

El *lenguaraz* y la comunicación en la frontera argentina en el siglo XIX

Carlos Gabriel Perna
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

RESUMEN

En 1872, los ranqueles firmaron un tratado de paz con los misioneros y jefes militares de los puestos de frontera de la Pampa. Tal tratado sería el último en regular las relaciones entre los ranqueles, indígenas de la etnia mapuche, y los “cristianos” en la Pampa hasta 1879, cuando tropas argentinas invadieron el territorio y tomaron posesión del mismo. Un análisis de las cartas y otros documentos escritos de este período muestran que, en este contexto de comunicación intercultural, personas bilingües, los *lenguaraces*, desempeñaron un rol fundamental, aun cuando su participación en el proceso comunicativo pocas veces es explícito. El *lenguaraz* tenía la tarea de intermediar entre dos culturas valiéndose de sus conocimientos culturales, idiomáticos y expresivos. La teoría de los entornos de Eugenio Coseriu sirve para analizar en qué medida la participación de un traductor o intérprete, mencionado explícitamente u omitido, afectó e influyó en los textos orales y los documentos escritos.

Palabras clave: *lenguaraz*, mapuche, comunicación intercultural, traslación

ABSTRACT

In 1872 the *Ranqueles* signed a peace treaty with missionaries and military leaders on the frontier-post of the Pampa. This peace treaty will be the last document to regulate the relationship between the *Ranqueles*, indigenous peoples of *Mapuche* descent, and the “Christians” in the Argentine Pampa until in 1879 Argentine troops invade the territory and take possession of it. An analysis of letters and other written documents from this period

shows, that in this environment of intercultural communication bilingual persons, *lenguaraces*, played a major part, even though their participation in the communicational process is not always noted. The *lenguaraz* had the task to interact between two cultures using his cultural, idiomatic and expressive knowledge. Eugenio Coseriu's theory of surrounding fields is used here, to analyse how the participation of a translator, explicitly mentioned or omitted, has affected and found influence in the oral texts and written documents.

Keywords: lenguaraz, mapuche, intercultural communication, translation

La fuente principal de este artículo es un corpus de intercambio epistolar entre los *ranqueles*, indígenas de origen *mapuche* o *araucano*, y los misioneros franciscanos y militares de los puestos de la frontera interior en la pampa argentina en el siglo XIX. Las cartas fueron editadas por Marcela Tamagnini (1995, 2011) y, aunque han dado ocasión a numerosos estudios de etnohistoria y arqueología, han sido hasta el momento ignoradas por la lingüística histórica, pese a ser documentos adecuados para un abordaje desde distintas perspectivas. Este conjunto de cartas escritas en español —conservadas en el Archivo Histórico “Fray José Luis Padrós” del convento “San Francisco Solano” de la ciudad de Río Cuarto, en el sur de la provincia de Córdoba— se estructura básicamente alrededor de las negociaciones que acompañaron la preparación y las consecuencias de dos tratados de paz. Uno fue firmado en 1870 y no llegó a ser aprobado —sus pormenores están narrados en la expedición de Mansilla (1870)—, y el otro, en 1872. Este tratado de paz será el último que regule las relaciones entre dos sociedades independientes, los *ranqueles* y los “cristianos”, en la pampa argentina, antes de que, en 1879, el avance de las tropas argentinas ocupe estos territorios poniendo fin a esta secular situación de enfrentamiento y convivencia. Un tercer tratado, firmado en 1878, no llegará a entrar en vigencia (Levaggi 2000). Se trata, en definitiva, de un momento histórico del que, aunque apenas si han transcurrido 150 años

y cuenta con una base documental mucho más amplia que otros momentos, no ha sido percibido por los estudiosos de la lingüística histórica o del contacto lingüístico. Nos limitamos a este espacio para ceñirnos a la base documental disponible, pero vale consignar que la designación *lenguaraz* era usual en el Río de la Plata, Patagonia y Araucanía chilena.

Nuestro propósito es analizar un elemento clave del contexto de tales cartas a través de las informaciones que los textos mismos nos ofrecen. En todo texto se manifiestan elementos que remiten a la situación comunicativa que lo produjo; si bien no siempre la información que da es explícita y directa, y para acceder a sus circunstancias socio-culturales es necesario un trabajo de reconstrucción de las mismas. Esto cobra especial relevancia a la hora de interpretar textos históricos y situaciones comunicativas cuyas circunstancias se pierden para un lector actual.

1. Los entornos de la comunicación

Como Eugenio Coseriu señala, “lo que efectivamente se dice es menos de lo que se expresa y se entiende”. Una expresión que probablemente la mayoría de los lingüistas suscribirían sin mayores objeciones. Sin embargo, pocos extraen todas las consecuencias de esta afirmación. Este *plus* del sentido de una expresión lingüística está dado, según Coseriu, por las “actividades complementarias” y, en especial, por las “circunstancias del hablar” (Coseriu 1955/56: 45).

La palabra “fuego” tiene, para todo hablante del español, un significado general, que se puede encontrar en las primeras entradas de la definición de la palabra de cualquier diccionario estándar del idioma. Pero, si la palabra es pronunciada en tono imperativo por un general junto a un pelotón de fusilamiento o en tono interrogativo por un hombre con un cigarrillo en la mano, toma entonces diferentes sentidos. El sentido de una expresión lingüística consiste, pues, en el significado lingüístico propiamente dicho y en todas las circunstancias que acompañan a una expresión lingüística en cada práctica comunicativa concreta. Tanto lo “interno” como lo “externo” de una

expresión lingüística constituyen en conjunto su sentido y son interdependientes. Como Karl Bühler (1934), quien toma el concepto de la psicología, y Eugenio Coseriu (1955/56), llamamos a la “exterioridad” de un signo “entornos” (en alemán *Umfelder*).¹

A través de los entornos se manifiestan básicamente las diferentes realizaciones de las posibles relaciones de un signo, es decir, las relaciones de un signo con otros signos en la misma oración o en el mismo texto (relaciones *in praesentia*), con otros signos de un mismo paradigma formal o de contenido (relaciones *in absentia*) y con el sistema completo de una lengua histórica. Sin embargo, estas no son las únicas relaciones de un signo en una práctica comunicativa concreta. Un signo remite, además, a la realidad designada (referencia), y se encuentra en relación con el saber sobre las cosas y con el conocimiento de cómo hablar sobre las cosas (saber expresivo) (Coseriu 1994: 92 y ss.), que comprende el hablar a través de textos y tipos de textos, y las tradiciones que los definen.

Ese complejo de relaciones de un signo del que se deriva el sentido de una expresión lingüística constituye la base para la clasificación de los entornos. La teoría de los entornos es todavía asunto de discusión académica y existen intentos por reformularla (Aschenberg 1997). Nos atenemos, sin embargo, al modelo original de Coseriu (1955/56), ya que no hay consenso sobre estas propuestas:

Se llama *situación* a las circunstancias y las relaciones espaciotemporales del hablar. Estas relaciones se crean automáticamente por el hecho de que alguien habla con alguien sobre algo en un lugar y un momento determinado. La situación es, pues, “el ‘espaciotiempo’ del discurso, en cuanto creado por el discurso mismo y ordenado con respecto a su sujeto” (Coseriu 1955/56: 46).

¹ Publicado en Coseriu 1955/56, recogido posteriormente en *Teoría del lenguaje y lingüística general. Cinco estudios* 1967 y, también, incorporado como capítulo a su *Textlinguistik* 1980. Véase, además, Perna 2014.

Tabla 1: los entornos (Kabatek 2005: 43)

Situación	Inmediata	
	Mediata	
Región	Zona	
	Ámbito	
	Ambiente	
Contexto	Idiomático	Verbal
		inmediato
		mediato
	Extraverbal	Físico
		Empírico
		Natural
		Práctico
		Histórico
		Cultural

Universo del discurso

El *contexto* del hablar es “toda la realidad que rodea un signo, un acto verbal o un discurso” (Coseriu 1955/56: 48). Coseriu distingue tres tipos de contexto: el contexto verbal, el extraverbal y el idiomático. El *contexto verbal o discursivo* es una de las posibles relaciones de un signo en un texto, que es con los demás signos del mismo texto. El contexto verbal además de *mediato* o *inmediato* puede ser *positivo* o *negativo*, ya que forma parte del contexto verbal “tanto aquello que se dice, como aquello que se deja de decir” (49). Un contexto de todo hablar es necesariamente el saber idiomático, es decir, el conocimiento de la lengua en la que se habla

que posee un hablante; un conocimiento además, que comparte con el receptor capaz de entender su mensaje. El *contexto extraverbal* es definido como “todas las circunstancias no-lingüísticas que se perciben directamente o se conocen por los hablantes” (49.). El contexto extraverbal puede ser de varios tipos, a saber: físico, empírico, natural, práctico, histórico y cultural.

El universo de discurso es una referencia a un determinado “mundo” real o posible como es el caso de la ficción literaria, la ciencia, la teología, la mitología, etc. que se da previamente como supuesto o conocido entre los hablantes en una comunicación determinada. Las distintas definiciones del concepto de universo de discurso se orientan, o bien hacia la lógica cuando acentúan el tipo de conocimiento, o bien hacia la pragmática, cuando se pone el acento en el carácter compartido de estos universos (Álvarez Castro 2006: 26). Brigitte Schlieben-Lange (1983: 146 y ss.) define los universos de discurso como “*Typen von Texttypen*” y considera que este concepto concierne de modo directo a los modos de hablar sobre la realidad y, en consecuencia, al grado de verdad de un enunciado verbal. Los conjuntos de tipos textuales se definen según la similaridad de los principios que siguen (por ejemplo, imperativos de originalidad, de exactitud, etc.), es decir, según su finalidad, o por el mundo al que refieren, así como por una serie de estándares formales y argumentativos que les resultan comunes.

Coseriu (1955/56: 46 y ss.) define la *región* como “el espacio dentro de cuyos límites un signo funciona en determinados sistemas de significación”. La región está delimitada por la tradición lingüística por una parte, y por la experiencia común de los hablantes sobre las realidades significadas, por otra.² Se puede clasificar a este entorno en tres tipos: *zona*, *ámbito* y *ambiente*.

² Poco podrá sacar en claro, por ejemplo, un receptor de otra *región* de expresiones fraseológicas como “no tener el cuero para negocios”, “irse al humo”, “gastar pólvora en chimangos” o “estar entre San Juan y Mendoza”, comunes en autores de la frontera como Lucio V. Mansilla y Eduardo Gutiérrez (Perna 2015), si no es capaz de situar estas expresiones en sus entornos. Nos ocupamos más detenidamente de la “región” en Perna 2014.

No vamos a detenernos en el detalle de cada uno de los entornos, ya que ello demandaría un análisis más extenso que excedería los límites de este ensayo y es asunto que merece un tratamiento independiente. Pero partimos de la base de que es en la realidad concreta donde una teoría puede probar su efectividad y verdadero alcance. Por ello, como anticipamos, nos vamos a concentrar en un elemento central e insoslayable de la comunicación en la mencionada frontera; un elemento tanto de la comunicación escrita, que se manifiesta en las cartas, como de la comunicación oral, en los parlamentos diplomáticos y otras formas de trato y negociación cotidianas interétnicas, un elemento que, por su evidencia, apenas si necesitaba ser objetivado a través de una mención expresa: debido a las diferencias idiomáticas entre hispanocriollos y nativos, se hacía necesaria la intervención mediadora de un intérprete o traductor para que la misma tuviera lugar. Su mención en los tratados de paz y la expresión de Nonaipí de Baigorria, una esposa del cacique ranquel Manuel Baigorria, quien se dirige en primera persona pero “hace tomar la pluma”, señalan que es erróneo presuponer en esta y en las demás cartas redactadas en las *tolderías ranqueles* una comunicación “directa”:

Al S^{or}. p. Marcos do Nati

Mi in nolbidable padre demi mayor concideracion con cuanto plaser *bago tomar la pluma* para poder saludarlo de ceandole los bienes ten porales salud y bida y completa felicidad. (Tamagnini 2011)³

Tales intermediarios necesarios de la comunicación en la frontera, tanto de la escrita, en tanto *escribientes* o *escribas*, como también de la oral, en tanto *lenguaraces*, son mencionados ocasionalmente por sus nombres propios o también designados como *secretarios* o “comisión” de los caciques en una negociación. En el tratado de paz se les otorga un beneficio monetario de quince pesos

³ Documento Nro. 336b del Archivo Histórico “San Francisco Solano” de Río Cuarto. Recogido en Tamagnini 2011. El número corresponde a su clasificación en el archivo franciscano.

bolivianos. Una suma que no era elevada en comparación con la que recibían caciques de las tribus, pero mayor que la de aquellos que no recibían nada, y que habla del nivel de institucionalización que había alcanzado este rol en la comunicación de frontera:

2° El Gobierno Nacional pagará mensualmente, al Cacique Mariano Rosas 150 \$ Bolivianos, al Cacique Epumer 100 \$ Bolivianos, a un trompa de órdenes 7 pesos Bolivianos, a un **escribiente** 15 Bolivianos, a un **Lenguaraz** de Mariano Rosas 15 pesos Bolivianos.

3° El Gobierno Nacional pagará mensualmente al Cacique Manuel Baigorria 150 Bolivianos, a un trompa de órdenes 7 Bolivianos, a un **Lenguaraz** del mismo Cacique 15 Bolivianos (D 262).

Aunque se parta de tan escasa información, se puede intentar reconstruir las circunstancias de la comunicación en la frontera con ayuda de la teoría de los entornos, y confirmar el grado de certeza de esta interpretación recurriendo a otras fuentes de la llamada “literatura de frontera” (Servelli 2010), tales como la narración de Lucio V. Mansilla sobre su *escursión* a las tolderías de los ranqueles (1870) o a ese ejemplo de “cautiverio feliz” que constituyen las *Memoorias* del excautivo y lenguaraz Santiago Avendaño (2000, 2004); este último ponderado en las tolderías como el “cristianito que habla con el papel” (Avendaño 2004: 162).⁴

En las cartas y otras fuentes consultadas aparecen, además de *escribiente* y *lenguaraz*, las designaciones alternativas y parcialmente sinónimas de *intérprete* y *baqueano*;⁵ en la segunda se entiende no solamente el conocimiento del territorio y eventualmente la otra lengua, sino también de las circunstancias sociales y culturales en la otra sociedad:

Chañilao es el célebre gaucho cordobés Manuel Alfonso, antiguo morador de la frontera de Río 4°.

Vive entre los indios hace años.

⁴ Véase también Operé 2001: 159-166 y Salomón Tarquini 2006.

⁵ Véase sobre el origen del americanismo “baquiano” Rivarola 1985.

No hay un *baqueano más esperto*, mi más valiente que él. Tiene la carta topográfica de las provincias fronterizas en la cabeza.

Ha cruzado la Pampa en todas direcciones millares de veces, - desde la sierra de Córdoba hasta Patagones, desde la Cordillera de los Andes hasta las orillas del Plata.

(...) Es una aguja de marear humana; su mirada marca los rumbos y los medios rumbos, con la firmeza del cuadrante.

Habla la lengua de los indios como ellos, - tiene mujer propia y vive con ellos. Es domador, enlazador, boleador, pialador. Conoce todos los trabajos de campo como un estanciero; ha tenido tratos con Rosas y con Urquiza, ha caído prisionero varias veces y siempre se ha escapado, gracias á su astucia ó temeridad.

(...) Es un oráculo para los indios cuando invaden y cuando se retiran; vive por desconfianza en *Inché*, treinta leguas más al Sud que Baigorrita, á cuya indiada pertenece; tiene séquito y es *capitanejo*, - con lo cual está dicho todo sobre este tipo, planta verdaderamente oriunda del suelo argentino (Mansilla 1877: §52).⁶

En documentos del siglo XVIII, se empleaba todavía la voz *práctico* como sinónimo de *baqueano*, cuando se mencionaba a la persona que ejercía una función como intérprete o conocedor del terreno, en especial como acompañante de expediciones militares. Sin embargo, la voz *práctico* parece haber caído ya en desuso en el siglo XIX, y su significado haberse atomizado en una serie de unidades lexicales especializadas que focalizaban algún aspecto parcial de todos los que estaban connotados en la voz *práctico*.

Un comentario metalingüístico de Lucio V. Mansilla nos muestra otro significado de la palabra *lenguaraz* entre los ranqueles y posiblemente también en los territorios fronterizos del sur de Córdoba y la pampa: “- Sí, mi coronel, es que los dos son buenos *lenguaraces*, - oradores quería decir” (Mansilla 1877: §20).

⁶ Dado que las ediciones de Lucio V. Mansilla 1870, *Una excursión á los indios ranqueles*, son numerosas, citamos de la segunda edición hecha en Leipzig (1877), pero mencionamos solamente el número de capítulo para facilitar su consulta.

El significado de la palabra alcanza más allá de la actividad concreta de la interpretación y abarca diversas habilidades en el uso del lenguaje. Mansilla escribe que los *linguaraces* eran auténticos “peritos” en el uso de la palabra en sus diversas manifestaciones, tanto orales como escritas. El significado de la palabra, pues, se presenta asociada con otras habilidades en el uso del lenguaje en general, así como con otras designaciones propias del conocimiento de una cultura o una geografía determinada. Esto se explica por el hecho de que estos intérpretes y traductores no solo dominaban dos sistemas lingüísticos, una concepción que implica una severa reducción sobre su verdadero carácter, sino también porque constituían una intersección entre dos sociedades y culturas, lo cual los calificaba para operar como intermediarios culturales en la frontera (Ratto 2005). Esto tampoco quiere decir que ocuparan una posición neutral, como Payàs y Garbarini (2012) advierten, pero no viene al caso profundizar en este aspecto aquí.

Antes de analizar cuestiones que corresponden al contexto práctico y su relación con la constitución textual, nos ocuparemos, en el siguiente punto, del contexto histórico; a continuación presentaremos algunas consideraciones sobre el valor de la retórica en la sociedad indígena, y, para seguir, presentaremos los tipos sociales que pudieron cumplir este rol en la frontera interna de la pampa argentina.

2. Cautivos, refugiados y renegados

La cautividad constituye un elemento especial en la configuración cultural de esta frontera. Con frecuencia se consideró a la cautividad como una herencia o transmisión del “derecho de presa” español en América. Sin embargo, la toma de cautivos como botín de guerra es una práctica universal que difícilmente se pueda reducir a una única tradición.⁷ La toma de cautivos también era una práctica difundida entre los araucanos. Los araucanos tomaban como botín de guerra

⁷ Véase Operé 2001; Fernández C. 1998: 115s.

mujeres jóvenes y niños, mientras mataban a los hombres adultos en sus acciones guerreras, y esto era así no solamente contra los cristianos, sino también con otras tribus de la misma y otras etnias. Como consecuencia, el mestizaje y la exogamia eran elementos constitutivos en su cultura.

Los cautivos eran tomados prisioneros mayoritariamente de las *estancias* y otros pequeños poblados de fronteras en ataques que organizaban las tribus indígenas conocidos en la sociedad hispánica como *malones* o malocas, palabra derivada del araucano *malocán* ‘agresión’. Los *malones* eran ataques veloces, basados en el efecto sorpresa, consistentes en saqueos para apoderarse de ganado, mujeres, niños y objetos de valor, y prontas retiradas que apenas daban tiempo a organizar una defensa. Los *malones* consistían en pequeños grupos de algunas decenas o hasta cientos o miles de guerreros; el objetivo económico principal era el arreo de ganado vacuno y caballar hacia los territorios propios para después comercializarlo al otro lado de la cordillera o usarlo para el propio consumo (Rojas Lagarde 2004). Los *cautivos* servían posteriormente como esclavos, como un elemento de intercambio comercial entre las tribus y con los cristianos, quienes pagaban un rescate para recuperar a los prisioneros, o bien como moneda de cambio para recuperar indígenas cautivos en la sociedad criolla.⁸

Las *cautivas* poseían además como esclavas o concubinas un valor social particular. La poligamia era una costumbre difundida entre los pueblos araucanos. Un hombre podía tener tantas esposas como pudiera comprar y mantener, y los caciques solían poseer alguna esposa “blanca” entre sus concubinas. Pero no solo los caciques, también los guerreros de lanza y otros indios de rango menor veían en la apropiación de una cautiva la posibilidad de adquirir una

⁸ Según información del padre Moisés Álvarez, en su *Crónica del Colegio Apostólico de Propaganda Fide de San Francisco Solano de Río Cuarto*, en Massa 1967, I: 267, los Franciscanos tuvieron parte directa o indirecta en la liberación de aproximadamente 300 cautivos entre 1872 y 1878: 27 a través del pago de un rescate en Leuvucó y Poitahue; 38 fugados de las tolдерías y ayudados por los Franciscanos; 200 entregados por los caciques por compromisos derivados de los acuerdos, 25 liberados voluntariamente por los caciques.

mujer sin tener que pagar la dote correspondiente a la familia de la novia como era de uso. En ese contexto social, las *cautivas* significaron un factor importante en el mestizaje interétnico entre las tribus aqueñe y allende de la cordillera de Los Andes. Los caciques de los *ranqueles*, Ramón y Baigorria, eran hijos de la unión entre una cautiva blanca y un cacique indígena. El hecho de que fueran mestizos, en todo caso, no significó una desventaja para su elevado rango social.

En cuanto a la caracterización sociológica de los cautivos, F. Operé sostiene que:

La gran mayoría de los cautivos eran personas nacidas en zonas fronterizas que habían crecido en contacto constante y directo con las poblaciones indígenas. Los cautivos pertenecían, en general, a los estratos bajos de la sociedad, fundamentalmente de la sociedad rural. Eran esclavos o siervos de las estancias y chacras, peones, empleados, y arrieros o viajeros en ruta, en su mayoría analfabetos. Eran los pobladores marginales de la sociedad criolla. Santiago Avendaño, cautivo durante siete años, escribe que, en general, los cautivos eran las clases pobres de entre los pobladores de la campaña. (2011: 110)

El cautiverio es una de las formas mediante las cuales elementos criollos y europeos ingresaban en la cultura de los *mapuche*. A través de los numerosos cautivos que vivían en las *tolderías*, penetró también la lengua española, ya que muchos cautivos mantuvieron su lengua materna y la transmitieron a su descendencia. Existen testimonios de personas nacidas en cautiverio que afirman haber aprendido la lengua española en esta circunstancia.⁹

⁹ Fernando Operé afirma lo siguiente: “La mayoría de las fuentes consultadas refrenda la existencia en los toldos de colonias de mujeres cautivas que compartían la experiencia común y se comunicaban en español. Numerosos ex cautivos dicen haber usado el español durante el cautiverio o que, incluso, lo aprendieron en contacto con grupos de cautivas. (...) Se desprende de las experiencias vividas por muchas cautivas que, entre ellas, existía cierta conciencia cultural y lingüística distinta de la de sus captores” (2001: 126).

El tema es complejo y fue tratado con frecuencia en los estudios sobre la vida en la frontera. No por ello deja de ser interesante para una perspectiva etnolingüística o enfocada en el estudio del contacto lingüístico a la hora de explicar la situación de bilingüismo en la región, es decir, para fundamentar el empleo y las posibilidades de aprendizaje del español en la sociedad ranquelina. Aunque era el grupo principal y más numeroso, los cautivos no son el único elemento de la sociedad criolla entre los indígenas. Exclusivamente masculino era el grupo de los “renegados” (Villar y Jiménez 2005), los perseguidos por la justicia y desertores del servicio militar de frontera; los exiliados políticos consituyeron otro grupo importante de la presencia criolla en las tolderías. Los enfrentamientos entre realistas e independentistas, primero, y entre unitarios y federales, después, empujaron a muchos hombres del partido derrotado a buscar refugio en *Tierra Adentro*, cuando no era posible hacerlo en Chile o la República Oriental del Uruguay. “Irse a los indios” podía deberse, pues, a múltiples razones.¹⁰

Un caso de este tipo en las cartas es el del gaicho Hilarión Nicolay, quien ayudó a los misioneros en las negociaciones del tratado de paz. En una de las cartas, los sacerdotes se esfuerzan por lograr su indulto ante el ministro de Guerra y así posibilitar su regreso a la “civilización”: “A los tres días de estar en Lebuco, pasamos á los toldos de Baigorrita solo ibamos los padres y el Mayor Hilarion Nicolay que aburrido de ellos y de la vida errante que llevaba habia determinado de venirse con nosotros hasta Villa de Mercedes donde se halla todavia con nosotros” (D 262). A diferencia de los cautivos

¹⁰ Lidia Nacuzzi 2011 cifra el origen de los secretarios, lenguaraces y escribas en esta frontera en las deserciones que se produjeron durante las exploraciones del Río Negro y la fundación de enclaves en la costa norpatagónica en la segunda mitad y fines del siglo XVIII. La autora prefiere la palabra “desertores”, por ser un mínimo denominador común de todas las situaciones, por sobre otras voces empleadas para designar a estos tipos humanos fronterizos: “renegados”, “refugiados” o “agregados”. También existían lenguaraces indígenas, pero la escritura se concentró casi exclusivamente en estos grupos. A partir de mediados del siglo XIX se presentan también escribas secretarios indígenas, pero en este caso el aprendizaje de la escritura tuvo lugar en Chile, entre franciscanos y jesuitas que llevaban a cabo una política lingüística diversa del otro lado de la cordillera.

que vivían en una situación comparable a la esclavitud, los *renegados* y fugitivos de la justicia o el servicio militar mostraban una mayor integración en la sociedad indígena. El mejor ejemplo de ello es el coronel Manuel Baigorria (2006), militar exiliado del partido *unitario*, el cual tras treinta años entre los *ranqueles* había alcanzado la autoridad de un capitanejo. El cacique ranquel Manuel Baigorria, también conocido como Baigorrita, fue llamado así por ser el coronel Baigorria consejero de confianza del cacique Pichún Gualá, su padre, y padrino de bautismo del heredero. A la luz de este y otros ejemplos, puede decirse que los *lenguaraces* deben ser contados junto con los simples informantes, *baquianos*, *bomberos* y *vichadores* en el grupo de aquellos hispanocriollos que se incorporaban a las redes de la sociedad indígena con ventajas. La incorporación de un fugitivo adulto y de sexo masculino, en especial cuando se mostraba dispuesto a tomar las armas y participar de ataques contra la sociedad cristiana, implicaba no solo acrecentar el poderío militar de los indígenas. Los fugitivos podían ofrecer información estratégica para planificar un malón, ya que por lo general disponían de conocimientos detallados de los caminos y el territorio del cual provenían y estaban en condiciones de desempeñarse como “guías”. Más allá de eso, disponían no solo de información de primera mano sobre los recursos —armas, hombres, caballos— de los “cristianos”, sino también de los últimos acontecimientos sociales y políticos en las regiones fronterizas al seguir en contacto con familiares y amigos:

— ¿Y otros paisanos de los que están aquí, salen como tú y van a sus casas?

— ¿El que quiere lo hace; usted sabe, mi Coronel, que los campos no tienen puertas; las descubiertas de los fortines, ya sabe uno a qué hora hacen el servicio y luego, al frente casi nunca salen. Es lo más fácil cruzar el río Quinto y la línea, y en estando a retaguardia, ya está uno seguro, porque ¿a quién le faltan amigos?

— ¿Entonces, constantemente estarán yendo y viniendo de aquí para allá.

— ¿Por supuesto. Si aquí se sabe todo. Los Videla, que son parientes de don Juan Saa, cuando les da la gana, toman una tropilla; llegan a la Jarilla, la dejan en el monte, y con caballos de tiro se van al

Morro, compran allí lo que quieren, después se vuelven con cartas para todos (Mansilla 1877: §30).

Estos son algunos de los principales elementos del trasfondo histórico a partir del cual intentaremos presentar la función de los *lenguaraces* como intermediarios de la comunicación intercultural, a fin de poder comprobar, en qué medida la acción de los *lenguaraces* influyó sobre elementos puntuales de dicha comunicación. La información sobre indígenas que aprendieron español “entre los cristianos” es más escasa y menos investigada que la presencia de elementos criollos en la sociedad indígena, aunque no por ello irrelevante. No profundizaremos aquí en ese aspecto, pero sí vamos a hacer hincapié en otro elemento contextual de importancia en la sociedad indígena.

3. La retórica en la sociedad indígena

A través del testimonio de Mansilla (1870), es posible hacerse una idea del gran valor que poseía la retórica en la sociedad mapuche. También Santiago Avendaño (2000), quien como excautivo conocía íntimamente la sociedad ranquelina, elogia las habilidades de un indio que había dicho “un largo y lúcido discurso”, como un “hábil improvisador y de muchas razones” (59). Es un error partir de la base de que al hablar de una sociedad que no posee escritura y confrontarla con otra que sí la tiene, dicha confrontación puede hacerse en términos de una sociedad “más simple” frente a otra “más compleja”. Los ranqueles poseían para distintas circunstancias diversos géneros con reglas más o menos rigurosas. Tomaremos solo unas pocas tradiciones del hablar, pero vale aclarar que el tema es mucho más amplio de lo que aquí podamos tratar.¹¹

Los diversos tipos de comunicación oral tenían, según Mansilla, diferentes grados de formalidad; algunos tipos alcanzaban un grado ritual:

¹¹ Véase por ejemplo Golluscio 2001.

Los indios ranqueles tienen tres modos y formas de conversar.

La conversacion familiar.

La conversacion en parlamento.

La conversacion en junta.

La conversacion familiar es como la nuestra, llana, fácil, sin ceremonias, sin figuras, con interrupciones del ó de los interlocutores, animada, vehemente, segun el tópicó o las pasiones escitadas.

La conversacion en parlamento está sujeta á ciertas reglas; es metódica, los interlocutores no pueden, ni deben interrumpirse; es en forma de preguntas y respuestas.

Tiene un tono, un compás determinado, su estribillo y actitudes académicas por decirlo así.

(...) Voy á estampar sonidos cuya eufonia remeda la de los vocablos araucanos.

Por ejemplo:

Epú, bicú, mucú, picú, tanqué, locó, painé, bucó, có, rotó, clá, aimé, purrá, cuerro, tucá, claó, tremen, leuque pichun, mincun, bitooooon!

Supongamos, que los sonidos enumerados hayan sido pronunciados con énfasis, muy lijero, sin marcar casi las comas, y que el último haya sido pronunciado tal cual está escrito, á manera de una interjeccion prolongada, - hasta donde el aliento lo permite.

Supongamos, algo mas, que esos sonidos imitativos representando palabras bien hilvanadas, quisieran decir:

Manda preguntar Mariano Rosas, que cómo le ha ido anoche por el campo, con todos sus Jefes y Oficiales?

O, en los términos de Mora, supongamos que esa interrogacion sea *una razón*.

Pues bien, convertir una razón en dos, en cuatro ó más razones, quiere decir, dar vuelta la frase por activa y por pasiva, poner lo de atrás adelante, lo del medio al principio, ó al fin; en dos palabras, dar vuelta la frase de todos lados.

El mérito del interlocutor en parlamento, su habilidad, su talento, consiste en el mayor número de veces que dá vuelta cada una de sus frases ó razones; ya sea valiéndose de los mismos vocablos o de otros; sin alterar el sentido claro y preciso de aquellas.

(...) La gracia consiste en la mas perfecta uniformidad en la entonacion de las voces. Y, sobre todo, en la mayor prolongacion de la última sílaba de la palabra final.

(...) Esta última sílaba prolongada, no es una mera *fioritura* oratoria. Hace en la oracion los oficios del punto final; así es que en cuanto uno de los interlocutoros [sic] la inicia, el otro rumea su frase, se prepara, toma la actitud y el jesto de la réplica, todo lo cual consiste en agachar la cabeza y en clavar la vista en el suelo.

Hay oradores que se distinguen por su facundia; otros por su facilidad en dar vuelta una razon; estos, por la igualdad cronométrica de su dccion; aquellos, por la entonacion cadenciosa; la jeneralidad por el poder de sus pulmones para sostener lo mismo que si fuera una nota de música, la sílaba que remata el discurso.

Miéntras dos oradores parlamentan, los circunstantes les escuchan y atienden en el más profundo silencio, pesando el primer concepto ó razon, comparándolo con el segundo, este con el tercero, y así sucesivamente, aprobando y desaprobando con simples movimientos de cabeza.

Terminado el parlamento, vienen los juicios y discusiones sobre las dotes de los que han sostendido el diálogo.

La conversacion en parlamento, tiene siempre un carácter oficial. Se la usa, en los casos como el mio, o cuando se reciben visitas de etiqueta. (...)

Volvamos a la junta, (...). Reúnese ésta, nombrase un orador, una especie de miembro informante, que espone y defiende contra uno, contra dos, ó contra más, ciertas y determinadas proposiciones. El que quiere le ayuda.

El miembro informante suele ser el cacique. El discurso se lleva estudiado, el tono y las formas son semejantes al tono y las formas de la conversación en parlamento, con la diferencia de que en la junta se admiten las interrupciones, los silbidos, los gritos, las burlas de todo jénero (Mansilla 1877: §21).

El notable análisis de Mansilla, explica el “tono pomposo”, que otras fuentes creían oír en las negociaciones con los ranqueles, al tiempo que introduce la duda de si, en esos casos y en algunas cartas, las desviaciones a las reglas genéricas que se observan no se deben a interferencias de géneros propios de la sociedad indígena. El comentario de Mansilla comienza con una imitación de tipo onomatopéyica de los sonidos percibidos de una lengua extraña, el mapuche o *mapuzungun*; a continuación, ofrece un significado

hipotético de la serie de sonidos que presentó. Mansilla completa su retrato de la situación con una serie de circunstancias significativas —movimientos, gestos, tono de voz, etc.— que acompañan el acto comunicativo.

Cuando consideramos las formas comunicativas en la sociedad araucana, vale la pena destacar que, según lo presenta Mansilla, lo que puede parecer un simple floreo retórico, casi una redundancia inútil, si se varía la perspectiva etnolingüística tiene en realidad en esta cultura de cuño oral una función mnemotécnica: no existiendo otro soporte, lo que debe ser recordado precisa sobre todo de la repetición para quedar fijado en la memoria. La ecuación de repetir una misma frase variando la disposición sintáctica (*por activa y por pasiva, poner lo de atrás adelante, lo del medio al principio, o al fin*), pero también valiéndose de “otros vocablos”, es decir sinónimos, antónimos, etc., aunque *sin alterar el sentido*, está en la base de la tradición oral. Resulta interesante en la descripción de Mansilla el hecho de que la sociedad indígena otorgara valor a los individuos capaces de variar las frases *el mayor número de veces*. En efecto, como ya se vio, “lenguaraz” era también un sinónimo de “buen orador”, y la sociedad indígena independiente de las pampas y la Araucanía reservaba a los individuos con esta capacidad un lugar de preeminencia en la misma (Perna 2013).

En lo que concierne a la actividad concreta de un lenguaraz, el mismo actuaba en un parlamento exponiendo un argumento, cuyo contenido le había sido transmitido por un hablante. Las facultades retóricas del lenguaraz se desenvolvían como un juego de “improvisación” regulado consistente en repetir ese primer argumento variándolo en distintas “razones”. Esto significaba que el lenguaraz en el diálogo de un parlamento bilingüe, aunque también en la escritura de cartas, como veremos más adelante, no ejercía una simple tarea reproductiva, sino que asumía un rol activo y creativo activando sus conocimientos idiomáticos y expresivos.

4. Caracterización del *lenguaraz* y su estatus social

El cautiverio no se limitaba a la sociedad indígena, sino que existía también del lado “cristiano”. El cacique Paiketruz-Gnerr fue tomado prisionero por los hispanocriollos de niño; durante su cautiverio fue bautizado con el nombre de Mariano Rosas, en honor al dictador Juan Manuel de Rosas, un nombre que mantendría el resto de su vida y con el que se lo recuerda en la historia más que con su propio nombre indígena. Según distintas fuentes, sabía español y se puede dar por casi seguro que haya aprendido la lengua durante su cautividad. Sin embargo, como Mansilla informa, recurría a *lenguaraces* para las tratativas y negociaciones con los cristianos. Esto es un detalle que da razón de la posición social de *escribas* y *lenguaraces*. Se sabe por diversas fuentes que los caciques recurrían casi invariablemente a *lenguaraces* durante las negociaciones con el *winká*, en araucano ‘enemigo’, aun cuando dominaban la lengua en la que se trataba. El mayor Ignacio Fotheringham, quien llegara a Río Cuarto acompañando al general Roca, narra en sus memorias que:

[Los caciques] venían a renovar tratados, o a celebrar convenios cómodos con el jefe de la frontera y con aire de vencedores, de Atilas de la Pampa, entraban al escritorio, se sentaban y se ponían a fumar, mientras el *lenguaraz*, un badulaque que se daba importancia excepcional explicaba en tono pomposo, el motivo de la visita. Siempre celebraban parlamento con el *lenguaraz*, por más que el cacique hablase mejor el castellano que el tal intérprete: pero hubiera sido asunto *infradignitate* por parte de la majestad pampeana, hablar en un lenguaje que odiaban, con un representante de un gobierno que despreciaban. (Citado en Fernández C. 1998: 117).

La ironía y el desprecio del autor de estas palabras apenas se puede pasar por alto, pero no merece aquí comentarios; no estamos, además, en posición de confirmar o contradecir si los *lenguaraces* “se daban importancia”; como “secretarios” del cacique probablemente haya sido así. Nos interesa en particular de esta cita el “tono pomposo” de los mismos como indicador de la formalidad en el modo de hablar de estos emisarios y el dato ya mencionado de su

participación, incluso cuando el cacique hablaba *mejor el castellano que el tal intérprete*:

Después del festín, mientras el lenguaraz estaba jugando con los chicos, Catriel me dijo, en bastante mal español, que lo siguiera. Ambos nos dirigimos hacia un arroyuelo que corría a doscientos o trescientos metros de allí, y emprendimos una larga conversación. Delante de todos, el cacique fingía ignorar el español y, aunque hablara sin tropiezos esa lengua, se hacía traducir mis respuestas al idioma pampa cuando Avendaño o alguna otra persona estaba presente. (Armaignac citado en Irianni 2006: 157)¹²

El lenguaraz mencionado aquí es Santiago Avendaño, el excautivo que tras su cautiverio ejerció de intérprete al servicio de cristianos e “indios amigos”. De niño fue tomado cautivo en un malón y trasladado a las tolderías ranqueles, donde permaneció por más de siete años. A su tierna edad aprendió sin dificultades la segunda lengua. Las memorias y narraciones de sus vivencias entre los ranqueles constituyen un documento único en su tipo. Las *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño* (2000, 2004) incluyen además numerosas reflexiones sobre la profesión de intérprete en la frontera y describen sus experiencias en el trato con los indígenas de la pampa. Las mismas ofrecen mucha información sobre la vida de un cautivo entre los indígenas arrojando luz sobre las relaciones culturales y socioeconómicas en las tolderías. Como ya se dijo, su conocimiento de la lengua y la cultura indígena era por demás íntimo.

Fernando Operé (2001) presenta, en su libro, la tesis de que en el espacio que se extendía a ambos lados de unas fronteras —consideradas con frecuencia como “línea divisoria de la Civilización”—, tanto indígenas como *criollos* se movían según “conveniencia coyuntural”: muchos indígenas vivían junto a o dentro de poblados cristianos, cuando esto favorecía sus actividades comerciales, como en el caso de los llamados “indios

¹² Narración de H. Armaignac (1883). *Viajes por las pampas argentinas. Cacerías en el Quequén Grande, 1869-1874*.

amigos”; algunos cautivos rescatados elegían volver a las *tolderías*, otros muchos criollos marchaban al otro lado para evitar el servicio militar o las duras y mal pagadas tareas en el campo. También había mujeres que preferían permanecer en las *tolderías* para no tener que experimentar el estigma social de haber vivido en concubinato con un indio y haber engendrado sus hijos; no verse separadas de su prole era otra razón de peso para no regresar a la “civilización”. El mestizaje, como ya se dijo, es un importante fenómeno que contribuyó considerablemente a borrar estas “líneas divisorias” de la frontera. Ambas sociedades no estaban tan separadas como más de un historiador argentino quiso creer.¹³

Cuando un refugiado en las *tolderías* contaba con buenas relaciones con funcionarios civiles, religiosos y militares, podía aspirar a ejercer funciones en las relaciones diplomáticas entre indios y cristianos, en tanto “secretario” o consejero de un cacique, sea para celebrar un tratado de paz, para negociar un intercambio o compra de cautivos, o como “comisión” del cacique en misiones a los puestos de frontera. Desde luego, encontrar refugiados o cautivos con conocimientos de lectoescritura no era lo más frecuente en la frontera, donde la mayoría de los gauchos y paisanos apenas si contaban con posibilidades de una formación escolar.¹⁴ Camargo, un exiliado político que Mansilla encuentra en Leubucó, constituye un ejemplo de este caso poco frecuente de refugiados con conocimientos de la lectura y escritura:

¹³ En las últimas décadas ha cobrado impulso el estudio de distintas figuras típicas en contextos de frontera consideradas bajo denominaciones más amplias como “cultural brokers”, “passeurs culturels” y “Kulturvermittler”, en las que el aspecto lingüístico ocupa un lugar de importancia pero se hace hincapié en la intermediación cultural (Häberlein & Keese 2010; Hagedorn 1988, 1995; Karttunen 1994; Merrell 1999; Pym 2000; Szasz 1994). Para la idea de frontera como espacio de encuentro intercultural puede consultarse White 1991 y Weber & Rausch 1994.

¹⁴ “En aquellos años era imposible para los indios arrastrar al cautiverio a criaturas medianamente cultas, pues la civilización aún no se había desarrollado en las clases pobres de la sociedad y menos entre los pobladores de la campaña, que eran siempre la presa de las continuas invasiones” (Avendaño 2004: 162).

— Señor, me contestó. Mi vida es corta y no tiene nada de particular. No soy mal hombre pero he sido muy desgraciado.

Yo soy de San Luis, de allá por Renca; mis padres han sido jente honrada y de posibles. Me querían mucho y me dieron buena educación.

Sé leer y escribir, y también sé cuentas (Mansilla 1877: §39).

Cuando los refugiados sabían leer y escribir, sus posibilidades de alcanzar una elevada posición y prestigio en la sociedad indígena se incrementaban notoriamente. Quien lograba convertirse en un “hombre de confianza” del cacique, podía ejercitar su habilidad leyendo cartas, periódicos y otros documentos escritos, y también encargarse de la redacción de las cartas. Todas estas actividades eran de prestigio en las *tolderías* y estaban unidas a nuevos modos de circulación de la información y el conocimiento en la sociedad indígena.¹⁵ El *lenguaraz* es mencionado en ocasiones por los caciques como “mi secretario”, lo que eleva su rol de intermediario al estatus de una profesión con funciones oficiales. En el conjunto de cartas se puede encontrar el ejemplo de Juan de Dios San Martín, secretario del cacique Baigorrita:¹⁶ “Enfin ay mando micomicion y hermano Mariquedo corijiendolos misecretario San Martin” (D 303). Lucio V. Mansilla compara el rol del “secretario”, hombre de confianza del cacique y comisionado con las funciones de un auténtico “hombre de estado” en las relaciones de frontera y recurre a un paralelo similar cuando describe el desarrollo de las negociaciones en un *parlamento*:

Un parlamento, es una *conferencia diplomática*.

La comisión se manda anunciar anticipadamente con el *lenguaraz*.

Si la componen veinte individuos, los veinte se presentan.

¹⁵ Véase Bechis 2008, que caracteriza a las secretarías indígenas como “nodos informativos”. En Perna 2013 trato el tema de las consecuencias culturales de la incorporación de la escritura a una sociedad que no la tiene, particularizando en las sociedades pampeanas.

¹⁶ Véase Mansilla 1877: §45: “Juan de Dios San Martín era el *lenguaraz* de mi compadre [Baigorrita], su secretario, su amigo, sirviente y confidente. Varias veces como representante suyo estuvo en el río Cuarto”.

Comienzan por dar la mano por turno de jerarquía y en esa forma, se sientan, con bastante aplomo, en las sillas ó sofaes que se les ofrecen.

El *lenguaraz*, es decir, el *interprete secretario*, ocupa la derecha del que hace cabeza.

Habla éste y el *lenguaraz* traduce, siendo de advertir que aunque el *plenipotenciario* entienda el castellano y lo hable con facilidad, no se altera la regla (Mansilla 1877: §2).

No es el único lugar donde este paralelismo se presenta, ya que es un lugar común en la literatura de frontera hablar de las *Cancillerías de Tierra Adentro*. El archivo de *notas oficiales, cartas, borradores, periódicos* de Mariano Rosas, descrito por Mansilla (1870: §40) para los ranqueles, nos muestra hasta qué punto, junto a la “profesionalización” de sus agentes, la escritura comenzaba a tomar el lugar del sujeto en el ejercicio memorístico en la sociedad de los ranqueles; la práctica archivista, pues, compite con mayores posibilidades de éxito que los *archivos vivos* depositados en la memoria de los ancianos de la tribu. El valor cobrado por la escritura en la comunicación, la existencia de archivos de material escrito, así como la especialización profesional de escribas y *lenguaraces* son indicios de una incipiente burocratización en la sociedad indígena.¹⁷

Si nos concentramos ahora en las consecuencias que se desprenden de este entorno sociocultural en la producción textual, el *lenguaraz* tenía según las palabras del cacique Manuel Baigorria anteriormente citadas la función de “corregir”. Con “corregir” no se entiende solamente la mera actividad de interpretar y traducir,

¹⁷ Véase Perna 2013. En Durán 2006 se puede leer el análisis del archivo del cacique Namuncurá desenterrado en una duna tras la huída de las tribus Salineras y entregado a Estanislao Zeballos, quien estaba encargado de coleccionar materiales para investigaciones antropológicas. Una de las carpetas de esta colección resguardada en la Biblioteca “Enrique Udaondo” en Luján contiene pruebas caligráficas de firmas, un abecedario, cuentas aritméticas, diversos modelos de cartas y diez copias de una misma carta que sirvieron de ejercicios de escritura. Lamentablemente no se han emprendido hasta el momento estudios más detallados de esta breve pero contundente prueba de la existencia de una “escuela de *lenguaraces*”, como la llama Durán.

sino más bien, la ayuda que los lenguaraces ofrecían para presentar un contenido en la forma idiomática y textual correcta. Al margen, los lenguaraces tenían también efectivamente la función de corregir a otros intérpretes en un sentido estricto, como veremos más adelante, y para tal fin los caciques contaban generalmente con más de un lenguaraz a su servicio además de aquellos que podían cumplir esta función ocasionalmente, como se testimonia en algunos relatos de viajeros en la Pampa y Patagonia (por ejemplo, Cox 1999, Guinnard 1999).

En la tarea de poner por escrito un mensaje, no debe verse al lenguaraz secretario como un simple traductor de un texto, o como alguien que reproduce simplemente lo que el cacique le dicta. El *lenguaraz* generalmente debía poner en forma el contenido de un mensaje en una lengua, es decir, trasladarlo a un empleo idiomático y textual adecuado en otra lengua. Esto significaba que la producción de un texto dependía tanto de los conocimientos idiomáticos como de los conocimientos expresivos del lenguaraz, en especial cuando el cacique que “dictaba”, tenía escasos conocimientos idiomáticos o tal vez ninguno.

Las cartas están escritas en primera persona. El empleo de la primera persona, sin embargo, puede considerarse como mera convención del estilo epistolar: una única persona que escribe y firma la carta. Pero existen también indicios, como en las siguientes construcciones citativas o reportativas, que permiten suponer que, al menos la planeación textual, no siempre era un acto individual, sino más bien una tarea colectiva. En los siguientes ejemplos, donde aparecen formulaciones en discurso indirecto, permanece incierto si se trata de expresiones impersonales (“uno/alguien me dice” o “me dice(n)”) o pasivas (“se me dice”). En el tercer caso, se menciona con precisión una instancia plural definida, *algunos jefes*:

De la cautiva que me pide *me dise* que se á muerto dentro una peste y se murieron tres hijos mas de Colia. (D 219)

Mi padre con respecto á la cautiba Fortunata Gallo q^c me dise haga lo posible mandarsela dire aVd, q^c no he podido hablar nada con

Relmí por q^c *me disen* q^c Vd, le habia escrito una carta proponiendole Comprarsela (D 412)

pues no solo me dan mal rracionamiento sino tambien *me han dicho que decir algunos Jefes* que me ban a Inbadir (D 893)

En el tercer ejemplo, es posible representarse un *consejo* de caciques y principales que, tras la lectura de una carta, discute el contenido, compone y “dicta” en conjunto el contenido de una respuesta. El “error” estilístico de la frase que no acierta en usar el subjuntivo señala esta compleja situación en la énonciation. El *lenguaraz* es pues la instancia que cumple con la tarea de dar al texto una forma personal concentrada en un emisor, pero que al mismo tiempo borra otras instancias en el planeamiento textual y, por supuesto, invisibiliza también su propia participación en el proceso.

5. Traductores

Para no tener que diferenciar permanentemente si se trata de una comunicación oral o una escrita, nos valemos aquí de un concepto de traducción en un sentido amplio, *i. e.* como *traslación*—concepto suficientemente abstracto como para abarcar tanto la comunicación oral como la escrita—,¹⁸ y distinguiremos entre las mismas solo cuando resulte necesario.

Los *lenguaraces* cumplen la función de traductores en el sentido amplio de *traslación*, una función que históricamente ejercieron

¹⁸ Neubert (1996) brinda la siguiente definición: La traducción y la interpretación son actividades comunicativas que, por un lado, presuponen multilingüismo y, por el otro, ayudan a superar la falta de multilingüismo. Comprendidos bajo el concepto englobante de *traslación* se puede definir ambos procedimientos lingüísticos como comunicación mediada de manera bilingüe. Con ello se pone de relieve el doble aspecto de la traducción y la interpretación: el bilingüismo del traductor y la función interventora o mediadora de la *traslación* para terceros (913). El concepto de “Translation” como noción abarcadora de la traducción y la interpretación fue desarrollado por la Escuela de Leipzig. El primero es Otto Kade en un ensayo de 1968, “Azar y regularidades en la traducción”. Existe una publicación reciente (Wotjak 2013), que resume en una completa antología lo más destacado de esta escuela y presenta por primera vez la mayoría de sus textos principales en español.

individuos bilingües en situaciones de contacto fronterizo. En sus *Memorias*, Avendaño describe las dificultades de los *lenguaraces* para traducir o, mejor dicho, para ejercer de intermediarios entre dos culturas distintas:

Luego entran a saludarse: luego de que la visita se ha aproximado, la saludan diciéndole: *¡Eimí, anai!* (algo así como ¡Hola!) y ellos contestan: *¡Marimari!*, o dicen sencillamente *¡Hé!*. Estas dos contestaciones a uno y a otro saludo no tienen traducción en castellano. Sin embargo es como si uno dijera a otro “¡Buenos días!”; y el saludo contestara: “¡Así se los dé Dios!”. Pero yo me he ocupado mucho en penetrar en su significado, y todo mi trabajo ha sido completamente inútil e infructuoso, y al cabo de muchas investigaciones he venido a comprender que es una de sus costumbres propias, saludarse de ese modo, y que nuestro “¡Buenos días!” sonaría muy mal en su lenguaje.

Las anotaciones de Avendaño sobre la actividad del traductor son iluminadoras, en tanto no se le escapa que una expresión tan simple y cotidiana como el saludo encuentra en distintas lenguas realizaciones diferentes que coinciden solamente en el significado que les otorga la situación comunicativa, pero que no coinciden en su forma lingüística. Dicho significado situacional, que Avendaño intenta explicar, se presenta con claridad en la expresión “como si uno dijera”, a través de la cual intenta hacer comprensible el sentido de una situación a un receptor hablante de otra lengua situado en otro contexto. En Lucio V. Mansilla se cuelean también reflexiones sobre la tarea —él la llama *arte*— que un lenguaraz debe llevar a cabo al traducir contenidos que son específicos de una cultura y no encuentran una equivalencia directa en la lengua de destino:

Ser lenguaraz es un arte difícil; porque los indios carecen de los equivalentes de ciertas expresiones nuestras. El lenguaraz no puede traducir literalmente, tiene que hacerlo libremente, y para hacerlo como es debido ha de ser muy penetrante. Por ejemplo, esta frase: Si Vd. tiene conciencia debe tener honor, no puede ser vertida literalmente, porque las ideas morales que implican conciencia y honor no las tienen los indios. Un buen lenguaraz, según me ha explicado

Mora, diría: Si Vd. tiene corazón, ha de tener palabra, ó si Vd. es bueno no me ha de engañar (Mansilla 1877: §42).¹⁹

Como ya se vio más arriba, la función del *lenguaraz* no era la simple repetición de un mensaje, sino que le cabía un rol verdaderamente activo y creativo. Debía liberarse de las formas cuando fuera necesario para hacer comprensible el sentido de una expresión en otro sistema lingüístico y transmitir su contenido a un receptor de otra cultura. Es así que, en la explicación del *lenguaraz* Mora, se debía traducir nociones abstractas o morales como “tener consciencia” y “tener honor” recurriendo a expresiones más o menos aproximadas, tales como “tener corazón” y “tener palabra”, porque tales nociones no existían en la cultura mapuche y no había, por tanto, una equivalencia directa para traducir las mismas. No habiendo un par gramatical, oracional o léxico exacto, el traductor se ve llevado a tomar en cuenta la intención del autor en la constitución del texto en su totalidad así como los condicionantes situacionales del texto. El traductor no debe buscar así estructuras gramaticales paralelas, sino situaciones comunicativas equiparables.

Como en el caso de la traducción del saludo, también el insulto y la reprimenda constituyen un contenido específico de una cultura que generalmente no se puede traducir de forma literal y cuyo significado está dado por la situación, aunque en este caso, para evitar el tabú lingüístico, Avendaño (2000) ofrece una traducción literal y la descripción del contexto en que tal expresión funciona:

Explicaré algunos ejemplo para testimoniar el modo en que los indios reprenden las malas conductas, llamándose *güeyaima loncó* (cabeza mala), *güezaima tapayú* (negro malo), o *güeyaima curupel* (cuello negro malo), que son sobrenombres propios entre ellos y familiares a la vez. No es lo mismo, repito, oír esto, que es casi una chanza o calumnia, como el que le digan a un cautivo *güezdaima*

¹⁹ El reconocimiento de elementos idiosincráticos en una lengua no implica necesariamente que la otra lengua se caracterice por su “pobreza semántica” y consecuentemente sea de menor valor, como interpretan este pasaje Catelli y Gargatagli (1998: 393-395). Sobre el concepto de “equivalencia”, central en la teoría de la traducción desde la antigüedad, puede verse Stolze (2001: 93-110).

güincá threguá, güerdaima caiñé, güincá, líubri güincá y otras mil cosas por este orden. Las palabras que cito aquí y con las que algunos hieren el amor propio de un esclavo cristiano, significan: malvado perro cristiano, cristiano enemigo y malvado, y cristiano de lomo blanco.

Aquí se nota una diferencia en palabras que se podrían interpretar en un mismo sentido y son: el *güeya* o *güeyaima* y el *güezda* o *güezdaima*. Lo primero, ya he dicho, es un *güechatún* o un insulto familiar y lo segundo es del todo un ultraje. (110)

Esto nos muestra que, aunque no parece ser lo más frecuente, también es pensable una traducción lo más fiel al texto original, dejando en ese caso al receptor el trabajo de “reconstruir” su sentido; una tarea nada fácil si los entornos de una expresión lingüística no son compartidos o no están claramente definidos por el traductor. La fidelidad a la forma o al contenido del texto de partida constituyen concepciones diametralmente opuestas en la actividad de traducir, pero que admiten matices y soluciones intermedias. En el siguiente ejemplo, tomado de las *Memorias* de Avendaño es posible encontrar ambas posibilidades en un mismo texto:

Yo me encontraba confuso, y no sabía qué contestarle. Apreté la boca contra un palo, le mostré una sonrisa verdaderamente pueril, y al rato me exigió de nuevo que le dijera por qué le rehuía. Y yo le contesté con la palabra *rec*, que significa “por nada (porque sí) o de balde”, como vulgarmente se dice. Entonces tomó un aire de tranquilidad y me dijo: (...)

“*Eimí ta lliccaquén calcú nocta. Inché, ñoñó, ré-bem conobenéo pu ñuhá conpaqueáimi may zeuma pepaen*”. (Vos me temes. Yo no soy bruja. Yo, sobrino, en vano me han puesto así esos pícaros. Vení siempre a verme, puesto que ya me conoces).

Yo le contesté con palabras de consentimiento y de costumbre, como cuando uno dice: muy bien. Yo dije “*Ya*”. Que es una expresión afirmativa de conveniencia y de convencimiento muy usual entre los indios (2004: 120-121).

A la traducción literal de una frase en mapuche entre paréntesis sigue el otro tipo de traducción, que adapta el sentido de la expresión a una determinada situación que resulta familiar al receptor: *como cuando uno dice*. Para contextualizar la expresión al lector, Aven-
daño recurre a diversos métodos:

- conceptualización de una palabra, “expresión afirmativa de conveniencia y convencimiento”;
- expresiones sinónimas, “porque sí”;
- información sobre la frecuencia de su empleo, “muy usual”; y
- precisiones sobre el nivel de lengua al que la expresión corresponde, “vulgarmente”.

Al traducir, desempeñan un papel importante, por un lado, el sentido de responsabilidad y el compromiso ante el emisor, y, por el otro, la valoración de las expectativas y posibilidades de comprensión del receptor, lo que implica la puesta en juego tanto de su competencia idiomática como de sus conocimientos socioculturales. Ambas posibilidades, la fidelidad a la intención del emisor y la valoración de las expectativas del receptor, constituyen a lo largo de la historia de la traducción dos polos, dos concepciones de la traslación que definen el significado de intermediar entre dos lenguas y dos culturas. A. Neubert (1996) describe los extremos de este péndulo con los siguientes conceptos:

O bien, se acerca el lector u oyente de la *traslación* al mundo lingüístico y de contenido extraño del original, de su tiempo y cultura otros. O bien, el original es desprovisto de toda extrañeza y su *traslación* se adapta completamente a las convenciones y costumbres del público en la lengua de destino. En el primer caso, la traducción es solamente un recurso provisorio que busca ayudar a allanar en cierto grado las carencias de la no comprensión del original. La forma más expresiva de este concepto de traducción es la *versión interlinear*. En el segundo caso, la traducción desplaza totalmente al original y alcanza un valor propio completamente nuevo. Típicos ejemplos de esto son las reelaboraciones y las variadas *adaptaciones* de originales bajo las condiciones de una realidad comunicativa completamente distinta y nueva. (914)

Como se pudo ver en los ejemplos de Avendaño y Mansilla, los intérpretes se orientaban en este contexto de frontera según la segunda concepción, es decir, la adaptación del contenido a formas lingüísticas de valor aproximado en la cultura de destino de su traslación. Esta es, por lo demás, la actitud imperante en la interpretación en general. El otro extremo de este péndulo se encuentra sobre todo en la traducción escrita, en especial cuando existe un imperativo de fidelidad con el texto original, como es el caso de las traducciones bíblicas y de otros textos religiosos. Existen también las soluciones intermedias, que se pueden suponer las más frecuentes y variadas.

6. La comunicación oral y escrita

Después de tratar el estatus social de escribientes y lenguaraces en la sociedad indígena y su actividad como traductores en algunos ejemplos, podemos intentar presentar un modelo de la comunicación interétnica con la participación de estos intermediarios que sea lo suficientemente abstracto y amplio para abarcar la mayor parte posible de las situaciones comunicativas concretas en esta frontera; si bien no por ello con aspiraciones de universalidad. Esta comunicación intercultural se corresponde a grandes rasgos con la llamada interpretación consecutiva, definida por la traductología como “la forma más natural de la interpretación” (Déjean Fèal 1999: 304 y ss.).²⁰ Como se vio, la participación de los lenguaraces en los parlamentos era insoslayable, y no solo a causa de las diferencias idiomáticas; sin embargo, en las cartas se los menciona escasamente como parte de alguna “comisión”. En las cartas, si dejamos de lado el ejemplo de la esposa del cacique Baigorrita que “hace tomar la pluma”, que también podría ser interpretado como una simple fórmula, no hay casi indicios de esta participación ni datos que indiquen que la persona que escribe no es la misma que firma la carta; con lo cual su participación constituye, en la terminología de Coseriu, un elemento del contexto negativo, de aquello que se deja de decir

²⁰ Véase también H. Kirchoff (1971: 43).

por sobreentenderse. En algunas cartas, tras la firma del cacique se incluyen *post scripta* que añaden pedidos a los ya hechos en el cuerpo de la carta. Se podría interpretar a los mismos como “olvidos” que se añaden de esta forma para no tener que rehacer la carta. Pero probablemente también puede tratarse de pedidos de los escribas a título personal, de manera que para los sacerdotes estuviera claro que quien los formulaba no era el cacique que firmaba la misiva.

Volviendo sobre la comunicación oral, mediante el ejemplo de un diálogo en la narración de Lucio V. Mansilla se puede hacer palpable esta presencia casi siempre tácita del intermediario. El coronel Mansilla se muestra sorprendido de que un joven cautivo al servicio del cacique Ramón se llame “Spañol”:

- Cómo te llamas? -le pregunté, creyendo que las palabras ¡Spañol!
¡Spañol! tenían una significación araucana.

- Spañol, me contestó.

- Spañol? repetí yo, mirando á Mora y a Ramon alternativamente.

- Sí, señor, Spañol, -me dijo Mora-, así les llaman a algunos cautivos.

- Spañol, afirmó Ramon, que habia entendido mi pregunta.

(...)

- Pregúntele á Ramón, qué quiere decir Spañol?

Ramón contestó:

- Spañol, quiere decir, - de otra tierra. (Mansilla 1877: §66)

El “pregúntele” de Mansilla está dirigido naturalmente al *lenguaraz* Mora, quien transmite la pregunta al cacique Ramón. El cacique no responde en español, sino que su respuesta en *mapuche* es traducida a su vez por Mora a Mansilla. Si quisiéramos reconstruir este microdiálogo, la secuencia desarrollada podría verse de la siguiente forma:

(Mansilla:) - Pregúntele a Ramón, ¿qué quiere decir Spañol? [en español]

Mora: - (*Pregunta Mansilla*) ¿qué quiere decir Spañol? [en mapuche]

Ramón contestó: - *Spañol, quiere decir de otra tierra.* [en mapuche]

Mora: - (*Ramón dice que*) Spañol, quiere decir de otra tierra. [en español]

Los fragmentos dialógicos elididos por Mansilla en su narración, aquí en cursivas, ahorran repeticiones al lector. Al mismo tiempo, crean la ilusión de una comunicación directa entre Mansilla y el cacique Ramón al dejar de lado las líneas de diálogo en mapuche y la participación del lenguaraz. Pareciera que es el cacique quien responde en español. Una reconstrucción más próxima de la forma que el diálogo debió tener en la realidad debe incluir la participación del intérprete entre sus entornos. Si abstraemos los elementos esenciales de la situación es posible definir un esquema mínimo que reproduzca este acto comunicativo. El esquema debe ser lo suficientemente abierto como para permitir la inclusión de otros elementos situacionales, tales como los que se presentan en una comunicación escrita. L significa “lenguaraz” y P “participantes”:

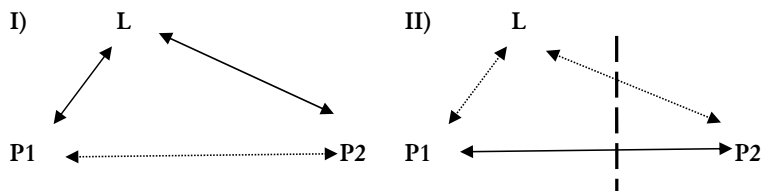


Figura 1: Comunicación oral y escrita

El esquema I corresponde a una comunicación oral y II a una escrita, en la que la línea de corte simboliza la distancia espacio-temporal entre emisor y receptor. Las líneas tienen dos puntas, pues las relaciones entre participantes y lenguaraces son recíprocas. En el caso de la escritura, damos por supuesta una respuesta que complete el intercambio, caso contrario, las líneas no tendrían dos puntas. En I) ambos participantes están en presencia, pueden verse y oírse mutuamente, pero no se pueden entender más que parcialmente, y solo lo pueden hacer a través de un lenguaraz. En II) la comunicación entre emisor y receptor es directa solo en apariencia, ya que solo puede tener lugar a través de un escribiente como intermediario que escriba o lea la carta. Es decir, aunque emisor y destinatario de la carta figuren en el texto epistolar, uno de ellos no escribió o leyó la carta de forma

directa, por lo que la línea de relación entre ellos y el intermediario aparece punteada. Las cartas entre indígenas y cristianos están escritas en español y la participación del *lenguaraz* solamente es necesaria del lado indígena, por ello su presencia en la representación está ligeramente recostada hacia su lado y no en un lugar equidistante. Según la situación, varían los factores del contexto extraverbal práctico que se pueden incorporar en ese esquema mínimo; tales factores son, por ejemplo, el carácter público o privado de la comunicación, su grado de formalidad, si para ambos participantes había un único intérprete o cada parte tenía el suyo propio a disposición. En I) presuponemos que entre ambos participantes existe una relación indirecta por no hablar una misma lengua, aunque como ya se vio, este no siempre era el caso. Entre ambos existe la posibilidad de una comprensión parcial o incompleta por la copresencia y percepción directa. En el ejemplo citado, el cacique Ramón entiende de qué se está hablando, y responde antes de que el intérprete se dirija a él: *Spañol, afirmó Ramon, que habia entendido mi pregunta.*

En el siguiente ejemplo, se presentan varios factores a tener en cuenta: el carácter público del diálogo, en el que también otros receptores indirectos o secundarios están presentes, como así también la participación de otros *lenguaraces* que funcionan como controles de la expresión traducida; se detalla incluso el lugar físico que ocupan en el diálogo:

No siendo Juan de Dios San Martin, bastante buen *lenguaraz*, mandaron llamar otro cristiano, hombre de la entera confianza de Baigorrita.

Era necesario que todos los circunstantes se enterasen perfectamente bien de mis *razones*.

Vino Juancito, que así se llamaba el perito, y se colocó entre mi compradre y yo, dando la espalda a la entrada del toldo.

(...) Le dije mis primeras *razones*. Intentó traducirlas. No pudo, sus oídos no habían jamás escuchado un lenguaje tan culto como el mío. Y eso que yo me esforzaba siempre en espresarme con estudiada sencillez. No entendía jota.

Al transmitirle á mi compadre Baigorrita mis razones, Camargo y Juan de Dios San Martín, le decían: - El coronel no ha dicho eso.

Las visitas, impacientadas, gruñían contra el zambo. Él, avergonzado y turbado de su imbecilidad, sudaba la gota gorda. Su cara y su pecho transpiraban como si estuviera en un baño ruso, despidiendo un olor grasiento particular que volteaba.

Cuando su confusion llegó hasta el punto de sellarle los labios, cayó en una especie de furor concentrado. Levantóse de improviso, y diciendo: «Me voy, ya no sirvo», se marchó.

Nadie hizo la menor observacion.

La conversacion continuó, haciendo de intérpretes los otros lenguaraces. (Mansilla 1877: §44)

Teniendo en cuenta dichos factores, el esquema se puede modificar de la siguiente manera:

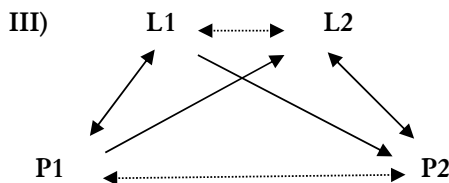


Figura 2: Comunicación con dos intermediarios

En lugar de líneas bidireccionales entre los participantes de una parte y los lenguaraces de la otra, se dibujan líneas unidireccionales, de P1 a L2 y de P2 a L1; pero las líneas bidireccionales entre cada participante y su lenguaraz respectivo permanecen. Ambos lenguaraces están unidos entre sí por líneas discontinuas por su función como control mutuo.

Aunque los lenguaraces eran “hombres de confianza” y tenían ciertas libertades para traducir guiándose por su criterio y sus conocimientos idiomáticos, como se vio, esta libertad no era para nada absoluta, sino que, según la importancia del diálogo y el carácter público del mismo, como era el caso en los parlamentos,

eran controlados por otros *lenguaraces*. Tales controles tenían lugar ocasionalmente en la comunicación oral y parecen haber sido generalizados en la comunicación escrita. Señala Fernando Operé que “[e]ran numerosos los cautivos que ejercían esta función [de *lenguaraces*]. Los indios nunca se fiaban de ellos totalmente y recibían. A tal efecto, los caciques contaban con varios *lenguaraces* que releían las cartas y comprobaban el contenido” (2001: 123). La certeza de la existencia de tales controles posibilita de paso “estar bastante seguros de que el mensaje escrito enviado reflejaba con alto grado de fidelidad el pensamiento del remitente” (Bechis 2008: 375).

7. Palabras finales

En algunas fuentes de la llamada literatura de frontera y otros relatos de viaje y memorias, no escasea la reflexión sobre problemas que son también asunto de discusión permanente entre teóricos de la traducción y la interpretación. En estos autores, sin embargo, son problemas concretos, propios de su praxis cotidiana y de la consciencia de su oficio. Este es un punto central para interpretar los actos comunicativos en los que tomaban parte. El análisis de los entornos de un acto comunicativo que tuvo lugar en el pasado no ofrece respuestas ciertas a todas las preguntas; algunas cuestiones deben quedar abiertas. En nuestro caso no es posible dar una respuesta cabal al alcance y los límites del conocimiento idiomático y el expresivo de caciques y *lenguaraces*; seguramente había un alto grado de variación en cada caso. Lo mismo vale para el nivel de confianza entre los caciques mandantes y sus *lenguaraces* comisionados. En todo caso, debemos esforzarnos por no tomar por general lo que puede ser singular. Nuestro intento de fijar un modelo abarcativo del acto comunicativo en que intervinieron *lenguaraces* y escribas intenta ser fiel a esta premisa. La reconstrucción de estos entornos posibilita al menos un conocimiento más realista y ofrece mayores certezas en la interpretación de documentos históricos, al tiempo que deja abierto el tema para una consideración más amplia del lugar histórico que cupo a estos agentes de la comunicación interétnica.

Referencias bibliográficas

- ÁLVAREZ CASTRO, Natalia
2006 “Consideraciones metalingüísticas sobre el entorno ‘universo de discurso’ de Eugenio Coseriu”. En *Discurso, lengua y metalenguaje. Balance y perspectivas*. Eds., Ramón González Ruiz, Manuel Casado Velarde y Miguel Esparza Torres. Hamburg: Buske, 21-35.
- ASCHENBERG, Heidi
1999 *Kontexte in Texten. Umfeldtheorie und literarischer Situationsaufbau*. Tübingen: Max Niemeyer.
- AVENDAÑO, Santiago
2000 *Usos y costumbres de los indios de la Pampa*. Ed., P. Meinrado Hux. Buenos Aires: El Elefante Blanco.
2004 *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño (1834-1874)*. Ed., P. Meinrado Hux. Buenos Aires: El Elefante Blanco.
- BAIGORRIA, Manuel
2006 *Manuel Baigorria. Memorias*. Ed., P. Meinrado Hux. Buenos Aires: El Elefante Blanco.
- BECHIS, Martha
2008 *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*. Madrid: C.S.I.C.
- BÜHLER, Karl
1965 *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Stuttgart: Gustav Fischer Verlag.
- CATELLI, Nora y Marietta GARGATAGLI
1998 *El tabaco que fumaba Plinio; Escenas de la traducción en España y América: relatos, leyes y reflexiones sobre los otros*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- COSERIU, Eugenio
1955/56 “Determinación y entorno. Dos problemas de una lingüística del hablar”. *Romanistisches Jahrbuch*. 7, 29-54.
1994 *Textlinguistik*. Tübingen/Basel: Francke.
- COX, Guillermo
1999 *Viaje a las rejiones septentrionales de la Patagonia (1862-1863)*. Buenos Aires: El Elefante Blanco.

DÉJEAN LE FÈAL, Karla

- 1999 “Konsekutivdolmetschen”. En *Handbuch Translation*. Eds., Mary Snell-Hornby, Hans G. Hönig, Paul Kußmaul y Peter A. Schmitt. 2da ed. mejorada. Tübingen: Stauffenburg.

DURÁN, Juan Guillermo

- 2006 *Namuncurá y Zeballos: El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)*. Buenos Aires: Bouquet Editores.

FERNÁNDEZ C., Jorge

- 1998 *Historia de los indios ranqueles. Orígenes, elevación y caída del cacicazgo ranquelino en la pampa central (Siglos XVIII y XIX)*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.

GOLLUSCIO, Lucía A.

- 2001 “Gramática, discurso e interacción social: el sistema tiempo-aspecto-modalidad en el *ngilan* ‘consejo’ mapuche”. En *Homenaje a Ofelia Kovacci*. Eds., Elvira Narvaja de Arnoux y Ángela Di Tulio. Buenos Aires: Eudeba, 279-300.

GUINNARD, Auguste

- 1999 *Tres años de cautividad entre los patagones*. Buenos Aires: El elefante blanco.

HÄBERLEIN, Mark y Alexander KEESE (eds.)

- 2010 *Sprachgrenzen – Sprachkontakte – Kulturelle Vermittler. Kommunikation zwischen Europäern und Außereuropäern (16.-20. Jahrhundert)*. Stuttgart: Franz Steiner.

HAGEDORN, Nancy L.

- 1988 “A Friend to go between them: the Interpreter as Cultural Broker during Anglo-Iroquois Councils, 1740-70”. *Ethnohistory*. 35, 1: 60-80.

- 1995 “Brokers of Understanding: Interpreters as Agents of Cultural Exchange in colonial New York”. *New York History*. 76, 379-440.

IRIANNI, Marcelino

- 2006 “Los Catriel. Una dinastía de medio siglo”. En *Vivir entre dos mundos. Las fronteras del sur de la Argentina. Siglos XVIII y XIX*. Ed., Raúl J. Mandrini. Buenos Aires: Taurus, 137-170.

KABATEK, Johannes

2005 *Die Bolognesische Renaissance und der Ausbau romanischer Sprachen. Juristische Diskurstraditionen und Sprachentwicklung in Südfrankreich und Spanien im 12. und 13. Jahrhundert.* Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

KARTTUNEN, Frances

1994 *Between worlds. Interpreters, guides, and survivors.* New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

KIRCHHOFF, H.

1971 "Das Simultandolmetschen als Gegenstand der Übersetzungswissenschaft". En *IRAL-SONDERBAND. Kongreßbericht der 2. Jahrestagung der Gesellschaft für angewandte Linguistik GAL e.V.* Heidelberg: Julius Groos Verlag, 43-47.

LEVAGGI, Abelardo

2000 *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (siglos XVI - XIX).* Buenos Aires: Universidad del Museo Social Argentino/Dunken.

MANDRINI, Raúl J. (ed.)

2006 *Vivir entre dos mundos. Las fronteras del sur de la Argentina. Siglos XVIII y XIX,* Buenos Aires: Taurus.

MANSILLA, Lucio Victorio

1877 *Una excursión á los indios ranqueles* (2 vol.). Leipzig: F. A. Brockhaus.

MASSA, Lorenzo

1967 *Historia de las Misiones Salesianas en La Pampa, República Argentina.* 2 vol. Buenos Aires: Editorial Don Bosco.

MERRELL, James H.

1999 *Into the American Woods. Negotiators on the Pennsylvania Frontier.* Nueva York/Londres: W. W. Norton & Company.

NACUZZI, Lidia

2011 "Los desertores de la expedición española a la costa patagónica de fines del siglo XVIII y la circulación de personas en los espacios de frontera". *Débats* 30/05/2011. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Consultado: 11 de febrero de 2015. <<http://nuevomundo.revues.org/61394>>.

NEUBERT, Albrecht

- 1996 “Übersetzen und Dolmetschen”. *Kontaktlinguistik: ein Handbuch zeitgenössischer Forschung / Contact linguistics: an international handbook of contemporary research*. Eds., Hans Goebel, Peter H. Nelde, Zdeněk Starý y Wolfgang Wölck. 12, 1, 913-920.

OPERÉ, Fernando

- 2001 *Historias de la frontera; el cautiverio en la América hispánica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

PAYÀS, Gertrudis y Carmen Gloria GARBARINI

- 2012 “La relación intérprete-mandante: claves de una crónica colonial para la historia de la interpretación”. *Onomázein* 25, 345-368.

PERNA, Carlos Gabriel

- 2013 “La introducción de la escritura y la sociedad indígena en la pampa argentina (siglo XIX)”. *Papeles de Trabajo* 25, 91-106. Consultado: 13 de octubre de 2013. <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-45082013000100005&lng=es&nrm=iso>.
- 2014 “En torno a la teoría de los entornos de Eugenio Coseriu. El caso de la □región”. *Revista Argentina de Historiografía Lingüística*. VI, 2. S. 143-160. Consultado: 17 de setiembre de 2015. <<http://www.rahl.com.ar/index.html>>.
- 2015 *Variedades lingüísticas en la pampa (Argentina 1860-1880)*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.

PINTO RODRÍGUEZ, Jorge (ed.)

- 1996 *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur*. Temuco: Ediciones de la Universidad de la Frontera.

PYM, Anthony

- 2000 *Negotiating the Frontier. Translators and Intercultures in Hispanic History*. Manchester: St. Jerome Publishing.

RATTO, Silvia

- 2005 “Caciques, autoridades fronterizas y lenguaraces: intermediarios culturales e interlocutores válidos en Buenos Aires (primera mitad del siglo XIX)”. *Mundo agrario. Revista de estudios rurales*. 5, 10. Consultado: 3 de marzo de 2015. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=84501008>>.

- RIVAROLA, José Luis
1985 “Albaquía - Baquía - Baquiano. Notas sobre el origen de un americanismo”. *Zeitschrift für Romanische Philologie*. 101, 45-51.
- ROJAS LAGARDE, Jorge Luis
2004 *Malones y comercio de ganado con Chile. Siglo XIX*. Buenos Aires: El Elefante Blanco.
- SALOMÓN TARQUINI, Celia Claudia
2006 “Santiago Avendaño: ‘El niño que hablaba con el papel’”. En Mandrini (ed.) 2006: 119-136.
- SCHLIEBEN-LANGE, Brigitte
1983 *Traditionen des Sprechens. Elemente einer pragmatischen Sprachgeschichtsschreibung*. Stuttgart/ Berlin/ Köln/ Mainz: Kohlhammer.
- SERVELLI, Martín
2010 “¿Literatura de frontera? Notas para una crítica”. *Iberoamericana*. 39, 31-52.
- STOLZE, Radegundis
2001 *Übersetzungstheorien; eine Einführung*. Tübingen: Gunter Narr.
- SZASZ, Margaret Connell (ed.)
1994 *Between Indian and White World. The Cultural Broker*. Norman: University of Oklahoma Press.
- TAMAGNINI, Marcela
2011 *Cartas de frontera. Los documentos del conflicto interétnico*. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto.
- VILLAR, Daniel y Juan Francisco JIMÉNEZ
2005 “En continuo trato con infieles. Los renegados de la región pampeana centro-oriental durante el último tercio del siglo XVIII”. *Memoria Americana*. 13, 151-178.
- WEBER, David J. y Jane RAUSCH (eds.)
1994 *Where Cultures Meet. Frontiers in Latin American History*. Wilmington, Delaware: Jaguar Books.

WHITE, Richard

1991 *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press.

WOTJAK, Gerd (ed.)

2013 *La escuela traductológica de Leipzig. Sus inicios, su credo y su florecer (1965-1985)*. Frankfurt: Peter Lang.

Fecha de recepción: 1 de mayo, 2015

Fecha de aceptación: 3 de marzo, 2016