
Monográfico

MESA REDONDA: EL ROL DE LA LINGÜÍSTICA MISIONERA EN LA REVITALIZACIÓN DE LAS LENGUAS INDÍGENAS DE AMÉRICA



Caniguan, Jacqueline; Eloranta, Rita; Gamboa Mendoza, Jorge;
Malvestitti, Marisa; Villavicencio, Frida

Jacqueline Caniguan

Universidad de la Frontera, Chile

Rita Eloranta

Universidad de Leiden, Países Bajos - Antillas
Neerlandesas

Jorge Gamboa Mendoza

Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Marisa Malvestitti

Universidad Nacional de Río Negro, Argentina

Frida Villavicencio

Revista de Lenguas y Literatura Indoamericanas

Universidad de La Frontera, Chile

ISSN-e: 2735-6612

Periodicidad: Anual

vol. 23, núm. 2, 2021

revista.indoamericana@ufrontera.cl

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/608/6083356005/>

A continuación, se presenta una transcripción y una adaptación a la escritura de la mesa redonda “El rol de la lingüística misionera en la revitalización de las lenguas indígenas de América”, que se realizó el día viernes 27 de agosto de 2021, en modalidad remota, en el marco del Simposio Conmemorativo de los 400 años de Sermón en Lengua de Chile de Luis de Valdivia. La grabación de la misma se puede encontrar en: <https://www.youtube.com/watch?v=Km8GZOnZJfQ>

Este diálogo, organizado en el marco del proyecto Fondecyt de Iniciación 11170578, fue moderado por la Dra. Nataly Cancino Cabello, Profesora de Castellano y Magíster en Lingüística (Universidad de Playa Ancha), Doctora en Lingüística (Universidad de Sevilla) e investigadora adjunta de la Universidad de la Frontera.

Participaron, en calidad de expositoras y expositores:

Jacqueline Caniguan, Profesora de Castellano por la Universidad de la Frontera, donde se desempeña como académica del Departamento de Lenguas, Literatura y Comunicación. Se formó como maestra en Lingüística Indoamericana en el CIESAS, en la Ciudad de México, y actualmente, está realizando su

Doctorado en la Universidad de Leiden. Desde hace 23 años forma parte de la organización mapuche e identidad territorial lafkenche. Rita Eloranta, Doctora en Lingüística por la Universidad de Leiden. Se dedica a estudiar la lengua mochica como parte de un proyecto europeo dirigido por Wilhem Adelaar. investiga sobre temas de lingüística andina, historiografía lingüística y tipología lingüística. Es coordinadora del Departamento de Español del Centro de Idioma Hanken, en Finlandia. Jorge Gamboa Mendoza, Antropólogo y Magíster en Historia por la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente es coordinador del grupo de historia del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, donde estudia las sociedades indígenas americanas, en los siglos posteriores a la Conquista, con énfasis especial en los muiscas del actual territorio colombiano. Marisa Malvestitti, Doctora por la Universidad de Buenos Aires, en la especialidad Lingüística. Actualmente es profesora del área de Ciencias del Lenguaje de la Escuela de Humanidades y Estudios Sociales de la Sede Andina de la Universidad Nacional de Río Negro e investigadora del Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa-UNRN-CONICET). Frida Villavicencio, profesora, investigadora y coordinadora del Laboratorio de Lenguas y Culturas del CIESAS. Desarrolla investigación de corte historiográfico sobre fuentes documentales, para lo cual trabaja en la localización, rescate y edición de textos en lengua purépecha o tarasca. Trabaja en la creación de materiales educativos destinados a niños y jóvenes en contextos de diversidad lingüística y cultural.

TRANSCRIPCIÓN:

NATALY CANCINO:

Para dar inicio al encuentro, damos la bienvenida a las y a los asistentes a esta Mesa Redonda, que hemos titulado “El rol de la lingüística misionera en la revitalización de las lenguas indígenas de América”, cuyo objetivo es reflexionar acerca del empleo y la utilidad que podrían tener los materiales de la lingüística misionera en los procesos actuales de revitalización lingüística que se llevan a cabo a lo largo y ancho del continente. Para ello, hemos reunido a destacadas investigadoras y destacados investigadores, a quienes agradecemos el haber aceptado nuestra invitación. Las personas que hemos convocado a este diálogo tienen diversas experiencias, cada cual en su territorio y con diferentes lenguas. Aun en esa diversidad, están unidas por el interés por las culturas ancestrales, los materiales misioneros y las actividades de investigación y/o de gestión relativas a los procesos de rescate y revitalización.

En primer lugar, hablaremos sobre el empleo efectivo de obras de lingüística misionera en las experiencias de revitalización existentes en sus territorios y con las lenguas que las y los ponentes trabajan. Les pido, por favor, que nos comenten sus vivencias y qué proyectos o actividades conocen en ese sentido.

MARISA MALVESTITTI:

Yo trabajo en Patagonia. Creo que hay una amplia distancia entre las fuentes con las que nosotros trabajamos y las experiencias actuales de revitalización, por lo menos en nuestra región. Desde el proyecto Interacciones entre lenguas y territorios en el pasado y en el presente. Ecología lingüística en Fuegopatagonia, desarrollamos acciones con el fin de recuperar las fuentes y creo que va a ser un paso posterior que los equipos de revitalización las retomen para trabajar sobre sus usos actuales. Por otro lado, solo en algunas gramáticas sobre lenguas de Patagonia publicadas últimamente se toman en cuenta estos documentos. Por ejemplo, en el caso de las misiones salesianas, en cuyas descripciones lingüísticas se sumaban personas de diferentes orígenes territoriales y de pueblos distintos, algunos especialistas las catalogan como fuentes demasiado mezcladas para considerarlas en la descripción de las lenguas. Ahora bien, por otro lado, en trabajos actuales que están haciendo algunos pueblos, como el pueblo Günün a küna, que ha escrito una gramática y un diccionario del

günün a yajüch, sí se emplean las fuentes misioneras, por ejemplo, lo recopilado por el anglicano Federico Hunziker. Algo similar sucede en la recuperación del idioma que desarrolla el pueblo Selk'nam, sobre todo en las ciudades de Chile. Entonces, hay una primera interacción, me parece, de los pueblos con estas descripciones de las lenguas, aunque la relación no es tan directa. Por lo menos aquí, en donde vivo, no lo noto tan directamente. Es probable que una causa sea la invisibilización que han tenido muchas fuentes de lingüística misionera, por lo menos, en el área mapuche de Norpatagonia.

JAQUELINE CANIGUAN:

Creo que lo que ocurre acá, en Chile, con el mapuchedungun, pasa por una cuestión de desconocimiento e invisibilidad, y coincido con Marisa, porque las tres primeras gramáticas sobre la lengua (Valdivia 1606, Febrés 1765 y Havestadt 1777) son bastante desconocidas dentro del círculo que se ha levantado estos últimos años en proyectos de revitalización lingüística, no son de conocimiento más amplio, no circulan, pese a la riqueza que pueden presentar.

Por otra parte, un aspecto que también está incidiendo en el poco empleo de las obras misioneras es que las nuevas ideologías de descolonización, este movimiento descolonizador, se están asentando con bastante fuerza dentro de la sociedad mapuche y de la intelectualidad mapuche. Y desde estas ideas, se ve a las obras misioneras como textos muy colonizadores. En consecuencia, muchas veces, las personas que están diseñando materiales para la enseñanza de la lengua mapuche buscan alejarse de estos textos por considerarlos cargados de ideologías evangelizadoras y colonizantes. Entonces, aunque se conozcan, no se utilizan.

Hay que señalar, en este punto, que el movimiento por la revitalización que se ha estado dando, acá en el mundo mapuche, tanto en la Araucanía como en Santiago, ha surgido desde muchas organizaciones sociales. Entonces, el material se está creando principalmente a partir desde los mismos mapuche hablantes.

RITA ELORANTA:

Me parece que para responder hay que considerar, en primer lugar, la existencia de familias lingüísticas. Asimismo, se debe pensar en la realidad de cada lengua: si es una lengua viva, si es una lengua extinta. También en la realidad de cada país.

En el caso del mochica, lo que está sucediendo es que en el Norte del Perú esta lengua se está tratando de “revitalizar”, según dicen, pero, a mi juicio, más bien se trataría de revivir una lengua. El tema es hasta qué punto esta nueva lengua es una continuidad de la lengua hablada en tiempos coloniales. Lo mismo se puede decir del Selk'nam, en referencia a lo que planteaba Marisa: la lengua que se está tratando de revitalizar, en realidad, es lo que se ha llamado el nuevo selk'nam. Si vamos a otro caso, como el hebreo actual, que se habla en Israel, es un hebreo completamente distinto tipológica y genealógicamente del hebreo bíblico. El hebreo bíblico murió, desapareció, fue resucitado, revivido, y lo que se habla hoy es un hebreo cuya clasificación, incluso, es difícil: no se sabe si es una lengua semítica, si es una lengua indoeuropea... La razón es que los revitalizadores, los resucitadores de esta lengua, influyen en cómo se revive en relación con sus propias lenguas. Entonces, en el caso del hebreo, podemos hablar de una lengua híbrida

El neo mochica, como lo llamo, en el Norte del Perú, definitivamente, es una lengua híbrida con estructuras morfológicas típicas del español, completamente distintas al mochica que yo llamo clásico-colonial. Entonces, hay un trabajo que podemos hacer los lingüistas y hay un trabajo que pueden hacer y que hacen actualmente muchas comunidades de resucitar sus lenguas para, además, reforzar y empoderar la identidad. Finalmente, estas lenguas se nutren de estas informaciones de las gramáticas misioneras. Sin embargo, como muchas veces estas personas no son lingüistas, interpretan estas gramáticas de otra manera y crean lenguas híbridas. En ese

sentido, me parece muy importante tener en cuenta el estado de cada lengua: si es una lengua viva, si es una lengua con bastante difusión.

En el caso del quechua en Perú no se podría decir que la gramática de Santo Tomás en 1560 ha sido la gramática de todas las variedades quechuas, a pesar de que debería haber sido considerada para todas las variedades quechuas, en cuanto patrimonio escrito. ¿Por qué? Porque también se tienen que tener en cuenta todas estas críticas lingüísticas sobre las variedades (sureña, norteña...). Finalmente, se trata de una lengua. Sin embargo, es complejísimo esto: cómo los documentos creados en la época misionera ayudan de diferentes maneras, ¿no?

Ahora quiero exponer otro caso. Estuve investigando hace mucho tiempo una gramática de una lengua tucana occidental. Y esta lengua suele catalogarse como lengua siona. Junto a otros especialistas del tucano, encontramos que, a nivel morfológico se estaba describiendo una variedad de lengua siona tucana y que se habla, por ejemplo, en el Perú. A nivel fonológico, era una variedad de siona que se habla, por ejemplo, en Colombia. Y así sucedía con varios niveles. Por ello, consideramos que era una abstracción. En ese sentido, una cosa importante que tenemos que considerar en este tipo de análisis e investigación es que las gramáticas, incluso la gramática de la lengua española, ahora mismo, es una abstracción. Es una descripción de una abstracción.

Hablando de la lengua mochica, tenemos una sola gramática en lengua mochica, pero cuando uno se enfrenta a eso dice: bueno, ¿qué variedad es? Tiene que haber sido una variedad, o una abstracción de diferentes variedades conocidas por un gramático, ¿no? Entonces, el tema de las variedades es complejísimo, más complejo de lo que nos imaginamos.

FRIDA VILLAVICENCIO:

Coincido con mis colegas. En todo caso no es una relación directa, los textos misioneros no pueden ser directamente empleados en procesos de revitalización. Ayer, Benjamín Moulineaux[1] decía una cosa muy interesante y creo que no debemos perderla de vista: ¿Cuál es el valor de los textos misioneros? En primer lugar, son parte del patrimonio cultural de los pueblos, considero que éste sería su mayor aporte. Contar con registros escritos antiguos en los que se plasma su lengua da identidad a los pueblos, les da profundidad histórica, prueba que estas lenguas son asibles con alfabeto latino y pueden ser escritas.

¿Qué pasa cuando intentamos revitalizar una lengua? Sabemos que el éxito que puedan tener estos esfuerzos depende mucho de la actitud de los hablantes y del prestigio que tenga una lengua. Tener historia es algo importante para los hablantes. En todo caso, los textos misioneros son un aporte ya que forman parte de esta historia, en este sentido son simbólicos.

Por otra parte, además de lo que Rita ya advirtió muy bien, hay una cosa que debemos tomar en cuenta cuando nos proponemos emplear las obras misioneras para procesos de revitalización: la distancia temporal que hay entre la lengua hablada, cualquiera que esta sea, en el siglo XVI y la lengua actual. Son quinientos años no solo de evolución de la propia lengua, sino también de contacto lingüístico. Y, por eso, las lenguas que todavía siguen vivas, como el náhuatl, el purépecha, el maya, son absolutamente distintas de las que se están registrando en el siglo XVI, por ejemplo. Actualmente estas lenguas están muy golpeadas, digo yo. Un caso de cambio se da en el léxico. Se entiende que el léxico se va adecuando al momento y a las necesidades comunicativas de los hablantes. Si antes no había radio, pues ahora te inventas una palabra para radio, para avión y para computadora. Pero no solo es el léxico el que cambia, sino que es la estructura misma de las lenguas la que ha experimentado diversas transformaciones. Por ejemplo, en purépecha el sistema de casos se está reestructurando por completo. Actualmente se han adoptado, ya, algunas preposiciones españolas y en nuestros días no puedes hablar purépecha sin preposiciones españolas, cuando en el siglo XVI todo el sistema trabajaba con dos posiciones y casos.

Entonces, considero que el cambio lingüístico debe ser tomado en cuenta. Por ello, si tú impusieras una lengua como se hablaba en el siglo XVI estarías cayendo en una ficción y, a final de cuentas, ningún hablante

actual la habla así. Los hablantes hablan como hablan, con préstamos del español, préstamos del inglés, emplean giros que no se usaban antiguamente. Otro ejemplo lo constituye el sistema de clasificación presente en algunas lenguas, este sistema se está viendo disminuido. Si antes había un sistema de clasificación con siete elementos, actualmente pueden quedar tres. No se puede estar imponiendo algo que ya no está en uso. Eso es algo que también tenemos que tomar en cuenta.

¿Para qué sí nos sirven los textos misioneros? Bueno, cuando nuestras lenguas son reducidas a arte, como dice Auroux, es decir, son escritas y registradas, pasan por procesos de estandarización y son fijadas en un punto determinado del tiempo, eso es lo que representa una gramática náhuatl, una gramática purépecha.

¿De dónde extraemos más provecho? Muchas veces del léxico. El siglo XVI fue un momento marcado por el encuentro de dos mundos, dos concepciones distintas y, bueno, en esa época se generaron préstamos al por mayor. Se adoptaron muchas de las palabras españolas con las que se nombraban los animales de la granja, por ejemplo. El préstamo para nombrar al gato, a la vaca, al caballo, etc., animales que no había antes acá, en América. Estamos ante un momento de gran cambio, de adecuación en el léxico. Ahora, algunos esfuerzos de revitalización se proponen abreviar en las fuentes coloniales, pero, al menos en los que yo he estado más cercanamente viendo, algunas veces toman arcaísmos, palabras antiguas que han caído en desuso. Arcaísmos que, a veces, todavía funcionan, pero a veces ya no funcionan. Tiene poco sentido aferrarnos a un léxico que ya ni en el español funciona. Por ejemplo, en español si hablas de la enagua, pues ya no hay enaguas. Hablas de las adargas, ya no hay adargas. Este tipo de palabras, ni en español te funcionan porque los objetos que nombran ya no son utilizados, menos en purépecha, ni en náhuatl.

Entonces ¿qué podemos aprender de los textos misioneros? Podemos aprender sobre el proceso de formación de nuevas palabras: ¿Cómo se forman las nuevas palabras en una lengua determinada? Y responder eso alimenta los intentos de modernización de la lengua. Lo que necesitamos para revitalizar una lengua es expandir el ámbito de uso de la misma lengua y, entonces, hay que hacerla funcionar en el siglo XXI en todos los contextos. Y lo que sí podemos aprender de estos vocabularios es cómo se forman nuevas palabras en esa lengua, lo que nos será útil para construir el vocabulario que haga falta para modernizar la lengua y permitirle funcionar en más ámbitos. Eso es muy importante y creo que hay mucho que aprender ahí.

Se necesita el diálogo, el aprovechamiento de las fuentes coloniales para fines de revitalización no es automático, hay que seguir poniendo a la vista y a la disposición lo que están haciendo ahora en el trabajo de los corpus abiertos. Eso es maravilloso: poner a la disposición todo este material para que sea utilizado para los fines que convengan los actuales hablantes. Ahora ¿cómo se van a utilizar? Pues son los propios hablantes los que van a decidir, pero entre más se conozca cómo se describió una lengua, la riqueza que representa como testimonio histórico, yo creo que podemos hacer las obras misioneras mucho más útiles y cercanas a los procesos actuales. Afortunadamente, en los últimos veinte años estos textos misioneros se han ido conociendo más por los propios hablantes, los están haciendo suyos.

JORGE GAMBOA:

Gracias, en primer lugar, a los colegas y a las colegas por haberme invitado a esta reunión. Yo creo que es muy importante porque este diálogo entre unos y otros nos ayuda mucho, sobre todo, en los procesos que estamos viviendo en América Latina actualmente. He notado mucho fervor, mucho entusiasmo, por parte de los colegas chilenos ahora que están en el proceso de elaboración de su Nueva Constitución, el cual espero que sea muy beneficioso para las lenguas indígenas, las lenguas nativas, y que tengan una experiencia como la que tuvimos en Colombia, donde ya cumplimos treinta años de haberlo hecho, en 1991. Nuestra Constitución reconoció las lenguas nativas y las lenguas criollas también. Nosotros tenemos también una numerosa población de origen africano, que, por ejemplo, habla todavía lenguas con raíces en África y otras que fueron fruto del proceso de colonización en las Islas Antillas, por ejemplo, San Andrés y Providencia, donde se habla el criollo sanandresano, que es una mezcla de francés, inglés, español, portugués y otras lenguas.

Bueno, pero lo que quería comentar es que estoy, básicamente, de acuerdo con lo que han señalado las colegas, ya que, por lo menos para el caso colombiano, se aplica muy bien. Nosotros tenemos, actualmente, cerca de ochenta lenguas, más o menos. Lenguas indígenas vivas, que se hablan por diferentes grupos. En ese sentido, debemos distinguir las lenguas vivas y las lenguas muertas. Porque en el caso de las vivas y los procesos de revitalización que ha habido sobre esas lenguas, la influencia de los trabajos producidos por la lingüística misionera ha sido más bien marginal, más bien muy secundaria. Y ha sido más un trabajo de lingüistas, de antropólogos, incluso de lingüistas nativos formados en la lingüística contemporánea, y en diferentes universidades.

Este trabajo se impulsó bastante desde la década de los noventa del siglo pasado con el reconocimiento del derecho que tenían los pueblos originarios a su educación propia y en lengua nativa. En muchos territorios indígenas de Colombia la educación primaria y secundaria, o sea, la educación básica, se imparte en las respectivas lenguas nativas y, bueno, desgraciadamente no es una educación muy buena, de mucha calidad, porque realmente hay una gran distancia entre la que se recibe en el medio urbano, en las ciudades, y la educación rural que reciben en estas escuelas indígenas. Y eso se nota. Hay un choque cuando los miembros de esas comunidades, formados en su propia lengua y en su propia educación, llegan a las universidades, por ejemplo, a hacer carreras universitarias. Es un fuerte choque en varios sentidos, que hace que sean muy pocos los indígenas que han tenido acceso a una verdadera educación universitaria, últimamente. O por lo menos cuando tienen este acceso han tenido que abandonar su lengua nativa, de todas maneras.

Ese es el caso de la mayoría de las lenguas vivas que existen actualmente en Colombia. Estas se han revitalizado a partir de las últimas décadas, con trabajos de lingüística donde han acudido a los trabajos misioneros, pero, en la mayoría de los casos, no existen trabajos de lingüística misionera, por lo menos del periodo colonial. Existen a partir del siglo XIX, por parte de misioneros católicos de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, en muchos casos. Y también de misioneros protestantes de instituciones como “Nuevas Tribus” o el “Instituto Lingüístico de Verano”, que hizo mucho trabajo en Colombia en el siglo XX, como la traducción de la Biblia a diferentes lenguas, puro trabajo misional que, incluso, entró en un fuerte choque cuando ya en Colombia, a partir de la década de 1940, se fundó el Instituto Etnológico Nacional. El choque entre esta entidad académica y las misiones religiosas se centró en el tema de la lingüística, ya que utilizaban sus trabajos para adoctrinar a estos grupos. Finalmente terminaron saliendo de Colombia varias de estas instituciones por los escándalos que se dieron a raíz de eso y ya, actualmente, las comunidades han tomado la educación en sus manos. Ese es un caso.

Otro caso interesante -o, digamos, un poco curioso- es el de las lenguas muertas. En ese sentido, yo he tenido mucho contacto con una situación específica, que tal vez es el único caso que hay en Colombia, que es el de la lengua muisca. La lengua muisca es la lengua, o era la lengua, del altiplano, la lengua de la zona más andina de los grupos que se supone que alcanzaron un grado mayor de desarrollo. Ustedes saben que en Colombia había y aún hay una enorme diversidad cultural que va desde la selva, las tierras bajas, las costas, hasta las zonas andinas, muy frías, muy parecidas al Perú, por ejemplo. Y en esa región, que es donde se asentó la capital, Santafé, la capital del Nuevo Reino de Granada (actual Bogotá), existían unos grupos indígenas altamente desarrollados, que se mestizaron rápidamente y cuya lengua desapareció en el siglo XVII. Hacia 1650 ya no se hablaba o ya no existen evidencias de hablantes de esta lengua, pero es, tal vez, de la que nosotros hoy en día tenemos la mayor cantidad de trabajos hechos por gramáticos misioneros, sobre todo, por dominicos y jesuitas. Se trata de un corpus de unos siete u ocho documentos, dos de los cuales llegaron a imprimirse, mientras que los otros cinco o seis están manuscritos. Todos corresponden al periodo entre 1600 y 1620. Entonces, ellos dejaron ese testimonio: son dos artes de la lengua mosca o muisca -como la llamaban en esa época-, diccionarios, confesionarios, vocabularios, un sermón y otros textos catequéticos. Son fragmentos que corresponden a una variante de esa lengua, de acuerdo con los estudios actuales, que se hablaba en los alrededores de Bogotá.

El punto con esto es que existe un grupo o unos grupos de personas, llamémoslos “neocampesinos”, que quieren revivir esta lengua. Ahora bien, no es la gente campesina de la región, sino pobladores urbanos, incluso alguno extranjeros (norteamericanos, argentinos, etc.), que quieren volver a una vida rural -con cierto rechazo a la vida urbana- y quieren revivir la cultura muisca desaparecida, incluyendo su lengua. Estas personas son un poco esotéricas, hacen parte de una onda de la New Age, de la Nueva Era, y tienen también un discurso que habla de extraterrestres y cosas similares. Quieren revivir esta lengua y han utilizado para ello las fuentes misioneras coloniales con mucho éxito. Para ello, han contado con la ayuda de lingüistas profesionales. De hecho, han logrado, por ejemplo, hacer una película animada de cine, para niños, en la cual se utiliza la lengua que ellos han reconstruido. Entonces, ese caso tiene todos los problemas que ya las colegas han señalado, ¿no? Es un poco de fantasía, con un poco de lingüística seria. Hay problemas contemporáneos que se manifiestan ahí. En Colombia, a las personas que siguen esta tendencia se las llamo “neomuisca”, quienes hoy en día aseguran haber podido reconstruir o revivir esta lengua muerta del siglo XVI o XVII. La mayoría de los lingüistas serios aquí en Colombia no le dan mucho valor a esto, pero es un fenómeno social que está cobrando importancia, sobre todo entre los jóvenes urbanos miembros de las “tribus urbanas”, en ciudades como Bogotá. Y, bueno, yo quisiera terminar con este punto. Ya me extendí demasiado. Muchas gracias.

NATALY CANCINO:

Muchas gracias, a las y los colegas por sus intervenciones. Sin lugar a dudas, ha sido un intercambio fructífero y que se da desde distintas miradas geográficas, pero que coinciden en la distancia de las descripciones misioneras con los usos actuales. También es interesante conocer cómo las diversas experiencias de revitalización buscan salvar, con mayor o menos éxito, esas distancias.

Para continuar, les extiendo una invitación a conversar sobre el carácter no científico de la lingüística misionera y cómo esta idea de que la lingüística misionera sería una lingüística menor incide en su utilización (o descarte) para los procesos de revitalización. Junto con ello, les pediría que se refieran a cómo ciertos idearios sobre el indígena y sobre las lenguas indígenas podrían también tener ese efecto.

MARISA MALVESTITI:

Yo me centraría un poco en lo que vos planteaste ayer, Nataly, acerca de lingüística misionera colonial[2]. Justamente nosotros, acá, en nuestro proyecto, trabajamos sobre una lingüística misionera posterior. Una lingüística misionera decimonónica, de fines del siglo XIX hasta avanzado el siglo XX, en la cual identificamos tres tradiciones: la lingüística salesiana, la lingüística anglicana y la lingüística desarrollada por Gusinde con los pueblos originarios de Tierra del Fuego.

A la que más nos estamos abocando es a la primera de ellas, la lingüística salesiana, a la cual me referiré. En su devenir, distinguimos dos momentos. Un primer momento se da con el registro en las misiones, pero no es un registro acrítico, sino que los misioneros contaron con instrumentos tales como vocabularios estandarizados, tecnologías para la comparación, incluso un poco de aparato gramatical básico, porque podés observar que algunos documentos indican conceptos como “pronombre”, “adjetivo”. A propósito de una charla de la mesa anterior[3], encontramos aquí a una mujer y creo que el rol de las hermanas en el proceso de registro está muy olvidado, ¿no? En tanto, en una segunda etapa, que comienza en la congregación misionera hacia 1910 en adelante, y sobre todo en la década de 1920, ellos empiezan a escribir gramáticas, no “gramatiquillas” como antes o gramáticas en las que simplemente toman gramáticas anteriores y las reformulan, sino que construyen una tecnología, con el sentido que planteaba antes Frida, en base a los parámetros de la glotología italiana. Con ello, se excluye la idea de que eran unos misioneros aislados, que venían a América y registraban las lenguas y decían algo sobre ellas. En realidad, ellos contaron con un aparato descriptivo, sólido en un punto, y

eso lo fuimos comprobando, especialmente, en las citas que, sobre las obras de los misioneros italianos, hacen Antonio Tonelli, Maggiorino Borgatello y Alfredo Trombetti. Este último fue un lingüista glotólogo italiano bastante conocido en su época. O sea, hubo encuentros, en los que ellos charlaron sobre temas en común, realizados en Italia, y luego aparecen estas referencias mutuas. Entonces, eso empieza a desdibujar la idea de que fue una lingüística no científica, sino que en realidad fue científica.

Por otro lado, hubo algunos misioneros salesianos posteriores, como en el caso que conocemos más profundamente, que es el de Manuel Molina, que están estudiando María Emilia Orden y Verónica Domínguez, que están aquí escuchando la charla. Molina retoma toda esta lingüística salesiana previa y trata de darle valor, de poner en valor lo que hizo la tradición salesiana anterior respecto de las lenguas de Patagonia. Entonces, nos parece bien interesante, ¿no?

Por otro lado, algo que quisiera también poner en relación con la revitalización es no solamente la revitalización que llevan adelante los pueblos, sino cómo estas tradiciones son actualmente revalorizadas al interior de las mismas órdenes y congregaciones. En el caso de la congregación salesiana -María Andrea Nicoletti nos puede contar un poco más- está siendo revisado el accionar que ellos realizaron en relación con los pueblos originarios y también el valor que tienen estos trabajos que se hicieron respecto de las lenguas preexistentes. De hecho, nos invitaron a publicar un libro acerca de la lingüística misionera salesiana, para poder describir y recuperar en la actualidad qué es lo que hicieron los salesianos, a lo largo de la historia, acerca de la descripción y gramatización de las lenguas fuegopatagónicas. Entonces, quiero decir que la misma congregación está reflexionando sobre eso.

Por otra parte, nosotros vemos en el proyecto que hay diferentes agencias, como las agencias de los museos, que, por lo menos en la Argentina, desarrollaron mucha actividad en relación con el registro de las lenguas y que ahora en los museos es algo totalmente olvidado, invisibilizado. Por eso también es interesante recuperar esta información, teniendo en cuenta el accionar en el pasado, pero también desde el punto de vista actual de las propias agencias.

Otra cuestión que quería desarrollar es que, además de los contenidos en las lenguas, o sea, los contenidos que muestran estas aproximaciones desarrolladas por los misioneros, también nos permiten volver a una noción, que utilizamos en el libro que estamos por publicar actualmente, que es la de “escena de la documentación”, generada a partir de un hermoso debate en el III RELAETI al que nos convocó Gerta Payás, a partir de la noción de “escena de traducción”. Nosotros empezamos a pensar esos eventos de documentación como escenas en las que intervinieron los misioneros, pero también los hablantes. Estos hablantes tuvieron un rol de co-productores de todas estas documentaciones y, en algunos casos, esos roles, esos perfiles, son mucho más diversos de lo que antes creíamos, porque encontramos en general grupos: niños, adolescentes, mujeres... Esta información nos permite acceder a situaciones etnográficas de las documentaciones que desarrollaron los misioneros. Y eso, me parece que es el nuevo aporte, el reanálisis que podemos hacer de estas documentaciones, que va más allá de lo específicamente lingüístico que nos cuentan acerca de las lenguas en el pasado. Planteo esto porque la documentación misionera también nos están mostrando otros aspectos, como las pedagogías coloniales que mencionaba Jaqueline. Por ejemplo, uno mira los frasearios de Tierra del Fuego y encuentra que dicen: “¡Quédate quieto!”, “¡Siéntate!”, “¡Lávate las manos!”. Se trata de las conductas deseadas o alentadas en el niño o la niña indígena por los misioneros. Pero también aparecen como respuestas de resistencias y quedan anotadas en estos frasearios. Entonces, me parece que una segunda mirada -a la que por lo menos nosotros todavía no llegamos y a la que invito a todos los que quieran a realizarla- es analizar los documentos desde esta otra perspectiva, la de las agencias de los pueblos también en esa etapa. Con esto termino.

JACQUELINE CANIGUAN:

Voy, nuevamente, a seguir a Marisa y les quiero comentar que nosotros hicimos una experiencia de trabajo sumamente interesante con los diccionarios de Valdivia (1606), Febrés (1765), Havestadt (1777) y Augusta (1916), cuatro diccionarios desarrollados por los misioneros. Se trató de un trabajo acerca del léxico odontológico que se realizó en conjunto con odontólogos, con el deseo de aportar al ámbito de las políticas públicas. Ahora, ¿por qué lo saco a colación? Porque este trabajo nos muestra cómo estos textos coloniales contribuyen a los procesos de revitalización lingüística actuales. En este caso, nosotros hicimos una intervención que tenía metodológicamente dos partes: una parte que era exclusivamente de orden lexicográfico, centrado en los diccionarios, y una segunda parte que era ver con los hablantes si efectivamente estos términos estaban en uso. Y, aquí, hay una cuestión que a mí me da cuenta de lo conservador que es, en este caso, el idioma mapuche. Explico esta idea con un ejemplo que siempre uso: el cepillo de dientes. El término ‘cepillo de dientes’ aparece en cada uno de estos cuatro diccionarios, desde 1606 hasta 1910, con el significado de “el instrumento que te sirve para barrer tus dientes”; en realidad, es para limpiar, porque el verbo es *liftun*, pero en la traducción dada por Luis de Valdivia es ‘para barrer’, habla de ‘barrer los dientes’, pero si lo traducimos se trata exactamente de lo mismo.

El asunto es que, cuando nosotros tomamos muchos de los términos, de los distintos campos semánticos que están asociados al tema de la salud oral que allí aparecen, nos encontramos con terminología asociada a instrumentos de limpieza, a lo relativo a piezas dentales, enfermedades, síntomas y sistemas de tratamiento. Entonces, tomamos 122 términos asociados a salud oral y se los presentamos a hablantes de una zona rural de la costa de la Región de la Araucanía. Estos términos, en su mayoría, fueron reconocidos por los hablantes. Lo que encontramos fue variación, principalmente, en el nivel fonológico; es decir, en el nivel léxico se mantenía el mismo término. Ese ejercicio nos reveló el grado de conservación de la lengua, pensando que hay 400 o 500 años entre que se recopilaron las palabras y se escribieron estos textos, y el 2017, que fue el año en que hicimos ese trabajo.

En ese sentido, a mí me parece que a pesar de la distancia con que se puedan ver estos textos, pueden contribuir, efectivamente, de manera real, a los procesos de revitalización lingüística. Porque es una cuestión lógica que sí hay cambios, pero en este caso puntual de un tema súper específico, un tema muy particular, lo que encontramos fue un cambio mínimo. Eso fue realmente sorprendente para nosotros, como equipo de trabajo, pero sorprendente también para los hablantes, para los mapuche hablantes, porque ellos nos preguntaban de dónde lo habíamos sacado y yo les decía “esto aparece en el diccionario de Luis de Valdivia de 1606; esto aparece en el diccionario de Febrés; o lo sacamos de Augusta, en 1910, que es la publicación, pero el trabajo es previo, de fines de 1890”.

Lo otro interesante tiene que ver, también, con las variantes. Porque si uno lo piensa, el trabajo realizado por Luis de Valdivia, en 1606, corresponde en la primera etapa a lo que él llama el Obispado de Santiago y, posteriormente, la segunda etapa corresponde al Obispado de La Imperial. Pero esto se refiere a que se produce una escisión de la iglesia católica en esa época por una diferencia interna, por una cuestión de poder; por ese motivo se divide el Obispado de Santiago, que queda desde el río Maule hasta La Serena, y el Obispado de La Imperial, desde el río Maule hasta Castro. Entonces, Valdivia, en la primera etapa dice que trabaja en el Obispado de Santiago, pero en esa etapa había solamente un Obispado; después dice que es el Obispado de La Imperial, pero corresponde a la segunda etapa que es cuando aparece este nuevo Obispado. Finalmente, se trata de la zona de Carahue, que es la zona de la costa, donde se instala La Imperial. Y eso fue, también sorprendente, porque con los hablantes que estábamos haciendo el ejercicio, corresponden a la zona de la antigua La Imperial. La antigua La Imperial pierde ese nombre a partir de 1882 y pasa a llamarse Carahue, nombre que mantiene actualmente. Y fueron con esos hablantes con los que nosotros estuvimos trabajando y encontramos que los términos se mantenían.

Este trabajo también nos ha permitido ver la riqueza y el nivel de detalle de los diccionarios, el nivel de detalle de descripciones, el nivel de términos. Porque si nosotros lo pensamos, la cantidad de términos que contienen estos diccionarios resulta sorprendente. Yo he llegado a pensar que se lo pasaban 24 horas del día recopilando términos. Por otra parte, ocurre también que el mapudungun es muy específico en descripciones. Describe profundamente cada uno de los temas de los que se quiere hablar. Y en el caso del tema odontológico, la descripción también es muy detallada. Por ejemplo, así como en castellano existen incisivos, caninos, molares, premolares, etc., el mapudungun desarrolla un amplio vocabulario sobre esta temática. Y así también desarrolla cada uno de los términos asociados a las enfermedades que uno puede tener en los dientes, identificando cuatro tipos distintos de caries, enfermedades como el bruxismo, como los dientes desalineados, etc.

Ahora, es tremendamente interesante que el misionero se haya dado el trabajo de registrar a tal nivel de detalle de una cuestión tan, tan específica. A mí eso me sorprende, pero creo que la palabra sorpresa no es suficiente, más bien, me subyuga, creo que esa es la palabra que quiero decir. Y, además, por eso yo le veo tremendas posibilidades de orden práctico al trabajo desarrollado por los misioneros. Más allá de todas las ideologías que subyacen en ellos, por su época, su formación y su origen, creo que es altamente posible trabajar con los textos, con los trabajos desarrollados por los misioneros durante 400 años. Ahora bien, también hay elementos que harán el trabajo más dificultoso. Por ejemplo, en su exposición, Nicole Brown[4] ella hablaba del tema vinculado con las partes pudendas y las relaciones sexoafectivas, y cada vez que los misioneros se refieren a esos términos utilizan términos latinos.

Por otra parte, respecto de las variantes destacadas en el caso particular de Augusta, me parece necesario señalar el cómo se observa claramente, al revisar el material, la ubicación de los tres sectores en los cuales se trabajó para la elaboración del gran diccionario. Él sitúa a Panguipulli, Huapi y Boroa, donde va señalando cada una de las variantes desde donde surgen los diferentes términos; por ejemplo, al nombrar una planta de una forma u otra según el lugar, va dando cuenta, también, de la variación léxica existente entre distintas zonas dialectales. Eso no necesariamente puede verse con las tres primeras gramáticas, pero sí, en este caso, es posible visibilizar efectivamente cuáles son los lugares donde pudieron haber hecho la recopilación de los términos, creando así también el recorrido que realizó cada uno de ellos a la hora de elaborar su material.

En el caso de Havestadt (1777), por ejemplo, lo interesante es que además de entregar los diccionarios y la gramática, él tiene un diario de campo, donde va describiendo cada uno de los lugares donde hace su recorrido, lo cual resulta, obviamente como mapuche hablante, sumamente enriquecedor al comprender cómo era la distribución del idioma mapuche para aquellos años. Ahí se puede ver que era una lengua bastante homogénea, en general, si bien hay diferencias, las variantes no son tan distantes unas de las otras. Entonces, por eso quise centrarme en esta segunda pregunta, principalmente, en la utilidad que yo le veo a este tipo de trabajos para los procesos de revitalización, siempre y cuando -y creo que esto es sumamente importante- puedan ser contrastados con los hablantes de las lenguas con la que estamos trabajando. Eso, además, nos permite ver cuánto la lengua ha variado a través de los tiempos.

Yo sé que posteriormente hablará María Catrileo[5], con quien hemos conversado muchas veces, ya que hemos trabajado bastante con diccionarios y siempre nos sorprendemos del nivel, en este caso, del conservadurismo que presenta el mapuzungun, ya que lo podemos conocer. O sea, uno como mapuche hablante y mapuche también, puede sentir lo bueno que es que existan estos textos, más allá de todo lo que uno pueda ver, de todas las ideologías de las que están cargados y de otros elementos que pudieran o no haber causado daño. El que los textos perduren ya es un aporte para la existencia, la pervivencia y para el futuro, también, de las lenguas. En este caso específico, de la que estoy hablando, que es el idioma mapuche.

RITA ELORANTA:

Pienso que es bastante injusto decir que las gramáticas misioneras o que la lingüística misionera eran acientíficas. Y lo creo por muchos motivos. Por ejemplo, las gramáticas misioneras consideran fenómenos que recién en las últimas décadas llaman la atención de los lingüistas modernos. Por ejemplo, la evidencialidad o la clasificación numeral. Lo que ocurre es que lo hacen con un metalenguaje distinto, muy apegado al modelo grecolatino. Y esto nos habla de que, si bien existía una horma, un paradigma de descripción, que se basaba básicamente en el griego y el latín, los misioneros se desviaban, cuando era necesario, de aquella horma que, seguramente, les angustiaba.

De hecho, yo creo que el problema de las gramáticas misioneras es la utilización, muchas veces, de términos latinos para intentar explicar fenómenos que no existían en el español. Por ejemplo, Oyanguren, cuando habla de clasificación numeral de la lengua japonesa, habla de adjetivos numerales, ¿qué es un adjetivo numeral? No existe, pero lo llamaba así porque, de alguna manera, estaba describiendo, por ejemplo, la posición en la que este clasificador debería estar en relación con el número y que lo clasificaba.

Si nos ponemos a pensar que ya en época colonial estos misioneros, enfrentándose a fenómenos completamente extraños a la lengua española, tenían que describirlos de manera adecuada para evitar caer en falta, quienes hacemos lingüística misionera actualmente tenemos una misión bastante importante y difícil, al interpretar, justamente, ese metalenguaje, esa manera un tanto ingenua, que tuvieron al nombrar los fenómenos a los que se enfrentaban. Otro ejemplo: tanto en la lengua cholona, como en la lengua mochica, los gramáticos llamaron “futuro” a ciertas partículas subordinantes, el típico futuro latino ‘rus’. Sin embargo, al analizarlo, en realidad te das cuenta de que es una partícula, un elemento subordinante que nos habla de un sentido de obligatoriedad, en ambas lenguas.

Entonces, no es posible juzgar estas gramáticas por la manera en que los términos fueron utilizados porque, evidentemente, en ese sentido no es posible entenderlas, ya que uno puede nombrar distintas formas de futuro o pasado, y a veces las lenguas ni siquiera tenían tantos tiempos verbales. O, por ejemplo, en las lenguas arahuacas, en la zona de Los Moxos, los numerales eran simplemente, en el protoarauaca, me parece que cinco. Entonces, si el misionero se enviaba con una lista de números hasta el veinte, era su deber, prácticamente, forzar o tener que realizar ciertas estrategias extrañas para, supuestamente, equipararse con el español o con sus necesidades específicas. Eso, definitivamente, impone el reto de entender lo que ellos hicieron.

Por ello, decir que estas gramáticas son acientíficas me parece bastante injusto. Es más, admiro a Oyanguren, que estudió la lengua japonesa, porque, además, incursionó en tipología, creo que es uno de los primeros tipólogos del mundo, quien hacía comparaciones tipológicas magníficas que son válidas hasta hoy en día. Sin duda, la capacidad que han tenido estos misioneros, gramáticos y lingüistas, realmente es impresionante. Por lo cual, yo sí pienso que eran lingüistas y gramáticos bastante bien preparados.

Incluso, centrándonos en el contexto mapuche que tiene esta sexta vocal que es ü, el mismo Valdivia tuvo su manera de representarla, como una u con virgulilla, pero en lenguas mexicanas, como el zapoteco o el chinanteco, que también tienen estos sonidos, cada misionero inventó una manera de describirlo, al igual que en el mochica, que se usó la escritura latina. Yo pienso, si se observan aspectos específicos, tanto fonológicos, morfológicos o de sintaxis, los misioneros, realmente, cumplieron una misión extraordinaria. Realmente, cuanto más uno empieza a estudiar diferentes gramáticas, no solamente de la zona andina, se descubre que sus trabajos, en muchos casos, eran impresionantemente bien realizados. Y, en ese sentido, creo que, si es que se quiere utilizar esta información para revitalizar, se debe tener mucho cuidado al interpretar lo que está escrito porque tenemos la misión de entenderlo.

Por otro lado, la pregunta en relación con la posible ayuda de estas gramáticas para la revitalización cultural, creo que hay muchísima información, tanto etnográfica, antropológica, incluso de estructura de la sociedad. Y, volviendo a la gramática de la lengua tucana occidental, la antropóloga argentina me parece, Cipolletti,

hizo un análisis llegando a la conclusión de que solamente investigando estos documentos se podría descubrir, por ejemplo, qué tipo de plantas o ungüentos utilizaban en la época y que ahora las personas nativas ya no los conocían. O, por ejemplo, qué gusanos o qué hormigas se podían comer en la época, que ahora ya nadie se los come. Entonces, ese tipo de información podría servir para que la gente conozca también de historia. Estos documentos escritos por misioneros, se pueden clasificar de diferentes maneras. Y si bien es cierto que había misioneros que tenían un amor especial por describir lenguas, bastante lingüísticos, había quienes, y en realidad todos, tenían la misión de hacer esto para evangelizar, es decir, tenían un fin.

Sin embargo, hay diferentes calidades y diferente tipo de información, por lo que existen gramáticas que solamente son gramáticas, sin entregar otra información; hay unas gramáticas y vocabularios que entregan información sobre el mundo en el que ellos vivían y cómo vivían. Y, en relación con los confesionarios, es bastante interesante, ya que en todos, creo, tanto en Filipinas, como en Asia, en América del Norte, en México, hasta nuestra zona del Sur, existía una fijación con el pecado sexual. En las gramáticas de Filipinas, por ejemplo, recuerdo que García-Medall me impresionó con la manera en que [la lingüística misionera filipina] describe las cosas, con una fijación y descripción increíbles. Pienso que este rigor era característico de una época, de los sacerdotes que tenían necesidad de preguntar eso. Incluso, si ustedes son católicos, podrán tener una experiencia similar con la confesión. En ese sentido, tenemos que diferenciar que existen cosas que son típicas de la fe católica, de la confesión católica, y lo que es específico de cada pueblo. El punto es que tanto información etnográfica, como antropológica o de organización social, se puede extraer también de estas gramáticas y vocabularios. Por ello, considero que es injusto llamarlas acientíficas, cuando en realidad están bastante bien hechas. Y, en muchos casos, creo que son insuperables.

FRIDA VILLAVICENCIO:

Bueno, pues casi lo ha dicho todo Rita. Para empezar, cuando Nataly nos hizo la pregunta, mi primera reacción fue cuestionarme qué consideramos científico, ya que habría que evaluar a los misioneros en su contexto: eran hombres de su tiempo, tal como lo somos nosotros al ser lingüistas de este siglo. Al ser ellos hombres de su tiempo, eran siervos de Dios, también eran súbditos del Rey, entonces hay que entenderlos desde ahí. Además, ellos respondían a un interés práctico que ya ha sido bastante señalado: su misión era evangelizar y eso se nota con mucha facilidad. Estaban en pleno Renacimiento y se trataba de hombres que pertenecían a la élite de la época, que traían todo un pensamiento humanista. Además, provenían tanto de España como de otras partes de Europa, muchos de ellos traían una posición erasmista, por lo que también, tenían fricciones con las autoridades peninsulares. Y, en este sentido, es posible decir que eran ecuménicos. Ellos manejaban varias lenguas, ya que no solamente hablaban español, también obligatoriamente hablaban y escribían en latín, al ser la lengua en la que en ese momento se hacía ciencia. Manejaban el griego, y, dado que esto ocurre cuando las lenguas romances comienzan a tomar forma, algunos hablaban francés, o lo que después será el francés, y el italiano, así como también manejaban otras lenguas, como el hebreo o el árabe. Es importante considerar que ellos venían saliendo de toda una tradición de la escuela de traductores de Toledo, en la que ocho siglos de ciencia y estudios evidencian que nada de lo que vieran aquí los iba a amedrentar. Ellos tenían muchos recursos para enfrentarse a la variedad lingüística con la que se encontraron.

Ellos se justificaban ante Dios y ante el Rey, por lo cual, creo, trabajaban bastante y a todas horas. Cuando iban a cultivar, cuando oficiaban misa, siempre estaban recopilando vocabulario, expresiones. Por esa razón, son tan sutiles en cuestiones pragmáticas, ya que utilizaban la lengua para predicar y era obligatorio para ellos comunicarse bien. En ese sentido, son bastante superiores a muchos gramáticos que saldrán después, que limitan la gramática a la sintaxis o, a veces, a la morfología. Por ejemplo, ellos trabajaron aspectos relacionados con temas de conectores lingüísticos, evidencialidad o cortesía. En cambio, nosotros apenas estamos vislumbrando el asunto pragmático para estas lenguas, puesto que la tradición del siglo XX fue describir la fonología, la morfología o la sintaxis solamente, y yo creo que en la pragmática tenemos una fuente

inagotable. Todos los especialistas reconocen, por ejemplo, que la mejor gramática del náhuatl fue escrita por Carocci, un jesuita del siglo XVI, quien traía todo el paradigma, en ese entonces, de Nebrija, y fue tan moderno como él.

No podemos decir que estos misioneros no lo estaban haciendo bien o que no eran científicos. Dentro del campo léxico, había dos paradigmas: uno era el de Nebrija y otro era el de Calepino, el cual utilizaron sobre todo para lenguas orientales y mayas. Este paradigma calepinense, según mi parecer, les permitió crear diccionarios que no solo fueran listas de palabras, sino que en ellos también registraron cuestiones etnográficas. Esto se aprecia, por ejemplo, en el gran Calepino de Motul, o también en el Dictionarito purépecha. En este último, fray Juan Baptista de Lagunas sigue el paradigma de Calepino y señala expresamente: “lo estoy haciendo a la manera de calepino”. Es este misionero quien llega a más sutilezas semánticas para hacernos entender cómo una palabra en castellano no corresponde exactamente a lo que se está diciendo en purépecha. Obviamente hay que estudiar más a estos autores y a sus obras, pero para ello no sólo se debe tener el abc de la lengua indígena, se debe saber también del español que ellos están usando o del alemán o del italiano, en lo que ellos hayan trabajado. Entonces, ¿son complejos? Sí, son complejos. Y tal como decía Rita: se enfrentan a sistemas lingüísticos totalmente distintos.

¿Para qué utilizan los misioneros el hebreo o el árabe? Las lenguas semíticas, en general, tipológicamente son aglutinantes, como aglutinantes son las lenguas de la familia yutoazteca, por ejemplo. Entonces, si bien no conocían el náhuatl, no les era del todo extraña la manera en que las lenguas aglutinantes trabajan. Van utilizando lo que conocen y lo hacen muy bien. En ese sentido, van proponiendo nuevos conceptos para describirlas, proponen la palabra “partícula” o la palabra “interposición”, por ejemplo. Van utilizando lo que haga falta para intentar describir lo mejor posible estos sistemas lingüísticos, tan distintos al latín o al español; claramente, siempre dentro del marco que les proporciona la tradición latina. Al ser hombres que trabajan, realmente, por su causa, lo hacen de la mejor manera posible, con las herramientas de pensamiento que en ese momento se tenían, que, si bien, no eran pocas, no nos dejan de sorprender. Yo pienso que las mejores gramáticas que tenemos en purépecha son estas, del siglo XVI, porque son muy completas, son muy sutiles, hay que estudiarlas con detenimiento, hay que masticarlas, por así decirlo. En ellas tenemos un tesoro, una fuente casi inagotable de conocimiento a la que tendríamos que acercarnos con más humildad y entusiasmo. Y, obviamente, hay que hacerlas conocer, sobre todo, a los hablantes que, como dice Jacqueline, inmediatamente se sienten identificados. A lo mejor nosotros no entendemos lo que está diciendo el fraile, pero el hablante que todavía conoce y utiliza su lengua puede encontrar en estas obras un ejemplo, un dato que le va a esclarecer un aspecto de la estructura gramatical o de la pragmática de su lengua. Entonces, a mí no me dejan de sorprender y creo que hay mucho que aprender de ellos.

JORGE GAMBOA:

Bueno, pienso que lo más importante ya se ha dicho. Sin embargo, creo que la palabra clave aquí es “humildad”, entender que debemos mirar estas fuentes con humildad, porque el hecho de no considerarlas como fuentes científicas es un acto de arrogancia y de anacronismo que no podemos continuar replicando, pues sería juzgar estos trabajos utilizando el paradigma de la ciencia creado por el positivismo a finales del siglo XIX que, como sabemos, no es una buena definición de lo que es la ciencia ni de lo que es la construcción del conocimiento, ni siquiera para lo que hacemos nosotros hoy en día, mucho menos para lo que se hacía hace 500 años. Yo creo que estos trabajos cumplen con todas las especificaciones y todos los requisitos de rigor metodológico, rigor teórico, trabajo de campo, trabajo con fuentes, con informantes, tanto así, que incluso dan una lección para muchos de nuestros contemporáneos. Muchos no lo hacen con ese mismo rigor, ni están tan actualizados en las discusiones de su época. Es por eso que uno se asombra al ver a estos personajes. A mí me causa mucho asombro el ver cómo ellos estaban al día, a pesar de las distancias y de las dificultades comunicativas. Si bien habían recibido una formación muy completa que venían a aplicar aquí,

no se quedaban solamente con eso, como ya han señalado las colegas, sino que además tenían que crear en el momento nuevas formas de describir, analizar y de pensar los fenómenos a los que se enfrentaban, lo cual es, precisamente, la buena actitud científica de la que nosotros debemos aprender.

Además, creo que no solamente en estos textos tenemos información lingüística. También encontramos información cultural muy rica, puesto que cada lengua funciona dentro de un contexto cultural. Yo, particularmente, no soy lingüista, pero he utilizado estas fuentes para buscar datos, por ejemplo, sobre las estructuras de parentesco o sobre las estructuras de poder. Ese ha sido, realmente, mi interés al mirar los documentos de lingüística misionera, porque en ellos se ve reflejada una sociedad en un momento dado, no solamente en términos lingüísticos. A lo que me refiero es que desde ahí surge información etnográfica e histórica importante, al igual que surge también una metodología, una forma de actuar, de abordar el fenómeno lingüístico del cual nosotros debemos aprender mucho.

Los misioneros, como señalaban anteriormente, tenían una necesidad práctica muy importante de comunicarse, de comprender a otras culturas y también de hacer que esas otras culturas comprendieran elementos que eran bastante complejos de entender para ese otro, tanto en términos religiosos, como en mucho otros ámbitos de la vida cotidiana, como ustedes han señalado: estarse quieto, sentarse en una silla, cumplir unos horarios, por ejemplo. Y, en definitiva, hacer que la gente adquiriese nuevas disciplinas, propias de una escuela occidental, es bastante complejo. Y ellos tenían que abordar todos esos problemas, no solamente el problema lingüístico, sino también el de la cotidianidad en general, lo que hace que existan estas obras que, para su época, son maravillosas. Y de ellas podemos seguir aprendiendo mucho nosotros hoy en día. Todo esto, aunque ellos hayan sido católicos y vinieran en una misión evangelizadora, y aunque que su objetivo final haya sido, evidentemente, destruir las lenguas y las creencias de los indígenas. En ese proceso, de todos modos, tuvieron que hacer una labor de comprensión que hace que todos los textos de lingüística misionera producidos en la época, como también las crónicas de Indias y todos los tipos de documentos de archivos que puedan encontrarse, tienen algo de eso. Tienen elementos, con una intencionalidad muy clara de conquista, de sometimiento de otros pueblos, de aculturación y “civilización”, pero, si nosotros logramos trascender eso y entender la lógica que hay detrás de su trabajo, podemos acercarnos a muchos mundos que hoy en día han desaparecido o se han transformado, y así comprender cómo ha sido ese proceso de transformación, no solo en el tema de la lengua, sino también en muchos aspectos de la cultura. Han sido 500 años de contacto y transformaciones que hacen que ninguna de estas culturas sea hoy lo mismo que fue al comienzo. Y estas fuentes son maravillosas para comprender eso.

Para volver al tema del valor científico de estas obras, considero que fueron hechas con todo un rigor que a mí, personalmente, me asombra mucho, también por la cantidad de información que nosotros hoy en día podemos extraer y que, seguramente, otros investigadores en el futuro podrán igualmente conocer, dejando un poco de lado esa arrogancia, siendo más humildes y comprendiendo que el problema no son ellos, sino el concepto de ciencia que nosotros conservamos, que es un concepto muy marcado todavía por el positivismo del siglo XIX y que nos vuelve arrogantes frente a estas otras formas del conocimiento. En cierto sentido, es como si dijéramos que los trabajos de Nebrija de 1492 no sirven para nada porque no son científicos, sería absurdo. Además, ese concepto de ciencia no solo nos vuelve arrogantes con los trabajos del pasado, sino también con otras formas de conocimiento que también pueden considerarse como lingüística. Ahora, especulando y soñando un poco, pensaría que muchos de los conceptos y de las teorías que nosotros manejamos desde la lingüística o desde la antropología, deben ser revisados a la luz de los conocimientos de las mismas personas pertenecientes a esas culturas, porque se observa constantemente que muchas cosas no encajan con todos esos paradigmas que nosotros manejamos en nuestra cabeza. Bueno, con esto termino, muchas gracias.

NATALY CANCINO:

Los comentarios de Marisa, Jacqueline, Rita, Frida y Jorge han sido, ciertamente, enriquecedores y sus respuestas han llegado a profundas reflexiones que son un aporte, por un lado, para los estudios de las obras misioneras y, por otro lado, para los procesos de revitalización actuales. En ese sentido, esta mesa redonda ha actualizado una discusión muy necesaria para la ciencia lingüística y para la proyección de decisiones actuales en torno a las lenguas originarias de América.

Por ello, reitero mi agradecimiento por aceptar esta invitación y construir, colaborativamente, una noción sobre las posibilidades de la lingüística misionera. Agradezco también la diversidad de miradas, provenientes de sus experiencias con diversas lenguas y en distintos espacios. En ello hay algo que me llama la atención: cómo, más allá de los diferentes lugares en los que nos encontremos y de los diferentes procesos históricos que ustedes han expuesto, confluyamos en muchos puntos en el proceso de revitalización. Y uno de esos puntos es, justamente, el rol de las obras misioneras como una posibilidad para el análisis, estudio y promoción de los idiomas vernaculares.

Para finalizar, me tomo el atrevimiento de invitar a las ponentes y al ponente a continuar con su trabajo que, sin lugar a dudas, es un aporte para la academia y para los procesos socio-culturales actuales de reconocimiento, defensa y promoción del plurilingüismo y la diversidad cultural.

NOTAS

- [1] Remite a una presentación anterior en el mismo Simposio: “El Sermón en Lengua de Chile en el Corpus Histórico del Mapudungun. De texto colonial a texto digital”, por Benjamín Moulineaux.
- [2] Remite a una presentación anterior del Simposio: “Hacia una valoración de Sermón en Lengua de Chile a la luz de la Lingüística Misionera”, por Nataly Cancino.
- [3] Remite a una presentación anterior del Simposio: “Chilcatun. Chile Dugnu (1899): una cartilla de alfabetización bilingüe”, por Gertrudis Payàs y José Miguel Ortiz.
- [4] Remite a presentación anterior del Simposio: “La noción de ‘confesión’ y ‘pecado’ en el Confessionario de Arte y gramática (1606) de Luis de Valdivia en el marco de la conquista espiritual del pueblo mapuche” de Nicole Brown.
- [5] Remite a la conferencia de cierre del Simposio, titulada “La oratoria mapuche y los sermones del padre Luis de Valdivia”, de la Dra. María Catrileo.