

¿Chümgechi witxañpüramleafiñ mapuzugun? ¿Cómo levantaremos al mapuzugun?

Malena Pell Richards¹ y Paula Cecchi²

Resumen:

Desde la reflexión en torno a algunas experiencias de revitalización del mapuzugun en la provincia de Río Negro, en este trabajo argumentamos que estos proyectos implican procesos de creación de marcos sociales de la memoria del pueblo mapuche. En ellos, las experiencias previas vinculadas al mapuzugun se configuran como índices históricos que señalan esa pertenencia, ya sea que refieran a recuerdos de situaciones de habla en contextos familiares, a conocimiento de aspectos fragmentarios del mapuzugun, a situaciones en que su transmisión era prohibida o reprimida, a olvidos o a un desconocimiento que suele ser descripto como absoluto. Frente al contexto de subalternización y alterización estatal del pueblo mapuche y su lengua, la posibilidad de perderla moviliza consejos antiguos que guían los proyectos políticos orientados a revitalizarla.

Por otro lado, describiremos los modos en que las políticas estatales que postulan a las lenguas de los pueblos originarios como valores a ser promovidos, permanecen ajenas a estas experiencias y continúan responsabilizando exclusivamente al pueblo mapuche de su sostenimiento. Esto da cuenta de la continuidad de la subalternización del mapuzugun y de sus hablantes, en un contexto aggiornato a los valores del multiculturalismo y el emprendedurismo.

¹ Estudiante de la Licenciatura en Cs. Antropológicas (UNRN).

² Lic. en Cs. Antropológicas (UBA). Becaria doctoral CONICET/UNRN.

¿Chümgechi witxañpürampleafñ mapuzugun? ¿Cómo levantaremos al mapuzungun?

Introducción

“Si ponemos eso, ¿no dejamos por fuera de la invitación a las personas no mapuches?” preguntó una compañera del proyecto de extensión³ de la Universidad Nacional del Comahue en Viedma desde el que se organizaba el taller de *mapuzugun Taiñ zungun taiñ admonguen* que comenzaría un par de semanas después. Estábamos diseñando el flyer de invitación al taller, y la frase que generaba dudas decía “*Trawleñ feimew wiñolei taiñ mpuche ngen*: nos reunimos para regresar a nuestro ser mapuche”. Hermelinda, una de las *kimeltufe* (educadora) del taller, aclaró el sentido de lo que la frase proponía: lo primero, lo que hacía posible compartir la lengua, era esa posibilidad para las personas mapuches de reencontrarse con su pertenencia a ese pueblo (Hermelinda Tripailafken, comunicación personal, 29 de abril de 2019). El día que empezó el taller entendimos a qué se refería. La primer consigna fue caminar por el aula y saludarnos. La segunda, y que nos llevó más de dos horas, fue contar “de dónde venimos” –“pero no decir ‘vengo de mi casa’, decir de dónde vienen mis orígenes, mi familia” había aclarado Hermelinda.

Unos meses más tarde, algunas de las personas que integran el taller viajaron a Bariloche y participaron en el *Koneltun Pukem Mew* (internado de inmersión lingüística en *mapuzugun*), organizado por *Pu Pichike Choike* y que contó con la participación, como *chillkatufe* (estudiantes) y organizadores, de algunos integrantes de Lofche Buenuleo. Los talleres de *Pu Pichike Choike*⁴ comenzaron a realizarse en *Furilofche Waria* (la ciudad de Bariloche) en el año 2012, en la casa de Irma, en el barrio El Frutillar. Los principales destinatarios del mismo eran jóvenes. El día que inició por primera vez el taller asistieron niños y niñas entre los 4 y 13 años, a quienes se orientó la propuesta. Años más tarde, fueron los padres y las madres de esos niños/as quienes motivaron a la organización para dar talleres destinados a adultos. Para ese entonces, los talleres se realizaban también en otro barrio barilocheño, el Pilar II. Ante la negación de la dirección de la Escuela 329 “Don Antonio Buenuleo” a brindar talleres de *mapuzugun* en el contraturno, la comunidad Buenuleo se encargó de conseguir el salón comunitario para las clases infantiles. Los talleres de platería y de idioma para adultos se realizan en la casa de unas de las familias de la comunidad.

En varios sentidos, los vínculos entre *Pu Pichike Choike* y el taller *Taiñ zungun taiñ admonguen* –sobre las que nos interesa reflexionar en este trabajo– no se reducen a su encuentro en el *koneltun*. Por un lado, porque en sus trayectorias personales y colectivas, quienes impulsan estos proyectos se han venido encontrando desde hace varios años, en un contexto en que la revitalización de la lengua se ha vuelto un aspecto central de la construcción de autonomía del pueblo mapuche, y se han multiplicado –siempre desde iniciativas propias– los proyectos para su enseñanza y aprendizaje. Por otro lado porque ambas experiencias refieren, restauran y resignifican colectiva y cotidianamente las experiencias de transmisión –y su interrupción– de la lengua, desde una memoria marcada por los efectos de las campañas militares que incurrieron en territorio indígena hacia finales del siglo XIX. Este acontecimiento ha sido definido como un “genocidio fundante” de la formación social patagónica, en tanto implicó el despojo territorial, asesinato y confinamiento en campos de concentración de miles de personas,

³ El proyecto de extensión se denomina “taiñ nütram, taiñ zungüm. Nuestra conversa, nuestra voz. Aportes desde la cosmovisión mapuche-tehuelche a la cultura, a la educación y a la salud colectiva”. Paula es integrante del mismo desde abril de 2019.

⁴ Desde el 2019 Malena forma parte de la organización como enseñante de *mapuzugun* en talleres de niño/as y personas adultas.

desmembramiento de familias y grupos, quiebre de las formas propias de relacionalidad, e incorporación subalternizada y alterizada a la ciudadanía nacional argentina (Delrio et. al., 2011). Como parte del proyecto estatal de “blanqueamiento” (Briones, 2002) y asimilación del pueblo mapuche a la ciudadanía nacional –lo que suponía la pérdida y abandono de las prácticas culturales–, el habla en *mapuzugun* fue reprimido en ámbitos públicos. En ese contexto, que hoy es parte de los recuerdos de infancia de muchas de las personas adultas que asisten a los talleres, la no transmisión del *mapuzugun* funcionó como una estrategia de supervivencia y de cuidado de las personas mayores a las más jóvenes. Esos silencios convivieron sin embargo con la transmisión de consejos que hoy, frente a la posibilidad de pérdida de la lengua, guían los proyectos políticos orientados a revitalizarla, en un contexto marcado tanto por el multiculturalismo y la valoración hegemónica de la “diversidad cultural” –siempre y cuando no ponga en tela de juicio las desigualdades históricas en que se asienta (Briones, 2005)–, como por una creciente visibilización y centralidad política de las organizaciones y movimientos indígenas –que algunos autores han caracterizado como una “nueva oleada de militancia indígena” (Gordillo y Hirsch, 2010) o de “emergencia indígena” (Bengoa, 2000).

Desde la reflexión sobre su acontecer cotidiano, en este trabajo argumentamos que estos proyectos de revitalización del *mapuzugun* implican procesos de creación y restauración de marcos sociales de la memoria y relacionalidades del pueblo mapuche. Muchas personas se incorporan a estos espacios desde la intención de recuperar conocimientos sobre el pasado, a los que caracterizan como condicionados, perdidos o en peligro de hacerlo. Las experiencias previas vinculadas al *mapuzugun* se configuran en estos trabajos colectivos de memoria como índices históricos que señalan pertenencia, ya sea que refieran a recuerdos de situaciones de habla en contextos familiares, a conocimiento de aspectos fragmentarios del *mapuzugun*, a situaciones en que su transmisión era prohibida o reprimida, a olvidos o a un desconocimiento que suele ser descrito como absoluto. A partir de incluir recuerdos personales como parte de un marco de la memoria que se va construyendo en los encuentros, aprender la lengua lleva a muchas personas a reposicionarse como mapuches, y se configura en este sentido como un punto de partida para tomar control sobre sus devenires.

Además, en la enseñanza y aprendizaje de la lengua se transmiten sentidos vinculados a la espiritualidad y formas de relación mapuche que refuerzan proyectos vinculados a la construcción de autonomía como pueblo en planos que exceden lo lingüístico. En este sentido, la revitalización de la lengua no constituye una práctica folklórica apolítica, como suele caracterizársela desde los discursos hegemónicos, sino un aspecto central de los procesos de construcción de autonomía como pueblo. Es desde ellos que el pueblo mapuche discute los criterios hegemónicos que legitiman determinadas prácticas –como la revitalización lingüística– y deslegitiman otras –como las recuperaciones territoriales.

En el primer apartado analizaremos las prácticas de hacer memoria puestas en juego en los talleres de *mapuzugun*. En el segundo nos detendremos en el sentido político que estos espacios tienen, a través del análisis de la reciente vuelta al territorio ancestral por parte de la Lofche Buenuleo, y de las reflexiones que en los mismos talleres se realizan sobre las miradas hegemónicas respecto a su accionar político. Para el análisis nos basamos en registros de campo producidos por nosotras durante 2019 en el marco del trabajo etnográfico colaborativo en los talleres de *mapuzugun* y reuniones con los grupos que los llevan adelante (Malena en Bariloche y Paula en Viedma).

Los *kimeluwün* o espacios de enseñanza-aprendizaje colectivos como ámbitos de restauración de memoria

En los últimos años, las experiencias que enmarcamos como parte de un proceso de revitalización⁵ del *mapuzugun* se han fortalecido y expandido de manera notoria. Esto se refleja en el creciente uso del idioma en discursos públicos, marchas, medios de comunicación, en la convicción detrás de poder enunciar aunque sea un *pichi pentukuwün* (breve saludo) en lengua, en juicios u otras instancias. Es visible también en la permanente creación de nuevos espacios de enseñanza y aprendizaje que se suman a los que más recorrido tienen, al logro de estandarización, continuidad en el tiempo, y sistematización de los mismos. Por último, en las luchas por la oficialización del idioma, que se han materializado en avances tales como la incorporación de esta lengua a la currícula oficial de la modalidad segundas lenguas de la Escuela Secundaria de Río Negro, y otras instancias de reconocimiento salarial del trabajo que realizan *kimeltufe* por parte de distintas agencias estatales.

En el marco de estos procesos, nos interesa reflexionar sobre la idea –que solemos escuchar de las personas que participan en ellos– de que en los espacios de enseñanza y aprendizaje de *mapuzugun* no sólo se transmite una lengua, o que para aprender la lengua es necesario reencontrarse con el *mapuchegen*, el ser mapuche –como dijo Hermelinda en la reunión antes mencionada. Entendemos que aprender la lengua es una forma de habilitar ese camino de reencuentro, orientado por recuerdos que se restauran en la práctica de compartirla. Un camino que no es individual –aunque sí subjetivo–, en tanto la práctica de hacer memoria es compartida y los recuerdos son interpretados en eventos comunicativos colectivos, organizados en torno a la circulación de la palabra (desde el *pentukuwün* a un *txawün*). Estas experiencias se enmarcan en las dificultades que enfrentan los grupos subordinados y subalternizados al momento de transmitir su memoria desde los propios términos o –como explican las autoras Ana Ramos, Carolina Crespo y Alma Tozzini– de pasar del silencio a la contestación y la reivindicación (2016: 23). Experiencias que sin embargo no existirían sin las transmisiones subterráneas (Pollak, 2006) de memoria y *mapuzugun* que son puestas en valor en estos encuentros, y vinculadas con un contexto extrafamiliar y colectivo de opresión hacia el pueblo mapuche.

La invitación de Hermelinda, Yolanda y Ana, las *kimeltufe* del taller de *mapuzugun* en Viedma, a contar “de dónde venimos” en el primer encuentro de ese espacio habilitó un espacio para compartir recuerdos, inquietudes y emociones sobre esos orígenes. Transcribimos aquí parte de ese registro (comunicación personal, 11 de mayo de 2019), con la advertencia de que en la mayoría de los casos no repondremos quiénes dijeron esas palabras, ya que nos fue difícil identificar a las personas por ser la primera vez que nos encontrábamos. Aún con este obstáculo, encontramos que lo dicho ese día resulta muy esclarecedor respecto a los recuerdos que en los espacios de enseñanza y aprendizaje de *mapuzugun* se movilizan.

- Vengo de Cona Niyeu, tengo mis raíces originarias. Mi mamá no sabía hablar, pero mi abuela sí. Me acuerdo de escucharla cantar cuando era chica. Pero a nosotros, a sus nietos, ya no les llegó nada. [...]

- Vengo con la idea de conocer cosas que nos fueron negadas. Mi abuela era mapuche, me acuerdo de cuando era chica y la escuchaba. Las personas mayores son muy cerradas, es como que lo tienen para ellos —Las lágrimas le dificultaron terminar la frase. — *Newen, newen*— le respondieron otros y otras, acompañando su emoción. [...]

- Vengo con mi hija. Mi suegra era mapuche y sabía la lengua, me gustaría aprender lo que ella sabía. Hace unos años estuve en una actividad en la escuela 11 de Patagones, que

⁵ Hablamos de revitalización porque así lo caracterizan quienes vienen siendo protagonistas de este proceso, pero no entendemos al período previo como inactivo respecto al idioma,.

me gustó mucho, y me gustaría también aprender para poder hacer cosas con los chicos en el aula. [...]

- Hoy cuando me preparaba para venir, también pensé mucho en mi abuelo y en mi abuela. Me da mucha alegría ver a tantos lamgen, y estar con familia también señala a su prima, al lado suyo.

- Yo soy mapuche, feminista y abortera —una calcomanía en su termo lo reafirmaba.— Mi bisabuela era mapuche. Ellos vivieron una época de miedo, de silencio. Por eso no se nos heredó la lengua. Pero estamos acá, somos las nietas —Levantó el puño. Ser nieta, en términos literales, enlazaba su historia familiar, y la represión hacia su abuela, con la expresión feminista “somos las nietas de todas las brujas que nunca pudieron quemar”—. Hay cosas que ya no vamos a saber, que nuestras ancestras se las llevaron a la tumba. Pero las vamos a recuperar de otras formas. [...]

- Yo hice un camino, y hace unos años encontré mi sangre, encontré mi gente. Y en ese camino estoy, y espero estar siempre. [...]

- Vine con mis hermanas. Estamos acá para buscar la conexión que nos fue negada. Es una deuda pendiente también. Pienso que aprender el lenguaje es un vehículo para conectarse con otras cosas que una no conoce sobre el pueblo mapuche [...]

- Yo soy la más chica —dijo la cuarta y última hermana en hablar. —Yo pienso que hoy tenemos una oportunidad generacional. Yo desde muy chica supe mis orígenes, pero era algo que quedaba en casa. En la escuela, cuando nos enseñaban sobre la Conquista del desierto, pensaba que era distinta al resto. Pero hoy veo que no, que éramos muchos, sólo que no sabíamos —y frenó para dejar correr las lágrimas que en tantas otras aulas que no son esta se tuvo que guardar. —Hoy tenemos otra forma de llegar a nuestros alumnos que por ahí sienten vergüenza. Pero pienso también, que si uno no sabe quién es, no puede transmitir ese saber. [...]

- Yo tengo descendencia mapuche por parte de mi papá. Cuando era chica, viajamos a Ruka Choroy, y allá nos hicimos muy amigos de gente de allá. Y aprendimos palabras, aprendimos canciones. Me acuerdo de que después las cantábamos. Y hoy ya no me acuerdo ninguna. Soy estudiante de educación física, y me gustaría llevar al patio esta cultura y esta lengua, me parece que es muy importante. [...]

Cuando terminamos de presentarnos las y los *chilkatufe*, se presentaron las *kimeltufe*. [...] Yolanda contó la historia de su familia, y después concluyó: “Para mí esto ya es una forma de vida. Es aprender a vivir, no sólo aprender palabras”.

Hermelinda fue la última en presentarse. [...] Fíjense cuánto nos llevó el *pentukuwiin*. Otros dirían que no vimos nada, y fíjense todo lo que hicimos”.

Los recuerdos compartidos en ese *pentukuwiin* testimonian experiencias comunes en relación a la transmisión de la lengua: en muchos casos había personas en sus familias que hablaban y cantaban en *mapuzugun*, pero que no enseñaron a hacerlo a las generaciones más jóvenes. Las personas que contaron esas experiencias estaban separadas mayormente por más de una generación de las hablantes, que fueron sus abuelo/as, bisabuelo/as. Según los momentos en que ocurrieron, las experiencias de esas personas mayores en su relación con la lengua se pueden reunir en dos grupos. El primero remite a aquellas experiencias en que el silencio fue impuesto a través de la persecución de quienes hablaban la lengua, como una de las maneras en que se implementó el proyecto de asimilación de la población mapuche a la nacionalidad

argentina, que presuponía su desaparición en el “crisol de razas” –eurodescendiente. Entre estas experiencias se destaca el lugar que tuvieron las escuelas, a las que se obligó a asistir a niño/as, y especialmente, las escuelas “albergue”, dónde en las contadas suelen recordarse los castigos sufridos al hablar *mapuzugun*. También es relevante en la memoria la persecución y prohibición de ceremonias. El efecto de estas políticas fue la decisión consciente de lo/as hablantes de no transmitir más el idioma, para preservar a sus familias de aquellas violencias. Respecto a este silenciamiento, se recuerda cómo a la/os niña/os. Personas hoy adultas suelen recordar que cuando eran niños/as, las personas mayores se juntaban en *txawüin* o reuniones, o se hacían visitas en las que conversaban en lengua pero no se la enseñaban. Esas charlas se oían como si estuvieran cantando, y muchas veces terminaban en lágrimas. Por último, las ceremonias y rogativas o *pichi famentun* que individualmente podrían llevarse a cabo en el hogar, constituyeron uno de los ámbitos en que más se ha resguardado el idioma. Pero aquí también, se recuerda que niños/as eran regañados/as si preguntaban qué era lo que se decía, o a veces simplemente no se les respondía. En las ceremonias que incluían más gente, los silencios pasaban a la acción como prohibiciones de que niños/as participaran.

Aunque no hayan aprendido *mapuzugun*, o no sepan qué decían las personas mayores cuando hablaban, quienes recuerdan sí aprendieron sobre los secretos, los silencios, los murmullos, que devinieron fragmentos, olvidos y desconocimiento de la lengua, pero que transmitieron sentidos sobre la situación de dominación vivida y sobre la decisión de las generaciones mayores de cuidarse colectivamente de ella. Desde estos recuerdos que se escabullen entre los silencios impuestos y aquellos con agencia, entre las prohibiciones y lo no dicho, nuestras y nuestros interlocutores reconocen la presencia del *mapuzugun*. Siguiendo la definición de Paul Ricoeur (1999), consideramos estas experiencias como olvidos inmemoriales, que remiten a ciertos recuerdos que nunca podremos conocer realmente y que, sin embargo, nos hacen ser lo que somos: las fuerzas de la vida, las fuerzas creadoras de la historia, el origen. Forman parte de los olvidos que considerados positivos, ya que la acentuación de los mismos ésta en lo que ha sido y no tanto en lo que ya no es, y cobran sentido a la luz del presente. Esta forma de vinculación con los olvidos aparece muchas veces en los talleres de *mapuzugun*, como lo ilustra la siguiente frase extraída de un ejercicio dictado en el *Koneltun* en *Furilofche*: “*Kuyfi mew, ta che re mapuzugumekefuy müte, fantepu mu ta che mapuzuguwekelay. Welu, küpa mapuzuguletuaiñ: en el pasado, la gente solamente hablaba mapuzugun, hoy día, ya no se habla más. Pero queremos volver a hablar mapuzugun*” (comunicación personal, julio 2019). Lo que ha sido, y no se ha podido conocer, constituye un olvido inmemorial que, entrelazado con la historia –estructurada por la represión de la lengua dentro de la construcción de Estados-Naciones-Territorios– y las fuerzas de la vida, deconstruye esas ausencias para guiar los proyectos de revitalización que en los últimos años han ganado mayor fuerza.

Estos recuerdos en relación al *mapuzugun* que quedaron suspendidos, devinieron índices históricos que iluminaron esas ausencias desde un presente que, a veces con enojo y otras veces con melancolía, busca recuperar lo que les fue negado. Siguiendo a Walter Benjamin (1982) y a la relectura que de él hace John Mc Cole (1993), los índices históricos ponen en diálogo y crean una constelación entre pasado y presente, en la que ambos momentos se iluminan mutuamente, haciendo visibles conexiones que antes no lo eran y creando nuevos sentidos. Las experiencias del presente orientan las miradas e interpretaciones posibles del pasado, y al hacerlo su comprensión es transformada por esas imágenes del pasado que vuelven. Esta iluminación es el resultado del diálogo entre esas prácticas de recuerdo-olvido y los contextos del presente. En los espacios de enseñanza y aprendizaje de *mapuzungun*, los recorridos para revitalizar el idioma se anudan con las experiencias e imágenes del pasado, y ambos momentos adquieren nuevos sentidos. Desde un presente reafirmativo, las experiencias pasadas pueden ser leídas como colectivas y ya no individuales, como condicionadas y a la vez reconociendo

la agencia de los mayores. Esas experiencias pasadas a su vez iluminan y le dan sentido al desconocimiento de la lengua en el presente, desafiando el sentido común que lo interpreta como un abandono elegido.

Una de las personas que habló en el *pentukuwün* de inicio del taller de *mapuzugun* en Viedma, dijo que estar ahí pudiendo aprender la lengua era una “oportunidad generacional”, que ella no había tenido en su infancia. Su descripción contrastaba a primera vista con el dato de que la mayoría de las personas de su generación no sabían hablar el *mapuzugun*. La oportunidad no parecía ser esa, sino que, a diferencia de otras generaciones, ella tenía la posibilidad de asistir a un taller como ese, inexistente décadas atrás, y de revisar aquellos discursos y prácticas que en su infancia también la habían marcado como “distinta al resto” y le había llevado a sentir vergüenza. Esa oportunidad se configuraba, en su discurso, como la habilitación de un lugar para actuar de forma de recuperar y restaurar memorias familiares y colectivas: “conocer cosas que nos fueron negadas”; “hay cosas que ya no vamos a saber, [...] pero las vamos a recuperar de otras formas”; “buscar la conexión que nos fue negada”; “una deuda pendiente [...] aprender el lenguaje es un vehículo para conectarse con otras cosas que una no conoce sobre el pueblo mapuche”.

Estos enunciados dan cuenta de que las prácticas orientadas a la revitalización lingüística son parte de proyectos más amplios de restauración de memorias y conocimientos del pueblo mapuche. Siguiendo la propuesta de Ana Ramos (2016 y 2017), entendemos a la restauración y apertura de imágenes del pasado como una práctica orientada a establecer relaciones entre ellas y otras experiencias del presente, a través de la que quienes hacen memoria se repositionan como agentes en las geografías de poder en las que son ubicados/as por la hegemonía, y crean nuevas relaciones entre sí como parte de un mismo colectivo. En las presentaciones compartidas en ese *pentukuwün*, decir de dónde se venía invitó a hablar del pasado, y trajo a la memoria principalmente recuerdos de subalternización y de interrupción en la transmisión de la lengua. Estos recuerdos, compartidos en ese encuentro, habilitaron en su restauración lugares en los que actuar no sólo sobre el presente, sino sobre su relación con y su agencia sobre el pasado; lo que se expresó en el uso de palabras como conectar, reencontrarse, recuperar. Recuperar memorias adquiere aquí el sentido definido por Joanne Rappaport, en tanto apunta no a reponer exactamente el pasado sino a “la reincorporación del espíritu de los antepasados en el contexto del presente” (2005: 31).

La oportunidad de la que esa persona hablaba también era la de “saber quién soy”, y poder reafirmarlo públicamente, a diferencia de su experiencia escolar en que era algo escondido. En muchas de las presentaciones, el decir de dónde se venía, fue interpretado como una invitación a contar la relación con el pueblo mapuche, definida de distintas maneras: “tengo mis raíces originarias”, “mi abuela era mapuche”, “encontré mi sangre, encontré mi gente”, “soy mapuche”, “soy mapuche por parte de”. Estas expresiones, dejaban ver las múltiples formas de pensar el vínculo con el pueblo mapuche, y los procesos de ese “reencontrarse”, como algunas personas lo definieron. Como habíamos decidido a la hora de escribir el flyer, aprender *mapuzugun* era una invitación a volver al ser mapuche. Un ser mapuche estructurado por el pasado, por lo recordado, lo olvidado y lo no transmitido. Orientado desde un presente de acción colectiva para buscar y construir esa conexión, y repositionarse en las relaciones de poder. Como señaló Hermelinda al finalizar la actividad como “todo lo que hicimos”, daba cuenta de que la manera de pensar el espacio de *mapuzugun* de las *kimeltufe* era a partir de habilitar esos recuerdos. Yolanda lo sintetizó muy claramente: “es aprender a vivir, no sólo aprender palabras”.

En el próximo apartado profundizaremos en esta idea de que aprender *mapuzugun* es aprender a vivir, a partir de pensar su relación con otras dimensiones de los proyectos de autonomía que hegemónicamente suelen presentarse como opuestas e ilegítimas en relación a aquella. Desde este análisis nos interesa discutir la idea de que determinadas prácticas son más políticas que otras, y por ello, más amenazantes. Por el contrario, el pueblo mapuche construye sus prácticas de revitalización lingüística como un aspecto central de su autonomía, que fortalece y sustenta otras acciones, como las recuperaciones territoriales.

Mapuzugun: Habla el territorio

En ciertos casos, los límites entre el espacio aúlico y los proyectos de ejercicio de derecho territoriales no son posibles de trazar ni ficcionalmente. En el segundo encuentro del taller en Viedma, la *lamgen* Rocío señaló ese punto: “Estamos recuperando nuestra lengua, somos los que sostenemos la lucha y la recuperación del territorio [...] Necesitamos dejar de folclorizar la lengua. Porque somos esto, pero también los que todos los días disputamos el territorio” (Rocío Andrade, comunicación personal, 18 de mayo de 2019). En el otro extremo de la provincia, sus palabras resuenan con fuerza. El ir y venir entre el estudio de la lengua y la defensa del territorio se expresa dinámico, manejando la misma tensión que existe entre los silenciamientos/olvidos y el volver a hablar. A veces estos movimientos se explicitan y se reflexiona sobre los mismos, como vimos previamente. Otras veces, caminan tan entrelazados que no hay tanto tiempo para la conversa, pero de igual manera logran manifestarse. Para reflexionar sobre este proceso, y sobre en qué sentidos aprender la lengua es “aprender a vivir”, vamos a describir el proceso de recuperación territorial del *Lofche* Buenuleo en cercanías a la ciudad de San Carlos de Bariloche.

La vuelta en posesión de 92 hectáreas –que se acusaba a Don Antonio Buenuleo de haber vendido– comenzó el martes 10 de septiembre de 2019. La comunidad hablaba claramente sobre sus demandas; la venta de esas hectáreas fue falsa, y el mismo *Logko* en vida había denunciado la ilegitimidad de su firma falsificada en el supuesto boleto de compra-venta que el privado decía tener unos años antes de su repentina muerte. Ese martes, el supuesto dueño, al oír sobre la recuperación acudió al lugar con un rifle y dos cajas de balas, y unos 5 o 6 hombres más, quienes portaban armas blancas que no dudaron en mostrar para materializar las amenazas de muerte que dirigieron a las y los integrantes de la comunidad. Entre las personas presentes se encontraban niñas y niños.

Tanto ellos y ellas, como sus padres y madres, forman parte de los talleres de idioma y cultura mapuche de la organización *Pu Pichike Choike*. Como adelantamos en la introducción de este trabajo, en un primer momento los talleres estaban destinados a niños y niñas. Es por esto que no es menor resaltar cómo el proyecto de fortalecimiento del idioma que *pu pichiche* (las niña/os) emprendieron, devino en que sus familiares reconocieran la relevancia de revitalizar el *mapuzugun*. De esta manera, al adentrarse en el aprendizaje del idioma lo/as niño/as fueron agentes imprescindibles en la activación política de nuevas relaciones entre idioma, subjetividad y territorio. En un primer momento, asistieron al taller motivados/as por sus padres y madres, quienes concebían estos espacios de aprendizaje relevante solo para ello/as. Sin embargo, la vuelta a casa luego del taller llevó a repensar estas primeras concepciones. Algunos de esos padres y madres que se contagiaron de la motivación de sus hijos e hijas, forman parte de las familias que en septiembre de 2019 lograron volver a tomar posesión de su territorio, en el *Lofche* Buenuleo, sobre el Cerro Ventana.

Como ya fue referido previamente, uno de los dos barrios donde se enseña es Pilar II, nombre elegido por Don Antonio Buenuleo, en honor a su abuela, a 1 kilómetro de la recuperación

territorial. Allí, los días que siguieron luego de que la comunidad hubiera vuelto a tomar posesión del territorio, rompieron con la cotidianidad de *pu pichiche* (niño/as) de la comunidad, la mayoría, *chillkatufe* (estudiantes) del taller. Sin embargo, la organización *Pu Pichike Choike* decidió seguir adelante con el dictado de los talleres. El día de la recuperación el proyecto de dictado de los talleres de adultos en la misma recuperación se vio truncado debido a los hechos de violencia que afectaron a lxs integrantes de la comunidad. Sin embargo, fue allí que se explicitó que tanto el aprendizaje del idioma como el recuperar territorio son parte de un mismo proyecto político. Por ende, los esfuerzos fueron puestos para continuar con el sostenimiento de ambos espacios. En los siguientes párrafos introducimos un extracto del registro de campo de esa tarde, para iluminar la inter-existencia entre lo político de la recuperación territorial y de saberes en los espacios del taller:

Los otrxs dos profes estaban “allá arriba, *mapu mew* (en territorio)” como decíamos, en la recuperación. Algunos chicos más inquietos de costumbre no querían hacer las actividades y salían a correr, entraban las bicis al aula y dándome por vencida les pregunté: “¿por qué se están portando tan mal?” Contradiendo a las chicas que se pusieron a hacer la actividad y querían estar tranquilas, propuse que trabajemos de pie y al lado de la puerta abierta. Al rato se acerca uno de los chicos que se había ido porque decía que la clase era aburrida y me pregunta: “seño, ¿vio los videos? ¿Donde están con los cuchillos y las armas?” Tomé aire y les dije que si querían conversar sobre eso nos teníamos que sentar en la mesa. La lógica para charlar es la misma que la ronda de “los anuncios” de la merienda, habla unx a la vez hasta que haya dicho todo lo que tenía para decir, el resto, escuchamos y respetamos el círculo para que no se escape la palabra. Hablamos sobre lo que había sucedido estos días, me contaron cuando fueron “allá arriba” la mayoría el día anterior, ya que no habían tenido clases y yo les compartí mi experiencia del día en el que comenzó la recuperación, tratando de ir más allá de los videos. Pero, hablábamos de sus primos, tíos y tías y compañerxs del taller, entonces mi supuesta estrategia para evitar una conversación que me daba nervios lidiar y que no estaba dentro de la planificación de las actividades del día no funcionó. Como sacudiendome, una de las chicas, ya con lágrimas en los ojos dijo: “seño, yo sentía de verdad como el corazón me latía así re fuerte cuando veía los videos, que se me salía del cuerpo! le juro. Porque es mi tío yovi, y mi tía, y podía ser mi mamá pero no había subido justo pero mira que podría, eh. Yo los quiero mucho, se imagina si les hacían algo?” (Comunicación personal, 12 de septiembre de 2019, Taller de Mapuzugun para niñxs, Pilar II)

Lo ocurrido ese día nos interpeló a pensar sobre lo que se aprende y enseña en los talleres de *mapuzugun*. Así como había ocurrido en el taller en Viedma, la necesidad de conversar sobre los acontecimientos de ese día ponía de manifiesto también en Pilar II que el taller era un espacio en el que se compartía mucho más que una lengua. Aún más, fueron los niños y las niñas –una vez más posicionándose como agentes políticos en ese espacio propio– movilizadas por la recuperación y por las amenazas que habían sufrido sus familiares, quienes llevaron el tema a la clase, primero refiriéndose a lo/as compañero/as que iban a faltar porque “no podían venir” (estaban acompañando a sus padres y madres en la recuperación), luego, a través del aburrimiento y desinterés en los ejercicios de *mapuzugun*, y después directamente al traerlo a la conversación. En su necesidad de conversar sobre lo ocurrido, estaban poniendo sobre la mesa lo mismo que había señalado Rocío en el taller de Viedma: no hay una contradicción ni una escisión entre el carácter político de una recuperación territorial y el de un taller de *mapuzugun*, aún cuando puedan suscitar de parte del Estado y sectores privados distintas respuestas. Estaban, quizás sin proponérselo, cuestionando desde sus experiencias propias, la

mirada hegemónica que construye esos proyectos como separados y hasta opuestos, presentando a los proyectos de recuperación cultural y lingüística como positivos (aún cuando no lo acompañe con políticas propositivas y financiamiento), y opuestos a los de recuperación territorial, definidos como negativos y en base a los que se criminaliza y construye como terroristas a quienes los llevan adelante. Los chicos y chicas del taller estaban marcando que, como dijo Rocío, eran las mismas personas las que habían recuperado el territorio del *Lofche* Buenuleo y las que iban y sostenían los talleres de *mapuzugun* en Pilar II. No podrían haber planteado otra cosa, ya que esa era su experiencia. El taller de *mapuzugun* se vio de esta manera transformado por la recuperación territorial.

Los emprendimientos de puesta en valor del idioma, reestructuran aquellos vínculos desestructurados al momento de corte de la transmisión. Desde la restauración de memorias, generan el impulso necesario para buscar revertir esas experiencias perdidas y de hacer nuevas conexiones, que pueden reflejarse, como vemos para este caso, en los espacios de enseñanza-aprendizaje. Como plantean Ramos, Crespo y Tozzini (2016: 29) los proyectos de restauración de memorias, y los talleres de *mapuzugun* como una de las instancias en que esto se produce, implican no sólo recordar y recuperar los marcos de interpretación sobre el pasado heredados, sino elaborar interpretaciones que orientan y sustentan las luchas del presente.

Las desconexiones sobre las que los proyectos de restauración mapuche buscan actuar pueden materializarse, como vimos previamente, en la pérdida del idioma, o en no conocer la historia familiar. Como en este caso, pueden expresarse también en no estar “en territorio”, no haber levantado un *rewe* (lugar ceremonial) u otras ceremonias, no tener espacios designados dentro del *mapu*, andar sin conocer a las fuerzas o *newen* y *pu gen* del lugar. Dentro de lo que se aspira recuperar, el territorio indudablemente es uno de los vínculos que se intenta recomponer, restaurar y que promete ser el contexto sobre el cual desarrollar la presuposición/creación (Ramos, 2016) de lo que Janet Carsten (2007) acuña también como la puesta en marcha de nuevas categorías que permitan reconstruir la relacionalidad (2000) en la que se intenta volver a habitar. Esta última autora señala cómo ciertos relatos de memoria conjugan experiencias cotidianas, públicas e íntimas, sobre las que se trabaja colectivamente ya sea para reconstruir relatos comunes de memoria como para crear demandas. La revitalización del idioma actúa a la par de ‘aprender a vivir’ y recuperar territorio para revertir las desconexiones y las pérdidas impuestas en sus vidas cotidianas. Entre aquellas desconexiones y pérdidas, u olvidos de lo inmemorial (Ricoeur 1999) tomamos también en consideración lo que la *kimeltufe* Hermelinda conversaba sobre el *mapuchegen*, como también los vínculos que se entienden como en suspensión o desarticulados con otras fuerzas, *newen* o *gen*, que constituyen parte sustancial de los modos de relacionalidad mapuche y son una dimensión central en esa restauración de memorias.

Cierre

A modo de cierre, podemos decir que la revitalización del *mapuzugun* ha ido constituyendo nuevos modos de acción y categorías que buscan recomponer marcos de interpretación propios. Al compartirse y enunciarse en estos espacios, las experiencias personales, vividas tanto por quienes acuden allí como por sus antepasados, se vuelven colectivas y parte de los mismos proyectos. En ese compartir se van construyendo los marcos de la memoria mapuche, que se desprenden de y hacen visibles los procesos socio-históricos vividos como pueblo. La lectura colectiva de la realidad a la que se enfrentan estos recuerdos y la agencia de sus devenires tienen entre sus consecuencias diferentes prácticas que desde marcos hegemónicos aparecen como disruptivas, ya sea hablar la lengua, recuperar territorio, o la combinación de las mismas. Otras veces, estos espacios, sirven como un espejo que devuelve ciertas imágenes que, anudadas con

otros índices históricos y trayectorias particulares, permiten tejer y construir nuevas estrategias en la búsqueda de autonomía.

Para ilustrar los lugares y las reflexiones por donde andan los trabajos de memoria de las personas que emprendieron proyectos de recuperación y revitalización de la lengua, intentamos dar cuenta del presente y de su relación con el pasado. También de los vínculos entre lo que acontece en los espacios de enseñanza-aprendizaje o *kimeluwün* de *mapuzugun* y lo que sucede en otros ámbitos y dimensiones de los proyectos de construcción de autonomía mapuche.

El título de nuestro trabajo se pregunta de qué manera vamos a levantar al *mapuzugun*. Entendemos que los olvidos, silencios y transmisiones subterráneas operan como el “dónde” en torno al que intervienen los proyectos de restauración de la lengua, la memoria, el territorio. Los “cómo” o “de qué manera” se desprenden de los mismos como puntos de fuga que tomarán distintas acepciones dependiendo del lugar, las imágenes dialécticas que se están construyendo en base a esas experiencias locales y los índices históricos que las mismas logren iluminar y entamar. Sin importar las formas que estas adquieran, entendemos que ya están desafiando los discursos hegemónicos que de manera descontextualizada ponen en valor la recuperación del idioma, ignorando la fuerza, o el *newen*, que allí reside.

Bibliografía

Benjamin, Walter 1982 (1955). Tesis de filosofía de la historia. *Revolta Global*. Santiago de Chile. Recuperado el 5 de abril de 2012 de http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/.../esc_frank_benjam0007.pdf

Bengoa, José. (2000) *La emergencia Indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Benjamin, Walter (1999). “Teoría del conocimiento, teoría del progreso”. En *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.

Briones, Claudia. (2002). Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad en Argentina. *Runa* 23, 61-88.

Briones, Claudia. (2005). “Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales”. En Claudia Briones (comp.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires: Antropofagia.

Carsten, Janet. (2000). “Introduction: cultures of relatedness” En: *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge

Carsten, Janet. (2007). *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness*. Ed. Blackwell:Australia

Delrio W, Lenton D, Musante M, Nagy M, Pérez P y Papazián A. 2011. “Huellas de un genocidio silenciado: los indígenas en Argentina”. En *Revista Sociedad Latinoamericana*. Vol.1 N°6: América Latina: Violencia, Poder, Crimen organizado. UNAM México.

Gordillo, Gastón y Silvia Hirsch (2010) “La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina”. En Gastón Gordillo y Silvia Hirsch (comps.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina..* Buenos Aires: La Crujía.

Mc Cole, John (1993) *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Pollak, Michael (2006) *Memoria, Olvido y Silencio, La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones Al Margen.

Ramos, Ana (2016) “La memoria como objeto de reflexión: recortando una definición en movimiento”. En Ana Ramos, Carolina Crespo y Alma Tozzini (comps.) *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.

Ramos, Ana 2017 “Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias”. En *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*. Álvaro Bello, Yéssica González, Paula Rubilar y Olga Ruiz eds. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, Colección Espiral Social, Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades.

Ramos A, Crespo C y Tozzini M. A (2016). “En busca de recuerdos ¿perdidos? Mapeando memorias, silencios y poder”. En Ramos A, Crespo C. y Tozzini M. (comps.) *Memorias en lucha: Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro. Aperturas Sociales

Rappaport, Joanne. 2005 (1994). *Cumbe Renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá.

Ricoeur, Paul. (1999). *La lectura del tiempo pasado: Memoria y olvido*. Universidad Autónoma de Madrid, Arrecife. España.