

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA

VOLUMEN I

Rosana Guber

Lía Ferrero

Editoras



Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA

ROSANA GUBER Y LÍA FERRERO

(EDITORAS)

VOLUMEN I



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA

Rosana Guber y Lía Ferrero

Antropologías hechas en la Argentina. Volumen I / Rosana Guber y Lía Ferrero (Editoras);
1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020
682p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:

978-9915-9333-0-6 OBRA COMPLETA

978-9915-9333-4-4 Volumen I

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020

© Rosana Guber y Lía Ferrero (Editoras), 2020

1era Edición, 2020

Asociación Latinoamericana de Antropología

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

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

Diagramación: José Gregorio Vásquez C.

Diseño de carátula: José Gregorio Vásquez C.

Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

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

Edición 2020

Contenido

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

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

RAÚL CARNESE, JOSÉ COCILOVO Y ALICIA GOICOECHEA

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

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

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

ANA MARÍA LORANDI

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

GUILLERMO WILDE

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

LIDIA R. NACUZZI Y CARINA P. LUCAIOLI

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

ROXANA BOIXADOS Y JUDITH FARBERMAN

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

DIEGO ESCOLAR

3. Nuestra primera antropología social

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

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

EDGARDO GARBULSKY

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

SANTIAGO BILBAO

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

Nota editorial

Como sucede con las fotos familiares, quienes hacemos antropología nos encontramos con imágenes de las que sabemos poco. Sus dueños, ya fallecidos, no han dejado indicaciones ni leyendas, ni siquiera el año escrito en el reverso. Quienes conocieron al/los retratados no atinan a dar con la escena, el lugar y la gente, y apuestan sus interpretaciones. En la Argentina sabemos que el hombre ubicado a la derecha de la foto, con un cigarrillo en la mano y con anteojos y barba, es Leopoldo J. Bartolomé, uno de los autores de este volumen (sección 3). Sus colegas de entonces dicen que estaba muy joven y por lo tanto la foto debía ser de su trabajo de campo en el Chaco a fines de los años 1960, con su estudio sobre movimientos agraristas. En vez, Gabriela Schiavoni reconoce un pequeño secadero de yerba mate en la pequeña construcción de paja del costado derecho de la segunda foto. Además, su hija Paula Bartolomé, que nos la proporcionó, dice que su aspecto y entorno es la Misiones a comienzos de los '70, porque Leopoldo se parece mucho a cómo lo recuerda de chica, cuando lo acompañaba con su hermana mayor Mara en las visitas a los colonos yerbateros los fines de semana. ¿Será que en aquella oportunidad Leopoldo fue con un técnico del INTA en Presidencia Sáenz Peña, Chaco? ¿Será que fue con un técnico al departamento Apóstoles de la provincia de Misiones? En todo caso, añadimos otras dos fotos con las que ésta forma una serie. Y si alguien sabe dónde fue tomada y en qué circunstancia, ALA y estas coordinadoras le agradeceremos se comunique con nosotras en esta pequeña historia que, como tantas, tiene final abierto.

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

LUCÍA GOLLUSCIO² Y ANA RAMOS³

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

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

- 2 Profesora Titular Consulta, Universidad de Buenos Aires, Investigadora Principal, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

- 3 Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio; Universidad Nacional de Río Negro; Consejo Nacional De Investigaciones Científicas y Técnicas-CONICET.

Introducción

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

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

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

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

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

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

El valor del “hablar bien”

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

Martiniano Nahuelquir (1996)

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

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

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

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

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

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

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

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

La época añorada

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Como sucede con las fotos familiares, quienes hacemos antropología nos encontramos con imágenes de las que sabemos poco. Sus dueños, ya fallecidos, no han dejado indicaciones ni leyendas, ni siquiera el año escrito en el reverso. Quienes conocieron al/los retratados no atinan a dar con la escena, el lugar y la gente, y apuestan sus interpretaciones. En la Argentina sabemos que el hombre ubicado a la derecha de la foto, con un cigarrillo en la mano y con anteojos y barba, es Leopoldo J. Bartolomé, uno de los autores de este volumen (sección 3). Sus colegas de entonces dicen que estaba muy joven y por lo tanto la foto debía ser de su trabajo de campo en el Chaco a fines de los años 1960, con su estudio sobre movimientos agraristas. En vez, Gabriela Schiavoni reconoce un pequeño secadero de yerba mate en la pequeña construcción de paja del costado derecho de la segunda foto. Además, su hija Paula Bartolomé, que nos la proporcionó, dice que su aspecto y entorno es la Misiones a comienzos de los '70, porque Leopoldo se parece mucho a cómo lo recuerda de chica, cuando lo acompañaba con su hermana mayor Mara en las visitas a los colonos yerbateros los fines de semana. ¿Será que en aquella oportunidad Leopoldo fue con un técnico del INTA en Presidencia Sáenz Peña, Chaco? ¿Será que fue con un técnico al departamento Apóstoles de la provincia de Misiones? En todo caso, añadimos otras dos fotos con las que ésta forma una serie. Y si alguien sabe dónde fue tomada y en qué circunstancia, ALA y estas coordinadoras le agradeceremos se comunique con nosotras en esta pequeña historia que, como tantas, tiene final abierto.



Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia

ISBN: 978-9915-9333-4-4



9 789915 933344