materiales y sociales de pertenencia incluye también las habilidades en el arte de hablar. Estas son recibidas al final de un proceso de búsqueda interior de los significados y valores heredados de los *kwifike che* "antiguos". La constitución (inter)subjetiva del "ser mapuche" es el resultado de una relación entrañable con la buena palabra y de los nexos con el pasado que resguardan las imágenes pre-

cisas y enigmáticas de la tradición oral. Como afirma el narrador al concluir el *Nawel Ngütram*, al fin del camino de regreso de la protagonista: “todo lo que ella había estado buscando apareció a la vista”.

Referencias bibliográficas

- Benjamin, W. (1968): *Illuminations*, Nueva York, Schocken.
- Briones, C. (1989): “La identidad imaginaria: Puro winka parece la gente”, *Cuadernos de Antropología*, vol 2, 3, pp. 43–69.
- (1999): *Weaving 'the Mapuche People': The Cultural Politics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership*, tesis doctoral, University of Texas at Austin, Ann Arbor, Michigan, University Microfilms International.
- Brow, J. (1990): “Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past”, *Anthropological Quarterly*, 63(1):1–6.
- Cañuqueo, L. (2005): “Los *Ngütram*: relatos de trayectorias y pertenencias mapuche”, VI Congreso Internacional de Etnohistoria, Buenos Aires, 22–25 de noviembre.
- Golluscio, L. (1988): *La comunicación etnolingüística en comunidades mapuches de la Argentina*, tesis doctoral, Universidad Nacional de La Plata, mimeo.
- (1989): “Lengua–identidad–cultura. El discurso ritual mapuche, un universo de autonomía cultural”, *Sociedad y Religión*, 7, pp. 29–45.
- (1993): “El discurso toldense. Actualización de un conflicto”, en I. Hernández *et al.*, *La identidad enmascarada. Los mapuche de Los Toldos*, Buenos Aires, EUDEBA, pp. 241–265.
- (2006): *El Pueblo Mapuche: Poéticas de Pertenencia y Devenir*, Buenos Aires, Biblos.
- Grossberg, L. (1996): “Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?”, en S. Hall y P. Du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, cap. I, pp. 87–107.
- Hernández, I. (1975): “La discriminación étnica en la escuela”, *Revista de Ciencias de la Educación*, N° 12, Buenos Aires.
- Hymes, D. (1972): “Models of the Interaction of Language and Social Life”, en J. Gumperz y D. Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, Nueva York, Holt, pp. 35–71.
- Kohn, E. (2002): “Infidels, Virgins, and the Black–Robed Priest: A Backwoods History of Ecuador’s Montaña Region”, *Ethnohistory*, 49, 3, pp. 545–582.
- Pratt, M. L. (1987): “Utopías Lingüísticas”, en N. Fabb y A. Duranti (eds.), *La Lingüística de la escritura*, Madrid, Visor, pp. 48–66.
- Radovich, J. y A. Balazote (1992): “Estudio comparativo del proceso migratorio en las comunidades indígenas de Río Negro y Neuquén”, *Cuadernos del Instituto Nacional*

de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Buenos Aires, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.

Ramos, A. (2003): *Modos de hablar y lugares sociales. El liderazgo mapuche en Colonia Cushamen (1995–2002)*, tesis de Maestría en Análisis del Discurso, Universidad de Buenos Aires, mimeo.