

UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

TESIS

PARA OPTAR AL TITULO DE ANTROPOLOGO SOCIAL

**“EL CASTELLANO EN PONOTRO. USOS Y VALORACIONES DE
UNA LENGUA IMPUESTA”**

PROFESOR GUIA: FRANCESCO CHIODI

ALUMNO TESISTA: RODRIGO HERRERA

1998

UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

“Lo más oculto de una cultura se muestra por revelación, por una larga sobreexposición a ella. Frente a la revelación repentina se produce el vértigo del etnógrafo, es la información única, exclusiva. Entonces se la registra con celo, para después contarla a los colegas, forrada del aparataje científico conveniente y retoque cosmético de moda, con mucho orgullo y algo de vergüenza. Y esto porque el etnólogo siente que, en contra de su ciencia, debería haber callado...”

Pedro Mege, La imaginación araucana, Museo Chileno de Arte Precolombino, 1997, pp. 12

Índice

1- Introducción.....	I - VII
-----------------------------	----------------

PRIMERA PARTE

2- El lenguaje y las lenguas.....	1 - 26
--	---------------

2.1 - El lenguaje.....	1 - 7
2.2 - Las lenguas.....	8 - 14
2.3 - Las lenguas y cultura.....	14 - 20
2.4 - Las lenguas y sociedad.....	20- 26
2.4 - A) Variaciones lingüísticas.....	22 - 25
2.4 - B) Cambio lingüístico.....	25 - 26

3- El contacto y el conflicto lingüístico.....	27 - 36
---	----------------

3.1 - El contacto lingüístico.....	27 - 31
3.2 - Bilingüismo y disglusia.....	31 - 36

4- Las Políticas lingüísticas y el Pueblo Mapuche.....	37 - 51
---	----------------

4.1 - Las Políticas lingüísticas en Chile.....	37 - 44
4.2 - Situación actual de la lengua mapuche.....	44 - 51

SEGUNDA PARTE

5- La comunidad de Ponotro.....	52 - 82
--	----------------

5.1 - Reseña histórica del pueblo mapuche.....	53 - 63
5.2 - La sociedad mapuche.....	64 - 82
5.2. A) La sociedad mapuche tradicional.....	64 - 69
5.2. B) La sociedad mapuche post-reduccional.....	70 - 75
5.2. C) La sociedad mapuche contemporánea.....	76 - 82

TERCERA PARTE

6- El castellano en la comunidad de Ponotro.....	83 - 106
---	-----------------

6.1 - Acerca de la comunidad.....	83 - 87
6.2 - El castellano en la comunidad.....	87 - 106

7- Conclusiones.....	107 - 111
-----------------------------	------------------

Anexos

(Métodos y Técnicas de Investigación, Historias de Vida, Mapas)

Introducción

Una tesis, aunque siempre se empieza, nunca se sabe realmente el momento en que se empieza. Menos entonces se va a saber cuando se empieza una introducción de una tesis, aunque igualmente siempre se empieza. En este caso, de esta manera, una manera podríamos decir personal, un poco ajena al contexto formal que posteriormente irá adquiriendo el texto (en parte por tratarse de una tesis y no un ensayo y en parte por ser un producto científico y no novelesco).

También de manera un poco personal –aunque ya compartida con otros– tengo la sensación de que hoy en día llevar a cabo un trabajo de antropología presenta enormes dificultades. No se como habrá sido la situación en el pasado, quizás igualmente difícil, quizás no. El caso es que siento que la antropología está un poco a la deriva y cuestionada desde el mismo mundo interior de las ciencias sociales (para no mencionar el exterior) por su aparente inutilidad y poca trascendencia, realidad que se manifiesta cuando se argumenta la desaparición de su tradicional objeto de estudio, la crisis de sus supuestos teóricos –motivada en gran medida por la crítica implacable que se origina desde su mismo interior– o la insuficiencia de sus criterios metodológicos. Huérfana durante gran parte de su historia de grandes soportes teóricos que la sustenten, la antropología a veces parece confundirse con la emocionalidad y los sentimientos de culpa que surgen desde los lugares donde cada sociedad, cada grupo o cada bloque cultural, resguarda las cuotas de poder que le permiten mantener el equilibrio y perpetuar su subsistencia. En este sentido no pareciera ser casualidad que las grandes escuelas antropológicas hayan estado tradicionalmente en Inglaterra, Francia y los E.E.U.U., naciones que de una u otra manera han tenido un peso decisivo en el devenir del mundo occidental del cual formamos parte.

Pero también por otra parte, y también de manera personal, siento que el aporte que la antropología puede hacer en el universo de las ciencias sociales no ha sido absorbido por las restantes disciplinas del mismo ámbito. Y que nunca podrán hacerlo, puesto que la tarea principal de ésta sería aportar en ciertas áreas o esferas de la investigación sobre las sociedades humanas una cuota de lucidez que cada antropólogo extrae del bagaje de conocimientos que asimiló durante su proceso formativo y también de su experiencia de trabajo. El mayor aporte de la antropología estaría entonces no en su homogeneidad y singularidad como disciplina independiente, en su capacidad de decidir y funcionar por sí misma, sino que en su capacidad para aportar en contextos multidisciplinarios. Difícil tarea, me parece.

Por otra parte, hacer una investigación antropológica pareciera que exigiera una mayor precisión sobre el tema a desarrollar y la metodología a utilizar. Su misma definición etimológica (“estudio del hombre”) es demasiado amplia –en teoría abarcaría todo–, lo que le permite adentrarse en diversos ámbitos de estudio, pero a la vez le exige ir precisando paso a paso, científicamente, sus métodos, formas y alcances. Este doble juego que exige combinar amplitud de posibilidades

de investigación con precisión exhaustiva de pasos pareciera que logra su máxima expresión con el desarrollo de una tesis: cada tesista en un principio se ve enfrentado hoy en día a una abismante cantidad de temáticas, problemas, enfoques y metodologías para llevar a cabo una investigación, al mismo tiempo que se expone a un sinúmero de condiciones, a veces limitaciones, otras veces ayudas, que van acercando el trabajo a áreas de estudio ya definidas dentro del mismo espectro del quehacer antropológico (arqueología, antropología física, lingüística, semiología, antropología urbana, etnología, etnografía, antropología aplicada, etc., etc.).

El problema es que la mirada del cientista social apunta hacia la realidad de las personas y, dentro de este referente, el antropólogo asume uno de los roles más complejos: intentar develar los sustentos que afirman aquella realidad, que en verdad no es una realidad, sino que varias realidades. Para realizar su labor, el antropólogo la (s) desconstruye e intenta realizar el camino inverso hacia los fundamentos colectivos de esta construcción, para lo cual cuenta únicamente con su sentido común, su experiencia de años, su voz y unos cuantos artículos electrónicos que permiten almacenar información. Y es a partir de esta desconstrucción y recorrido hacia el interior de la colectividad que siempre intenta dar el paso hacia la objetividad que le otorgue status científico al trabajo realizado. El objetivo no siempre se logra, a pesar de que el intento siempre se hace. Esta dinámica quizás ha sido la que ha llevado a que el antropólogo y su disciplina siempre hayan sido identificados con la defensa de la posibilidad de la diversidad de realidades, el rescate de la subjetividad y, de ahí, con el rescate de los sujetos anónimos, los no escuchados, los silenciados por la historia oficial.

Por último, y también lo último dicho en forma personal, convencido por Geertz que la labor del antropólogo y de su disciplina es esencialmente interpretativa (lo que implica asumir que toda acción social –cotidiana y no cotidiana- es significativa), asumo también el hecho de que la principal tarea de la antropología es asumir su naturaleza etnográfica, y a partir de ella, elaborar discursos, relatos que conduzcan hacia otros relatos que traten sobre otros asuntos, lo que significa ampliar su profundidad de alcance y trascender los meros acontecimientos para dar algún sentido a la compleja red de hechos, conductas y relaciones que se dan entre los seres humanos. En este contexto, por muy difícil que sea comenzar este discurso, es incluso más difícil ponerle un punto y final. El fuerte de la tarea etnográfica de esta manera no estaría en las conclusiones que se podrían extraer de sus investigaciones, sino que más bien en sus descripciones desligadas de las corrientes epistemológicas homogeneizantes que otorgan otro marco a la relación entre conocimiento y verdad. Todo esto, naturalmente que inserto en un medio multidisciplinario y reflexivo.

*

Para ser coherente con lo anteriormente señalado, debo inscribir este trabajo de tesis de antropología en el área de la sociolingüística. Es una investigación acerca del uso y valoración que actualmente tiene un idioma como el castellano en una comunidad *mapuche* del sur del país, en un territorio que naturalmente hoy en día no está habitado exclusivamente por población indígena y que está inserto dentro de un país como Chile. En este sentido, más que el desenvolvimiento de una lengua en relación a sus estructuras internas y las influencias externas que debe

enfrentar o asumir independientemente de sus usuarios, la investigación en este caso está centrada en la relación que se establece entre una comunidad de hablantes, insertos en un contexto social mayor, y la o las lenguas adoptadas por cada uno de sus miembros como instrumentos de comunicación, tanto para sus actividades y relaciones cotidianas como para aquellas que no lo son. El acento no está tampoco puesto en las frecuencias y número de usuarios de uno u otro idioma, sino en la exploración de los diferentes espacios y funciones donde cada uno cobra valor y, por tanto, es usado.

La comunidad en cuestión es *Ponotro*, ubicada a escasos kilómetros del pueblo de *Tirúa* –cabecera comunal- y a menos aún de una caleta-balneario que lleva por nombre *Quidico*. Formando parte de la zona costera del sector más austral de la 8ª Región, aquel territorio, ancestralmente ocupado mayoritariamente por población que se autodenomina como *mapuche*, no presenta en una mirada superficial nada que lo diferencie mayormente de la gran mayoría de comunidades indígenas rurales que se conforman en La Araucanía. Su historia también está estrechamente ligada a la del pueblo *mapuche*, lo que permite intuir que su futuro también estará ligado indisolublemente a la suerte que corra este grupo cultural dentro del contexto nacional. A pesar de esta aparente similitud, es necesario indicar que *Ponotro* presenta características propias que la hacen única y diferente en alguna medida a todas las demás comunidades. El problema está, por tanto, en el grado y magnitud atribuidas a esas diferencias y en la posibilidad de establecer vínculos con otras realidades, ya no iguales, pero sí similares.

Ciertamente, el estudio de la lengua en una población determinada puede también realizarse de una manera aislada, como intentando llevar el registro lingüístico a un laboratorio para apartarlo de las demás variables que puedan influir en su uso o desuso. En este caso, la intención no era estudiar el fenómeno lingüístico como tal, sino que inserto en un medio determinado y destacando la importancia que tiene el hablante en el uso de la lengua y viceversa. A partir de este enfoque se desarrolló un amplio marco conceptual a manera de aclarar y discutir los elementos que provocan, circundan o influyen en el devenir de las lenguas en general y, atingente al caso específico, los aspectos más decisivos que han rodeado el devenir del *mapudungun*, la otrora (o actual) lengua materna del pueblo *mapuche*.

El primer capítulo nos introduce en forma general al tema de investigación. Con un apartado referente al lenguaje como capacidad humana y una especificación de lo que constituyen e implican las lenguas dentro de aquel contexto, luego se da paso a la relación existente entre las lenguas y la cultura y las lenguas y la sociedad. El primer punto, aquel que refiere al lenguaje es esencial para introducirnos al fenómeno en un sentido muy general, pero a la vez, aclara los límites y alcances del mismo como instrumento que humaniza la naturaleza y la hace accesible a las personas. Sin obviar que en muchas ocasiones el lenguaje y las lenguas son mencionados como sinónimos, en este caso, se hizo necesario establecer una diferencia para facilitar la mejor comprensión de lo que constituyen las lenguas como manifestaciones privilegiadas del lenguaje y la trascendencia a nivel individual y colectivo que en materia de representación simbólica significa el aprendizaje y adopción de una determinada lengua como principal medio de expresión y comunicación.

El punto que versa sobre la lengua y la cultura constituye una discusión acerca de la real influencia que ejercen la una sobre la otra, sin necesidad de caer en la discusión de que fue primero, si el huevo o la gallina. Este punto cobra hoy una mayor importancia dada la facilidad con que masivamente se tiende a alinear la especificidad lingüística con la especificidad cultural. El tema de la identidad social cruza entonces a través del espectro lingüístico, aunque muchas veces a costa de una limitación de las posibilidades de las lenguas como manifestaciones de una capacidad infinita del ser humano de creación y reproducción simbólica.

Por último, en este primer capítulo hay un punto que trata sobre la relación existente entre las lenguas y las sociedades. En primera instancia se aclara que hacer sociedad, al igual que en el caso de la cultura, es impensable sin un habla, al igual como es imposible no hablar al vivir en sociedad. Pero además de esta relación, la vida en sociedad da pie para que se produzcan variaciones internas de las lenguas en virtud de su misma dinámica y también cambios producto de la relación entre sociedades. Superada en el punto anterior la imposibilidad de comunicación y entendimiento entre sujetos portadores de una cultura diferente, ahora se hace hincapié en la importancia que tiene para el desarrollo de las lenguas la relación entre sociedades diferentes.

En el fondo, la idea de este primer capítulo es introducimos desde una perspectiva social al universo lingüístico, centrando la atención en las características más decisivas (y constitutivas) de nuestra capacidad expresiva a través de las lenguas. A la vez, se intenta reorientar ciertos mitos y arquetipos negativos que rodean este universo, resaltando condiciones innatas al fenómeno mismo del lenguaje, y por tanto propias de todas las lenguas.

El segundo capítulo llamado “El Contacto y el Conflicto lingüístico” ya es más complejo, puesto que aborda aspecto de mayor profundidad relacionados con la dinámica de las lenguas. El tema del contacto es complejo en todos los ámbitos en que se afronta, incluyendo el lingüístico, y es inevitable desde el momento en que se asume que se vive en un mundo multicultural y multilingüe, y que todas las lenguas tienen en principio los mismo derechos a ser instrumentos de comunicación útiles y funcionales. Si hombre y lengua constituyen entidades prácticamente indivisibles, el contacto constituye uno de los elementos más determinantes a la hora de estudiarlos. Y aunque en teoría éste es un elemento dinamizador de las lenguas, es casi un hecho que en la mayoría de las ocasiones el contacto lingüístico está asociado a conflictos lingüísticos y sociales.

Para que el tema sea tratado de la manera más aclaradora posible es abordado desde sus expresiones más simples –el contacto lingüístico generado a partir de la relación entre dos hablantes-, hasta llegar a formas más complejas como el bilingüismo – y sus manifestaciones disglósicas-, pasando por aspectos como los préstamos e interferencias lingüísticas que se producen al entrar dos lenguas en contacto permanente.

La realidad multilingüe existente y asumida debe dar paso naturalmente al surgimiento de políticas que regulen el uso de cada lengua. La normatividad no puede ser ajena al devenir lingüístico, ya sea en relación al uso correcto de una lengua en un determinado territorio, como también a los casos en que en un mismo lugar existan dos o más en uso. De ahí la existencia del capítulo acerca de las

políticas lingüísticas que sigue al del contacto y conflicto lingüístico. Pero también al abordar este tercer gran tema se concretiza el hilo que relaciona todo lo referente al lenguaje con el universo *mapuche*. El tema de las políticas lingüísticas entonces es abordado preferentemente desde la perspectiva particular de Chile y en especial en referencia al *mapudungun* y como éstas han influido en su desarrollo o no desarrollo.

Todo cuerpo normativo y planificación, sea de la índole que sea, está imbuido de ideas, juicios y valoraciones que las respaldan y justifican. En este sentido, el tercer capítulo es una revisión también de cómo los distintos detentores de poder en este país han construido conceptualizaciones acerca de los indígenas y sus diferentes manifestaciones particulares, como costumbres y lengua. En definitiva, el trato que se le ha dado al *mapudungun*, tanto durante la colonia como en la época republicana, con excepción de ciertos misioneros y filántropos, es una muestra más de cómo en Chile la sociedad se ha construido sobre la negación de lo indígena, intentando por diferentes medios asimilar a esta población a las normas y expresiones que emanan de lo que podríamos denominar como centros de poder de Occidente.

El capítulo que recopila y sintetiza la historia y desarrollo de la sociedad y cultura *mapuche*, que constituye la segunda parte de la tesis, se hace necesario para interiorizarse en mayor medida de la dinámica que han seguido otros elementos culturales de aquel pueblo. La realidad actual de la comunidad de *Ponotro*, de sus habitantes, está inserta dentro de un contexto mayor. Y como dice Geertz, la esencia de la tarea etnográfica –describir e interpretar hechos del presente a la luz de su pasado y en una perspectiva futura (Geertz 1996)– inevitablemente obligan a un capítulo acerca de la historia y la sociedad *mapuche*. Explorar y reflexionar sobre una lengua impuesta a hablantes portadores de una tradición cultural diferente que contaban con una expresión propia y autosuficiente no sería igualmente válido sin una mirada global hacia el pasado, organización y manifestaciones sobre quienes en esta ocasión se centra la atención. Por eso, a pesar de que el capítulo se denomina “La comunidad de *Ponotro*”, además de intentar reconstruir en parte la historia de la comunidad, es también la reconstrucción de la historia del pueblo *mapuche*.

Este capítulo presentó dificultades diferentes a las que presentaron los anteriores. La necesidad de aglutinar en un mismo relato aspectos locales de la historia y sociedad de la actual comunidad con otros más generales que repercutieron sobre el pueblo *mapuche* en general, obligan a desarrollar un ejercicio bastante difícil. Los capítulos anteriores sintetizaban y discutían sobre aspectos que anteriormente otros han sintetizado y discutido. En esta ocasión la tarea hubiese sido similar si no hubiesen existido notables vacíos en la construcción del pasado particular de la zona donde se encuentra la comunidad de *Ponotro*.

La historia oficial siempre presentará aquellos vacíos, que son aquellos que llena la recopilación de la tradición oral, lo que permite también confrontar aspectos de la macro historia. Ejercicio interpretativo difícil –que hubiera exigido otra tesis de haberse desarrollado en su plenitud–, llega un momento en que igual hay que inducir la trascendencia de ciertos aspectos del pasado ante la imposibilidad de seguir profundizando, lo que convierte al relato resultante en una construcción constantemente sujeta al cambio y la revisión. Dentro de estas limitaciones, este capítulo pretendió ser lo más completo posible, rescatando en la medida que fuese

posible la especificidad local del desarrollo histórico y social de la población, a la par que fue respaldándose en la macro historia en los momentos en que la inducción lo sugería.

El capítulo acerca del castellano en la comunidad de *Ponotro* es el segmento etnográfico de la investigación. Ahí se trabajaron las preguntas que guiaron la investigación, ahí se describió lo observado en el terreno, ahí se expuso lo conversado en innumerables ocasiones con los habitantes de la comunidad. Ciertamente la solución para ordenar la gran cantidad de información recopilada que mejor encontré fue la de dividir a la población en grupos etáreos. Esta clasificación me permitió en determinado momento entender la realidad que tenía frente a mis ojos a la vez que me permitió construir un texto a partir de estos datos obtenidos en terreno. Otras variables como el sexo o la diferente situación socioeconómica entre la población no presentaban las mismas ventajas. La edad, y más que la edad la división en diferentes grupos etáreos, en cambio, fue un buen hilo conductor que me permitió relacionar e integrar los elementos significativos dispersos que recopilaba.

Debo hacer notar que otro gran elemento que ‘fragmenta’ la población de *Ponotro* es, por supuesto, su condición étnica. Aunque minoritaria, la población *winka* es una realidad manifiesta. Son pocos apellidos, pero sus integrantes ocupan determinados roles sociales que hacen que sea imposible obviar su presencia y participación (o no participación) en las diferentes actividades comunitarias. Por los alcances de la problemática abordada en este trabajo, naturalmente que esta porción de habitantes representa un conjunto de actores sociales secundarios, no involucrados directamente en la problemática, aunque sí indirectamente. La ‘población objetivo’ en este caso es el mayoritario contingente que se autoadscribe como *mapuche*; aquellos que, de acuerdo a una interpretación lógica de lo que representa la tradición cultural, deberían haber aprendido como lengua materna, el *mapudungun*.

Las conclusiones de la investigación son aquel momento en que se fundieron todos los capítulos anteriores. Constituyen el resultado de la fusión de la discusión teórica con la observación en terreno. En este sentido, lamentablemente su trascendencia está limitada por lo allí expuesto o no expuesto. Nos son replicables a otros casos en que las condiciones no sean las mismas, aunque deberían ser replicables en el mismo lugar y contexto.

El carácter exploratorio que caracteriza a la investigación también determina que estas conclusiones, más que resultados o soluciones, expongan la interpretación del autor acerca de la atribución de significados de ciertos procesos colectivos. En el seno de la antropología se entiende que el investigador aprehende una determinada realidad y la inserta dentro de un marco interpretativo que le otorgará significado a cada uno de los elementos que pertenecen a aquella realidad. Naturalmente que este marco interpretativo no es aleatoria o azarosamente concebido, sino que el fruto emanado de la exposición a esa realidad a que se ha sometido el mismo investigador.

En cierta medida esta discusión es parte de la argumentación que sustenta el artificio metodológico definido para llevar a cabo la empresa acometida. En esta ocasión, se consideró exponer esa discusión en un apartado, como anexo, a fin de

separar el único contenido que no guarda una relación directa con la problemática abordada en la investigación realizada. Siempre el detalle de los aspectos metodológicos representa una suerte de interrupción en la exposición de la temática trabajada, convirtiéndose muchas veces en un tema más, dadas las características que exhibe. En esta oportunidad se optó por su aislamiento en un anexo ubicado al final del trabajo, además de evitar la discusión más profunda acerca de la validez y confiabilidad de los métodos y técnicas que hoy en día más utiliza la antropología. Al igual que en el capítulo que recopila la historia y dinámica de la sociedad *mapuche*, haber profundizado en este tema hubiera significado otra tesis.

Por último hay que señalar que también se anexan las respectivas historias de vida realizadas y trabajadas durante el año 1997. La posibilidad de ser leídas en este caso pasa más por una curiosidad del lector que por una necesidad de complementar la investigación. Es un material que permite múltiples lecturas, además de la que sugirió esta tesis en particular, por eso su exposición.

PRIMERA PARTE

I – El Lenguaje y las Lenguas –

“...Nada tiene existencia mientras uno no lo cuenta, y cuando lo haces, ya es una existencia habitada por la imaginación del que la narra...”

José Donoso, “Donde Van a Morir los elefantes” Alfaguara, Chile, 1995, pp.243

“...Una comunidad cultural es el ámbito de una convivencia única y plural: una vez más, somos nosotros, pero somos como los demás. Y los lazos de esta comunidad cultural son las costumbres: una manera de entender la relación con la tierra y el trabajo, unas comidas, unas canciones compartidas, unas fiestas, tal vez el placer de pasear y de sentarnos en una terraza. No obstante, por encima de todo permanece la lengua: el espacio que todo lo abraza y que lo hace posible todo...”

Jesús Tusón, “El lujo del lenguaje”, Paidós Comunicación, 1ª edición, España, 1989, pp.21

“...Todos necesitamos hablar para vivir en sociedad...”

Fernando Savater, Etica para Amador, Ariel, Argentina, 1991, pp.21

I.1 - El Lenguaje -

El lenguaje, como capacidad humana, es el elemento más decisivo en nuestra conformación como seres sociales. Debido a esto el lenguaje ha sido materia de atención y análisis constante en diferentes épocas y bajo diferentes perspectivas. En la tradición occidental del pensamiento científico y epistemológico son los griegos los primeros receptores de esta preocupación por encontrar los alcances y los mecanismos de funcionamiento del lenguaje. La tradición filosófica griega además, en un período que oscila entre el siglo V A.C. y el siglo I A.C.¹, aprovecha la trayectoria lingüística anterior recogida por los fenicios en el Sinaí, para concebir una gramática y un alfabeto, los que se configuran como el primer cuerpo teórico de Occidente que explica y representa el sistema simbólico que constituye el habla.

Esta misma tradición es luego continuada por los latinos, los que construyen su propio alfabeto y gramática siguiendo las huellas dejadas por los griegos, elevando de paso al latín a la categoría de lengua erudita junto al griego, situación que se mantiene durante gran parte de la Edad Media e incluso posteriormente². De esta misma tradición lingüística surge en el siglo XV la primera gramática de una lengua Romance, el castellano, lo que le permitirá a ésta, entre otras cosas, constituirse como lengua “cultura” en igualdad de condiciones que el latín y el griego, además de lengua de la conquista en América³.

Pero más allá de la importancia de la tradición lingüística griega o latina, y su influencia en las lenguas modernas, está la necesidad de destacar la antigua curiosidad humana por descifrar los mecanismos y propiedades de esta capacidad tan básica y fundamental como es el lenguaje. El hecho de que se presente en todos los grupos humanos, independiente de su grado de desarrollo y organización, y en todos los seres humanos, independiente de su edad, nacionalidad y residencia, ha despertado desde siempre la curiosidad por conocer más sus orígenes y formas de funcionamiento. Y esta curiosidad va desde especificar su origen o primeros pasos, hasta observar como se manifiesta en las diferentes personas y en las diferentes sociedades.

En el siglo pasado, Guillermo de Humboldt, distinguido filósofo alemán considerado por muchos el padre de la lingüística, señalaba, entre otras cosas, que el lenguaje es innato al ser humano, por lo que no se podía entender como el resultado final de un condicionamiento cultural. Este condicionamiento posterior, según el autor, sólo vendría a reforzar o modificar potencialidades ya existentes en las

¹ Ver de Mauro (1981) y Aguirre Beltrán (1983)

² Científicos de la era moderna como René Descartes o Francis Bacon escribieron sus textos en latín, no obstante ser traducidos a otros idiomas con posterioridad

³ El autor de esta gramática es Elio Antonio de Nebrija y su trabajo fue realizado en 1492, el mismo año en que Colón inició su periplo hacia las Américas. La trascendencia de esta labor se puede ver por ejemplo en que la gran cantidad de gramáticas elaboradas por religiosos europeos en tierras americanas siguen las pautas establecidas por Nebrija en su trabajo, elaborando gramáticas de lenguas indígenas según la lógica del castellano (Aguirre Beltrán 1983, 206-207)

personas, pero la facultad sería inherente a la especie, y más aún, exclusiva de ella (cfr. Aguirre Beltrán 1983, pp 247-248).

Si bien en relación a estas afirmaciones la arqueología ha logrado encontrar en nuestros antepasados ciertos rasgos físicos que nos permiten hacernos la idea de la existencia en nuestros antepasados de órganos específicos que permiten desarrollar la conciencia y la comunicación (Leakey 1994), actualmente sabemos que no todo en el lenguaje está ligado a la biología y sus derivados. Como en todo lo que atañe al ser humano, hay una parte anatómica-genética y otra sociocultural. La primera tiene que ver con los distintos órganos, su posición, tamaño y función, es decir aquellos elementos físicos que nos permiten emitir sonidos, codificarlos y decodificarlos. Es el caso de la laringe, las cuerdas vocales, cierta parte del cerebro, etc. Pero naturalmente el asunto del lenguaje no acaba ahí, hay otra parte, la sociocultural, que no nos remite al organismo humano como individualidad -como en el caso del análisis biológico-, sino que nos lleva a la condición social del ser humano, a su necesidad de relacionarse con sus pares.

En este sentido, lo particular de esta habilidad de comunicarnos que hemos desarrollado no se remite sólo a cómo aprovecha los servicios de ciertos órganos de nuestro cuerpo, los que incluso muchas veces deben su origen a finalidades distintas que las lingüísticas, sino que también a la capacidad expresiva que nos entrega, la que nos permite mencionar a otras personas nociones e ideas, además de hablar de objetos que puede que ni siquiera se encuentren ante nuestros ojos. Y esta característica naturalmente nos aleja del campo de la biología acercándonos al terreno de la sociabilidad y la relación entre las personas.

Por esto decimos que el lenguaje surge de la interacción, sólo es posible en ella, al igual que la conciencia humana. Ya sea el comunicar como el reflexionar son acciones que nacen gracias a la interacción con los otros; gracias al diálogo, al intercambio de comunicación. Por esto se dice también que ambos, lenguaje y conciencia, son inseparables, constituyendo su principal producto la cultura humana; aquella mezcla de cosas materiales y mitológicas, de cosas prácticas y espirituales, que el ser humano desde sus inicios ha tendido a crear, recrear y transmitir.

Pero al hacer estas afirmaciones entonces queda pendiente el tema de los límites del fenómeno de la comunicación y de la inclusión del lenguaje como parte de tan vasto fenómeno. Según los mismos parámetros definidos arriba perfectamente podríamos incluir a los animales dentro del fenómeno de la comunicación, definirlos como animales lingüísticos y hasta poseedores de una cultura propia, dado que se ha comprobado que algunos poseen ciertos niveles de abstracción simbólica que les permite expresar sentimientos o necesidades mediante signos o expresiones con significado, ya sea moviendo el cuerpo o parte de él, mediante sonidos u otras señales perceptibles (de Mauro 1981, 23-24).

La respuesta a tan compleja duda está en la misma vastedad del fenómeno. Existe una gran cantidad de sistemas de comunicación (también llamados *códigos semiológicos*) entre los cuales consideramos los generados por los animales, los usados por los recién nacidos y hasta los creados por la informática en los tiempos actuales. Dentro de este gran espectro de códigos, las lenguas humanas solo

constituyen una familia particular de ellos, con la salvedad que es la más elaborada, funcional y práctica a los fines para los cuales ha sido creada (de Mauro 1981, 22-23).

Todos los *códigos semiológicos* se plasman y definen en relación a lo que denominamos el *signo*, el elemento central que reúne las propiedades que otorgan mayor relevancia a un sistema simbólico en relación a los otros⁴. Y estos *signos* se definen todos por tener un significante (conjunto de realizaciones posibles de un signo, pensados siempre para una fácil producción de parte del que lo emite y un fácil reconocimiento y percepción de quien ha de recibirlo) y un significado (conjunto de lo que se puede hacer y comunicar con el signo). Siempre este *signo* se realiza a través de enunciados o expresiones, concretas, lo que también constituye una de sus características básicas y constitutivas.

La trascendencia y funcionalidad de una determinada familia de *códigos semiológicos* dependerá, de esta manera, de la vitalidad y expresividad de los signos creados y de las intencionalidades comunicativas de quienes los han creado. Las señales de tránsito, por ejemplo, buscan expresar significados precisos e inconfundibles a través de significantes apropiados a tales efectos, claros y atingentes a su función. Igual ocurre con el lenguaje de la informática, claro que en un nivel más amplio y variado de producción simbólica, puesto que las intenciones comunicativas en estos casos son más amplias. También algunos animales han logrado crear sus propios sistemas de comunicación mediatizados por su capacidad instintiva. En estos casos, tanto las señales de tránsito, como el lenguaje de la informática, como aquellos sistemas de comunicación creados por animales, son *códigos semiológicos*, en tanto desarrollan la capacidad de expresar mediante *signos*, aunque en general se caracterizan por su baja gama de expresiones (*signos*) que remiten a un número limitado de necesidades.

De la misma manera, las lenguas humanas, la principal manifestación del lenguaje humano, constituyen una familia de *códigos semiológicos* mucho más elaborada y funcional que las otras al reunir bajo un mismo alero elementos instintivos, propios de la naturaleza humana, e histórico-culturales, creados por la humanidad. Y es además un sistema de comunicación más elaborado que otros porque tanto la creación de *signos*, como su combinación y distinto ordenamiento según sea el caso no tiene más ataduras y limitaciones que la necesidad humana de dar a entender y comprender el mundo que lo rodea. Los demás *códigos semiológicos* crean sus *signos* en función de los objetivos específicos para los cuales ha sido creado aquel sistema comunicativo, y en ese sentido, sus objetivos comunicativos son más limitados. El signo "PARE" o la tecla "shift" en el computador tienen una precisa y acotada funcionalidad o significación en los ámbitos de las señales del tránsito o el mundo de la informática, respectivamente. Para que estos dos códigos puedan seguir funcionando, sus signos no pueden adquirir nuevas y distintas significaciones.

Diferente es el caso de las lenguas. Su objetivo es ser funcional al ser humano para expresar todo lo que él quiera a través de sus palabras y frases; su utilidad es tal

⁴ Signo: "Aquello que reemplaza alguna cosa para alguien". En: Levi-Strauss (1995)

en la medida en que permite dar cabida a toda experiencia posible o imaginable, por lo que sus signos, aparte de ser ilimitados, pueden adoptar diferentes sentidos gracias a su flexibilidad semántica.

En un primer nivel de análisis entonces, podríamos definir a las lenguas como un conjunto de signos articulados, de número ilimitado, ordenables de manera infinita, con sinonimia no calculable y, en consecuencia, con signos cuyos significados pueden referirse a sentidos pertenecientes a diferentes niveles de la lengua misma, de sus partes, de su historia y funcionamiento (de Mauro 1981, 95-96).

*

En su esencia, el lenguaje humano consiste en articular sonidos de manera voluntaria y arbitraria, formando así significados que pueden ser compartidos (o sea emitidos y reconocidos) por los hablantes en cuanto se inscriben en la experiencia socializada de la comunidad a la que pertenecen. Lo que se realiza, entonces, es una asociación simbólica y arbitraria que está circunscrita a generalizaciones y simplificaciones que incluyen, o identifican, la experiencia e impresiones de cada hablante con las de la comunidad en general (Sapir 1984, 19)⁵.

Por esto se entiende que esta asociación es entre un sonido y un concepto -en palabras técnicas, entre un significante y un significado- relación que da origen a una imagen significativa. Esto es lo que conocemos como un signo. Pero en la realidad concreta sabemos que nunca emitimos ni recibimos significantes, sino que *realizaciones* particulares de significantes, como tampoco referimos o recibimos únicamente significados, sino que, más propiamente, *sentidos*, es decir versiones particulares de significados. Y por esto tampoco nunca tropezamos con los signos, sino que lo hacemos con sus realizaciones, los que conocemos como *enunciados concretos* (del signo) (de Mauro 1981, 35).

Veamos un ejemplo: si en un partido de fútbol, un jugador de uno de los equipos grita ¡GOL!, ahí tenemos una expresión significativa, no el significante en sí, sino que una *realización* particular. Gritar ¡GOL! No es lo mismo que decir 'gol': el significante, como se puede apreciar, es el mismo, pero en un caso su *realización* es un grito, en otra una emisión más pausada y, frente a la otra, aséptica. Luego, los jugadores de ambos equipos saben el significado de aquella *realización*, sin embargo ella tiene un *sentido* diferente según si aquel *enunciado concreto* (signo expresado en ¡GOL!) beneficia o perjudica, es a favor o en contra, y eso es lo más decisivo para el significado de la expresión. Por esto, decimos que la relación entre significado y significante es en este nivel una relación entre un sonido y un concepto, una expresión y un sentido.

⁵ Las teorías sobre el origen del lenguaje siempre han buscado llegar hasta el momento inicial del fenómeno mismo. Eduardo Sapir (Sapir 1984) nos dijo hace ya muchos años que ni la teoría que busca los orígenes en las interjecciones (¡Ah!, ¡Oh!, etc.) ni la que lo busca en las onomatopeyas (sonidos naturales que el hombre reproduce instintiva y automáticamente) dan una explicación suficiente y acabada sobre el problema. Si bien es un hecho que el lenguaje se nutre en alguna medida de estas dos vertientes, su aporte no llega a ser tan trascendente como para ubicarlas en los inicios del proceso.

Bajo estas condiciones apreciamos al lenguaje, más que a los *otros códigos semiológicos*, como un don universal otorgado a los seres humanos, un regalo de nuestra evolución biológica que ninguna otra especie animal acredita.

Es el medio a través del cual descubrimos, interpretamos y organizamos nuestra realidad, además de ser un vehículo por medio del cual cruzamos a través de nuestra cultura. Por esto se dice que el lenguaje es y crea cultura: es, porque en la lengua nosotros depositamos nuestras ideas, nuestras experiencias y nuestras especificidades como cultura, las que expresamos frente a los demás; y crea, porque a través de ellas pensamos y ordenamos nuestra realidad, la construimos podríamos decir.

El fenómeno tiene que entenderse en esta doble acepción: por una parte, el lenguaje es el que hace posible la existencia de aquella realidad, nuestra realidad, ya que ella está configurada en base a los significados que nosotros mismos, y nuestros antepasados, le hemos atribuido para aprehenderla, hacerla inteligible y manipularla. Y el acto de atribuir significados es un acto de lenguaje. No es que no exista una realidad externa, independiente del lenguaje, lo que pasa es que esa realidad existe para nosotros a través de él.

Así entendemos que toda significación atribuida, además de estar refiriéndose a supuestas propiedades del objeto señalado, también está haciendo alusión y definiéndonos a nosotros mismos, al sujeto que está atribuyendo el significado al objeto. Al realizar un acto de significación, no es que esté sólo develando las propiedades de un objeto determinado que existe independiente de mí, sino que además estoy dándole vida atribuyéndole características que yo estimo le corresponden, por lo que la significación está en relación a mi experiencia, mis intereses y mi concepción de la realidad. El objeto aquel lo hago existir yo en la medida en que lo defino y le atribuyo propiedades específicas, y si existe desde antes que yo lo incorporara a la realidad, es sólo porque otros lo han hecho antes que yo y de una u otra manera han compartido esa experiencia conmigo.

La micro N° 235 de un determinado recorrido de Santiago, existe para mí en mi experiencia porque es la que me sirve para ir a casa todos los días. Si su recorrido es demasiado extenso, con demasiadas vueltas antes de llegar a mi casa, yo le voy a atribuir la característica de 'latera', de 'jodida', la que no necesariamente es una característica intrínseca de la máquina o de su recorrido. La atribución está hecha en base a mi experiencia acerca de ella. Por otra parte, yo sé también que existen la micros N° 245 y N° 246 no porque me sirvan para ir a mi casa, sino porque son las que le sirven a mi polola para irse a la suya. Y ella les tendrá atribuidas determinadas características a ellas que en algún momento me las comunicará, me las hará notar como característica de la micro. En este caso el lenguaje permitió definir y caracterizar ciertos objetos dentro de la experiencia de cada uno más allá de la simple descripción, permitiendo otorgarles sentido dentro de la cotidianidad que vivimos y expresarlos. Por esto decimos que los objetos son una construcción, porque en definitiva la realidad es una construcción, sólo posible gracias al lenguaje.

De aquí viene su trascendencia para entender la identidad personal o colectiva de la gente, ya que si mediante éste otorgamos significado al mundo, será a través de él que construimos nuestro propio ser en el mundo, y también, a través de él podremos tener acceso a los demás componentes del grupo social, llegando a identificarnos con ellos. En la medida en que colectivamente se van compartiendo experiencias se va haciendo cultura. Es que somos lo que contamos -construimos- sobre nosotros mismos, lo que interpretamos de nuestra experiencia, de nuestras acciones, y lo que contamos e interpretamos de los demás. Y estos relatos están sustentados a su vez en una historia y prácticas vigentes generados por la comunidad a la que pertenecemos, discursos y acciones que son elaborados por todos los grupos humanos para darse sentido en este mundo (Echeverría 1995, 55).

En ningún caso se trata de que cada cual a su gusto elabora un discurso coherente sobre sí mismo y lo proyecta al resto así tal cual, como si nada hubiera existido antes. Nacemos en una determinada comunidad, que maneja determinadas costumbres y prácticas sociales, que ha construido sus propios mitos y ritos que congregan al grupo, su propia cultura en definitiva. Y todas éstas son instancias que incorporamos a nuestro propio ser durante el período de socialización al que estamos expuestos en nuestra niñez y juventud. Por eso es que nuestro “sí mismo” y nuestros roles están definidos y se exteriorizan bajo determinadas coordenadas, entre determinados límites que la comunidad misma en la que vivimos se encarga de mostrarnos y enseñarnos. En ese período de aprendizaje es cuando se nos define lo que será entendido como social, y también lo que será entendido como contrario a lo social. Todo esto, por supuesto, gracias al lenguaje.

Así llegamos a la otra acepción fundamental en que debe entenderse este fenómeno: su capacidad de convertirnos en seres sociales. No tendría ninguna gracia la facultad de crear realidades si no fuera posible socializarlas, compartirlas con los demás para poder vivir sin tener que estar continuamente cuestionándose y replanteándose todo lo que uno hace, ve y siente. Ya vimos que es el lenguaje el que permite las objetivaciones, que no son otra cosa que las tipificaciones producto de la experiencia, ya sea la propia o la de otros (Berger 1993). Y ahora vemos que a través del lenguaje damos vida a éstas al socializarlas y proyectarlas desde el nivel individual hacia los otros, lo que nos permite relacionarnos mutuamente y compartir sentidos similares para objetos que entran dentro de nuestra experiencia. Este proceso que construye, revisa y modifica estas tipificaciones es lo que llamamos socialización de la realidad, la que si no es producida por la relación directa cara a cara es producida a través del relato, el que trae hasta el aquí y ahora la experiencia de quienes pueden estar distantes físicamente o, más aún, de los antepasados que ya no existen físicamente.

Volvamos al ejemplo de la micro expuesto anteriormente. La caracterización que yo he efectuado de la micro que me lleva a casa en virtud de mi experiencia con ella, aquella que me dice que es ‘latera’ o ‘jodida’, es posible que yo se la exprese a mi polola. A su vez, ella compartirá conmigo su experiencia con respecto a la micro que ella usa. Este diálogo de significados, la interacción que se produce entre mi persona y mi polola, la oportunidad de construir y ampliar recíprocamente significados, así como la oportunidad de incorporar a mi experiencia la experiencia

de mi polola y hasta de transmitirla a otros (tal cual lo estoy haciendo en estos momentos) es gracias al lenguaje, es posible porque poseemos la facultad del lenguaje.

La situación se enriquece más aún ante la posibilidad de que la intercomunicación enriquezca la experiencia de las personas al poner en contacto y hacer dialogar realidades diferentes. Desde el momento en que establecemos una relación dialógica con sujetos con experiencia diferente a la nuestra, nuestra conciencia y nuestra capacidad de lenguaje se enriquecen al conocer e incorporar experiencias desconocidas hasta el momento. Son pequeños regalos que nos otorgan la diversidad humana y la capacidad para comunicarnos, que permiten poner en contacto experiencias absolutamente desconocidas e inimaginables previamente.

Por otra parte, si admitimos que nuestro conocimiento se desagrega en diferentes niveles, es decir, que manejamos verdades racionales, verdades sentimentales, irracionales, etc., debemos acotar que es nuestra capacidad de conciencia que se construye a través del lenguaje la que nos permite transitar de un nivel a otro, recuperar uno en nombre de otro o volver sobre uno en desmedro de otro. En cualquier momento puede actualizarse todo un mundo a través del lenguaje, lo que nos está indicando dos cosas acerca de él: que constituye campos semánticos (zonas de significados lingüísticamente circunscritos a los que se acoplan el vocabulario y la gramática específica, por ejemplo la intimidad) y que es integrador (relaciona diferentes niveles de la realidad, por ejemplo el de los sueños con la cotidianidad). (Berger 1993).

Para terminar, hagamos hincapié una vez más en que, ante todo, el lenguaje implica reciprocidad. A la vez que puede hacer más “real” mi experiencia subjetiva permitiéndome tipificarla y exteriorizarla -compartirla digamos-, permite que yo conozca y acceda a las subjetividades de otros u otras. Es que la intersubjetividad, la necesidad de interacción, es la base de todo el sistema comunicacional y la base de todo lo social. Y el lenguaje, al permitirme esta relación, me permite inventarme a mí mismo como individuo, otorgarme identidad e individualidad, a la vez que también permite inventar la comunidad como espacio de reproducción de la cultura.

Toda sociedad se construye desde los lazos de sociabilidad que logra crear, los puentes de intercomunicación que logra consolidar. Su éxito pasa por el éxito de sus redes de comunicación, por la capacidad integradora de sus estrategias comunicativas. El ser humano tiene las condiciones innatas para desarrollar la interacción, fuente del lenguaje y la reflexión. En el fondo tiene la necesidad de comunicarse y expresarse, pero es cada sociedad la encargada de adaptar las condiciones más propicias para desarrollarla.

I.2 -Las Lenguas-

A estas alturas ya es posible reconocer la trascendencia que tiene para el ser humano el haber desarrollado la capacidad de comunicarse y ser entendido en lo que se quiere comunicar. Permitted la creación -y recreación- y la reflexión, dos instancias fundamentales para hacernos diferentes y únicos como especie. El lenguaje es un instrumento y una herramienta a la vez, permite crear cosas y acceder a ellas, tanto individual como colectivamente. Como tal se nos aparece como una capacidad extremadamente rica, pero a la vez extremadamente extensa y abstracta, ya que sus posibilidades parecen infinitas.

Pero a la par de ir reconociendo la riqueza e importancia del lenguaje hemos ido presentando las diferentes formas en que se expresa y diferentes familias de *códigos semiológicos* existentes. Y dentro de esta presentación hemos observado como, dentro del lenguaje humano, las lenguas constituyen su principal manifestación. Si bien muchas veces ambos tienden a igualarse como sinónimos⁶, conviene ahora establecer entre ambos una diferenciación más que nada de carácter teórico-metodológico, la que permite una mejor comprensión del tema.

Digamos, para simplificar, que el lenguaje puede ser entendido como la facultad de comunicarnos que poseemos los humanos, mientras que por lenguas entenderemos el sistema de símbolos vocales creados por una comunidad lingüística particular. En este sentido decimos que el lenguaje es uno, porque es una facultad, una propiedad común a toda nuestra especie; pero las lenguas son varias, porque son un producto social, un conjunto de convenciones y normas socialmente aceptadas por delimitados grupos de hablantes que hacen posible la comunicación entre sus componentes. El lenguaje, entendido como facultad, es la posibilidad de crear y ser, mientras que la lengua, como producto social, se constituye como una forma de expresión del ser y la cultura.

Al interiorizar una lengua cada individuo está interiorizando una determinada forma de relacionar significados con significantes, una determinada forma de asignar y expresar contenidos. Por esto no es peligroso afirmar que poseer una lengua nos hace inteligentes y nos abre las puertas a otras expresiones culturales, abriéndonos las puertas también a otras lenguas, ya que debemos admitir sin mayores discusiones que existe una gran variedad de ellas en nuestro planeta⁷.

*

La diversidad de lenguas que siempre ha existido y que existe hasta hoy en día es la prueba más concreta de que ella no es más que un producto social, resultado de un pacto arbitrario que se establece entre una comunidad de hablantes. El hecho

⁶ Sinónimos: Signos diferentes que expresan un mismo sentido. Una propiedad de las lenguas

⁷ “Actualmente, se hablan en el mundo más de 5.000 lenguas diferentes. Algunas de éstas son habladas por millones de hablantes; otras, sólo por algunos centenares. En todo caso el valor de una lengua no depende del número de individuos que la utilizan, sino de la función de representar el mundo y comunicar. En este sentido, todas las lenguas tienen el mismo valor” (A.A.V.V. 1988, 85)

de que las palabras y las cosas de este mundo no tengan más vínculos que los que nosotros como seres lingüísticos les asignamos, nos lleva a la conclusión inevitable de que cada lengua es un producto de la comunidad que la utiliza, un lugar de consenso para los componentes de la colectividad y también un elemento de cohesión social interno.

Aceptando esto, es importante entender que las reglas del pacto que se establecen entre cada comunidad no se remiten exclusivamente a la organización de frases y oraciones, sino que también refieren a los significados que se plasman en la lengua. Cuando un niño aprende a hablar una lengua, no sólo aprende a manejar aquella lengua, también interioriza a través de ella los valores de la comunidad, la concepción de mundo del grupo y la noción de los roles sociales a desempeñar en la vida cotidiana. El proceso de adquisición de la lengua materna -o primera lengua- va paralelo a la socialización de cada niño, y no se remite a un mero aprendizaje de palabras y frases, porque al adquirir esta lengua se está aprendiendo a significar, es decir, se incorporan los significados ya establecidos del grupo al que se pertenece, incorporando la realidad que el grupo considera como válida para ellos⁸.

Por otra parte, si la visión de un pueblo respecto del mundo y de las cosas se expresa, mantiene y reproduce a través del lenguaje, la existencia de una diversidad de lenguas también hace referencia a una diversidad de visiones de mundo. Lo que pasa es que todas las lenguas están adaptadas a su entorno, son tremendamente eficaces y funcionales a los intereses respectivos de la comunidad que la ha creado y la modifica constantemente, porque las posibilidades del lenguaje humano son infinitas trascendiendo la realidad dada y lo inmediato. Así, todos los grupos culturales desarrollan un léxico complejo y preparado para dar cuenta del contexto físico y sociocultural específico en el que se desenvuelven. Si admitimos que no todos los hombres conforman una cultura homogénea, que existen variaciones a nivel colectivo en las diferentes formas de habitar el mundo, es el plano del lenguaje uno de los primeros en manifestar esa diferencia, esa especificidad de cada grupo cultural.

Ello naturalmente no implica incomunicabilidad entre los grupos diferentes, sino que es una constatación de que la diversidad lingüística no viene tanto por el ordenamiento del mundo físico, puesto que finalmente todas las personas hablan del agua, del fuego, del sol y la lluvia, sino que por la realidad cultural y las diferencias socioculturales que hay en el mundo (Tusón 1989). Los diferentes significados atribuidos, la diferente realidad configurada a partir de aquellos elementos físicos, es lo que determina esta diversidad lingüística existente.

Un ejemplo claro de lo dicho lo da el pasado, -las situaciones de encuentros entre culturas diferentes son propicias en ejemplos de esta índole-. Los españoles, y después los criollos, tuvieron enormes dificultades para encontrar en el castellano

⁸ En el caso de incorporar una segunda lengua, se dice que esta se “aprende”, no se “adquiere”, puesto que ya se sabe significar y lo que se hace es apropiarse de un nuevo instrumento de comunicación para expresar significados que muchas veces ya han sido creados y expresados en la lengua materna. Los campos semánticos de los cuales se nutre la configuración de la realidad ya han sido incorporados previamente en el proceso de adquisición de la primera lengua y son traducidos o modificados a través de la nueva lengua aprendida.

palabras que abarcaran el mismo ámbito de significación que abarcaban las palabras que se referían al, para nosotros, mundo *sobrenatural* de las poblaciones indígenas latinoamericanas. Los problemas no estaban en el traslado del léxico, ni de reglas sintácticas o morfológicas desde una lengua a otra, sino en las diferentes concepciones que unos y otros grupos lingüísticos manejaban para referirse y apropiarse de lo no tangible. La misma palabra *sobrenatural* está dando cuenta de una determinada forma de apropiarse y relacionar el mundo terrenal inmediato con el otro, supuestamente no terrenal, invisible. Naturalmente que esta concepción es europea occidental, ya que entre muchas poblaciones indígenas de la América precolombina, el mundo de los hombres y el de los seres poderosos a los cuales había que consultar y apaciguar, era uno solo. Entonces, la palabra *sobrenatural* no es, ni era, posible de aplicar para aquellos contextos.

Este ejemplo en todo caso está dando cuenta también de una situación de no reconocimiento de aquella diversidad lingüística, y por tanto cultural, existente. Y este no reconocimiento se ampara en la creencia de que hay lenguas mejores que otras en términos de una jerarquía evolutiva, sin tomar en cuenta que las lenguas son lenguas del mundo, del mundo que somos nosotros mismos, del mundo que nos rodea y del mundo que construimos. Cada sistema lingüístico creado y adoptado orienta hacia un tipo de imaginación, hacia un sentido imaginativo y, por eso, hacia un sentido de percibir y explicar la realidad. Entonces, la diferencia está ahí, en el camino adoptado para llegar a explicarse el sol y la luna, no en lo cercana a la verdad que puede estar aquella explicación. La verdad también es una interpretación de la realidad, una construcción de cada cultura mediante el ejercicio del lenguaje, por tanto no es una sola. Y cada grupo cultural busca a través de la lengua transmitir su verdad y su realidad de la manera más eficaz posible, por lo que admitimos que cada lengua es un éxito del grupo que la crea y la utiliza, puesto que ha logrado plasmar en ella sus experiencias y sus creencias de manera de poder entenderse internamente y forjar a través del lenguaje una identidad común (Tusón 1989).

Las diferencias entre unas lenguas y otras generalmente corresponden a diferencias que se materializan entre los hablantes de aquellas. Un hablar que no está invadido de prejuicios y se afirma como una lengua de uso cotidiano, porque sus hablantes pueden desarrollar sus rutinas sin presiones, sigue su curso normal en el sentido de que cambia en la medida en que necesita satisfacer las necesidades de estos hablantes y se mantiene en la medida en que está satisfaciendo esas necesidades. Por el contrario, una lengua que está vejada y abandonada producto de que sus hablantes están siendo vejados y abandonados -ya sea por su "barbarie", su lejanía geográfica, etc.-, está continuamente presionada e impedida de seguir en forma paralela el camino del grupo hablante, ya que para ellos el abandonar el estado de barbarie o lejanía pasa por cambiar sus pautas de comportamiento, entre las cuales naturalmente está el uso de la lengua. Ante esto, el habla presionada poco a poco comienza a mostrar signos de debilitamiento y escasez de recursos lingüísticos. En estos casos es cuando comienzan a faltar palabras para designar objetos, cuando sus pronunciaciones no son aceptadas por el grupo dominante, etc.⁹.

⁹ Este punto dentro del devenir lingüístico de los pueblos será tratado con mayor profundidad más adelante.

*

Para retomar el tema de la lengua en su sentido más genérico mencionemos que junto con hacer estas afirmaciones es conveniente hacer hincapié y recordar que cada lengua es más que el conjunto de sus reglas gramaticales y de sus palabras. En cuanto a estas últimas, el *léxico* -o vocabulario- es sólo uno de los dominios de la lengua, el más vulnerable y más expuesto a la influencia y al cambio producto de la diversidad lingüística y cultural que problematiza el contacto entre culturas diferentes. Pero el ejercicio de la lengua es más que la simple acumulación en serie de palabras; éstas más bien constituyen la punta visible de un complejo mecanismo que implica, como vimos anteriormente, la representación de *sentidos* que se buscan concretar en realizaciones. Como en este proceso creativo entran a jugar diversos factores de naturaleza heterogénea, se tiende a concebir a la lengua en sí como una estructura, un sistema integrado en el que se vinculan estos factores para darle forma.

En la concretización de la lengua como estructura opera un juego que le indica a cada hablante que tiene infinitas posibilidades de desarrollar sus significados y significantes sin restricción mayor que no sea la necesidad de él mismo de ser entendido en su mensaje y entender los que le son enviados. De tal manera, cada lengua constituye un lugar reservado para la creación de cada hablante, con la sola restricción que impone la necesidad de satisfacer las necesidades comunicativas para las cuales fue creada, forjando una relación de mutua dependencia entre el sujeto que expresa y el mecanismo a través del cual lo hace.

En el interior de la estructura esta relación entre lo que se quiere expresar y la forma en que se expresa da origen a la existencia de un núcleo central conocido como *gramática*. Ella impone una forma, una limitación formal a los sonidos con el fin de hacerlos inteligibles, pero a la vez, estos *elementos gramaticales* sólo pueden existir a condición de estar relacionados con las palabras, que no son otra cosa que la relación entre los sonidos y los conceptos, por lo tanto, predispuestos al cambio (Sapir 1984).

La variedad y variabilidad de las lenguas se constituyen como fenómenos normales. Bajo el impulso de la necesidad de desarrollo técnico, social, cultural o científico, todas las lenguas pueden ampliar su vocabulario, los significados de sus respectivas palabras y frases, hasta llegar a expresar contenidos antes desconocidos por una comunidad de hablantes determinada¹⁰. Además, la variabilidad de las lenguas también se expresa en las diferencias internas que todas presentan, ya sea por motivos geográficos o sociales.

Las palabras son y dejan de ser, pueden ser reemplazadas o caer en el desuso, pero lo que mantiene a una lengua como única son sus reglas, el fruto de un pacto inconsciente que los mismos seres humanos hacen y reviven en cada ocasión en que interactúan (Tusón 1989). Y estas reglas que conforman el núcleo central de cada lengua son las que en determinado momento hermana al filósofo y al niño, al “culto” y al “inculto”, puesto que, en teoría, todos ellos pueden encontrar en las palabras, y a

¹⁰ Veamos, a manera de ejemplos, palabras inventadas acorde con las circunstancias históricas del momento: idioma (1604), gas (1644), autopsia (1728), fauna (1746), optimista (1789), litro (1795), nostalgia (1869), fotografía (1875), dinamita (1884), alergia (1914). Por más ver: de Mauro (1981)

través de ellas, un terreno común de entendimiento¹¹.

Para una mejor comprensión de los cauces internos de cada lengua entendida como estructura, revisemos el siguiente cuadro que nos servirá para aclarar puntos aún pendientes:

Niveles de la lengua¹².

De la pronunciación (Fonético)	Como se producen y organizan los sonidos de una lengua (Fonemas y grafemas)
De la formación de palabras (Morfológico)	Los elementos que componen la palabra en una lengua determinada, como se organizan en partes del discurso (verbos, nombres, etc.) y como forman los géneros y los números
De la combinación de palabras (Sintáctico)	Como se combinan las palabras para formar las frases y oraciones de una lengua y las funciones que cada una cumple en ellas
Del significado de las palabras (Semántico)	Lo que significan las palabras, los significados resultantes de la combinación de las palabras en oraciones y la forma en que estos significados se organizan
De las intenciones comunicativas (Pragmático)	Como se organizan y usan las palabras, frases, oraciones y significados de mensajes concretos para transmitir intenciones determinadas y cumplir con el objetivo de la comunicación

Las palabras y los fonemas, el cuarto y primer nivel en el cuadro, constituyen los niveles más permeables a los cambios y a las influencias externas, puesto que son los que están más en contacto con la realidad extralingüística. Sólo basta con mirar nuestra habla cotidiana para darnos cuenta que se encuentra poblada de numerosos términos de origen diverso, que se entremezclan y complementan con el castellano. Palabras del inglés, francés, portugués y de las lenguas indígenas pueblan nuestro vocabulario cotidiano y nutren nuestro castellano, manteniendo su significado original o modificándolo de acuerdo a un nuevo significado (re-semantizándolo), al igual como otras lenguas se nutren de la lengua de castilla¹³.

Por su parte, el segundo y el tercer nivel, el de la morfología y la sintaxis, son los que conforman el área gramatical de las lenguas. La morfología delimita la forma de clasificar las distintas palabras que se usan en las frases (verbos, sustantivos,

¹¹ Observaremos en los capítulos siguientes como en la realidad esta situación no es común que ocurra, puesto que el acceso a las palabras está mediatizado por otros factores externos a la propia lengua y que también forman parte de la realidad social en la cual están insertas las personas.

¹² El siguiente cuadro es una réplica del que aparece en el libro: A.A.V.V., UNESCO/OREALC, 1988.

¹³ Palabras cotidianas como TOMATE (nahuatl), CONDOR (Quechua), PALTA (Quechua), MUCAMA (Guarani), TIBURON (arahuaca), CIGARRO (arahuaca), CACIQUE (arahuaca), PONCHO (mapudungun), LAUCHA (mapudungun) y otras, no son más que ejemplos de la existencia de estos préstamos lingüísticos. La presencia de indigenismos en el castellano de América se debe principalmente a que los españoles a su llegada se encontraron con una serie de elementos desconocidos en Occidente y que no sabían como nombrar. Esto llevó a que la mayoría de los préstamos se dieran en tres áreas preferenciales: flora, fauna y cultura local.

artículos, preposiciones, etc.), mientras que la *sintáxis* clasifica en relación a la oración (cual es el sujeto y cual es el predicado).

Estos dos niveles son los menos permeables al cambio y los últimos en demostrarlos. Toda lengua puede recibir al invasión de palabras de otras lenguas, pero a pesar de ello, todavía siguen funcionando las estructuras morfológicas y sintácticas, las que incorporan las innovaciones dentro de sus esquemas definidos.

Por último, el nivel pragmático se refiere a la variante más social de las lenguas. Es la importancia del lenguaje en uso en tanto produce, y hace interpretar también, significados en relación a determinados contextos. Para lograr que el proceso de comunicación sea completo, el interlocutor tiene que reconocer, además del significado literal de lo que se le está expresando, el significado contextual, que son las intenciones comunicativas del emisor del mensaje, lo que el hablante quiere decir más allá de las palabras que está emitiendo.

*

Las lenguas nacen, se desarrollan, se reproducen y mueren merced al habla. Siempre ha sido así, en toda la larga historia de las lenguas. Sin embargo, hay un fenómeno que ha intervenido para ayudar a su conservación y mayor estabilidad: la escritura. Aunque aún no cumple un milenio, ésta se ha convertido en un instrumento de comunicación tremendamente importante y eficaz, lo que le permite a las lenguas que la poseen alcanzar un *status* superior al de las que no lo tienen. Todas las formas de escritura, desde las jeroglíficas hasta aquellas alfabéticas más complejamente elaboradas, no son una simple extensión de la oralidad, una transcripción automática de los fonemas lingüísticos, sino más bien tecnologías en provecho de la comunicación que con el tiempo han llegado a transformar la manera de aprehender, conocer y organizar el conocimiento por parte de quienes las interiorizan y manejan.

Aún más, el ejercicio escrito del lenguaje ha incentivado el cultivo de las lenguas en todos los planos (estilístico, lexical, etc.), lo que ha redundado en beneficio de su propio desarrollo. Entre otras cosas, es precisamente al manejo escrito de las lenguas que debemos la elaboración de nuevas normas de uso y corrección idiomática, una nueva fuente de expresión y transformación de ellas. En todo caso, estas normas lingüísticas trabajadas a través del lenguaje escrito reflejan también las peculiares formas de hablar de aquellos sectores dominantes, los que buscan constituir su ideal estandarizado de lengua en función de sus propios usos y variaciones. Si entendemos que hasta hace pocas décadas atrás el monopolio exclusivo de la escritura lo detentaban estas clases dominantes, podemos comprender mejor el surgimiento de ciertos lenguajes más “cultos” y otros más “populares” en función de que lo “culto” se relacionaba a lo escrito, mientras que lo “popular” a sus derivaciones.

Por lo anterior podemos entender también como la escritura y las lenguas escritas han alcanzado una alta valoración social, lo cual puede llevar a error y hacer pensar a los hablantes de las diferentes lenguas existentes en el mundo que una sin escritura no es en verdad una lengua. Si bien aquella que posee escritura tiene más probabilidades de ser conocida por hablantes de otras lenguas, el hecho de que

existan aquellas que no poseen no es impedimento para que sigan siendo funcionales al grupo que las utiliza y continúen perpetuándose en el tiempo. Una lengua oral, al contrario de lo que se pueda pensar, si tiene reglas y estructuras lingüísticas particulares al igual que una lengua escrita. De hecho, durante gran parte de nuestra historia humana las lenguas han permanecido en la oralidad y los hombres y mujeres han podido vivir en ella sin ningún tipo de contratiempos.

I.3 -Lengua y cultura-

El lenguaje, tal como ya lo hemos señalado anteriormente, es algo más que el mero acto designativo o el ejercicio de la constatación. Al utilizarlo estamos motivando la existencia de una realidad, estamos otorgándole sentido a ella a través de la interpretación y la expresión. En el fondo, estamos humanizando, a través del otorgamiento de significados y la creación de significantes, un determinado mundo con el fin de poder interactuar con él y hacerlo asequible para nuestros sentidos.

A la vez, este proceso no lo realizamos individualmente. A través del lenguaje estamos trascendiendo lo netamente individual para acceder a lo general, a la colectividad. Las palabras integran en el grupo mis experiencias y mis reflexiones, socializándolas y produciendo un intercambio con las de otros, intercambio que se constituye en un generador de identidad y cultura. Y por eso entendemos entonces que las palabras no son simplemente constataciones o designaciones, sino que formas de situarse en el mundo y otorgarle sentido humano con el fin de interactuar con él y con los demás sujetos que conviven a mi alrededor.

A través de esta instancia es que se genera la cultura, la que se constituye finalmente como un conjunto de redes de conversación, una red de comunicación entre individuos, entre sociedades, y entre diferentes culturas, la que se mantiene a través de diversos canales, entre los cuales destacan los gestos, los movimientos del cuerpo, los códigos inventados por el hombre y, por supuesto, la lengua. Todos estos sistemas se integran entre sí para conformar un sistema homogéneo de comunicación que permite la codificación, la significación, la transmisión y hasta la resignificación de las múltiples experiencias de las personas.

Por esto se dice que la cultura reside en la memoria de los seres humanos, lugar donde se albergan las experiencias sucesivas que se han ido acumulando a través de la historia y que son compartidas por un determinado grupo de individuos. Estas experiencias compartidas generan y conforman el argumento de las prácticas sociales que derivan a su vez en determinadas instituciones sociales que permitirán a estos mismos individuos identificarse y transmitir a las generaciones posteriores esas mismas experiencias.

La cultura, por tanto, no es posible sin el lenguaje. Siguiendo a Tusón (Tusón 1989, 76), vemos que "... la memoria de la humanidad llega allí donde llegan las narraciones (escritas u orales) de una comunidad; allá donde los mitos nos hablan de

los orígenes, o de las creencias de un pueblo sobre su pasado...”. En consecuencia, la identidad colectiva de la comunidad se organiza en torno a sus mitos y sus ritos, obedeciendo a recuerdos, creencias, afectos, que le otorgan sentido al presente por medio de la construcción de un pasado y un futuro común comprensible a través del lenguaje.

Dentro de este contexto ¿Cómo asume la lengua, principal manifestación del lenguaje humano, esta responsabilidad de vivir y expresar la cultura? Anotábamos anteriormente a manera de enunciado la diversidad de lenguas existentes en el mundo, hecho que observamos no es propio de los tiempos modernos, sino que fue constatado y es presumible que haya existido desde tiempos muy remotos¹⁴.

Lo que pasa es que la tendencia a la diversificación lingüística es una propiedad de la vida de las lenguas, por tanto, una propiedad de las lenguas en uso, porque la tendencia a la diversificación es, a su vez, una característica de la humanidad. Cada cultura y cada época manejan diferentemente las palabras y significados que expresan, amparados en una diferente interpretación y asignación de nombres de la realidad que los rodea, en un accionar que implica elegir una forma de nombrar entre una gran variedad de posibilidades distintas (Chiodi Loncón 1996). Así, el acto interpretativo del nombramiento a que da vida el lenguaje entra en una dinámica que va siendo determinada por las necesidades de los hablantes, las que son indistintamente de carácter político, económico, religioso o sociocultural. Y si admitimos que estas necesidades no son homogéneas para todas las culturas (ni siquiera lo son al interior de ellas) ni en todas las épocas, podemos darnos cuenta fácilmente el por qué es natural la tendencia a la diferenciación lingüística.

Dadas estas condiciones, en las diferentes palabras que cada comunidad construye y exterioriza intervienen y se ponen de manifiesto las diferentes opciones culturales, las que también inciden, aunque en menor medida, en las estructuras gramaticales y en los sonidos de las respectivas lenguas. Pero es el léxico, al ser el nivel más cercano a la realidad externa, el que se presenta más permeado a las condiciones y cambios producto de los desarrollos históricos, generándose una interdependencia entre la lengua y la cultura del respectivo grupo. Los sonidos de las lenguas, así como las reglas de estructuración de las oraciones (la *gramática*), en cambio, no guardan vínculos con la experiencia cotidiana, con el mundo que sentimos, tocamos y comunicamos, y por ello su mayor estabilidad en comparación con las palabras (Chiodi Loncón 1996).

En definitiva, el problema a resolver es ver en que medida y hasta que punto es la relación entre lengua y cultura en términos globales. Si bien se asume que hay un vínculo, la lengua es expresión simbólica y vehículo de expresión de la cultura, también observamos que este vínculo opera fuerte en uno de los niveles de la lengua,

¹⁴ Ejemplos que nos hablan de la diversidad de lenguas en la historia de la humanidad no faltan: está la confirmación histórica dejada por los griegos, quienes hablaban de los *bárbaroi* para indicar a las personas o grupos que hablaban mal su lengua, ya fuera el griego como un idioma extranjero. Con el tiempo, el vocablo derivó a *bárbaro* para indicar a los extranjeros. En el terreno de la mitología, el mito de la torre de babel a que hace referencia el Antiguo Testamento es otra referencia de la diversidad lingüística en el pasado.

mas no en la misma medida en los demás, por lo que se entiende que la vinculación no es total ni unívocamente determinante ¿Cómo se expresa y en que medida influye entonces este vínculo?

En la década del '30 de este siglo, en el seno de la antropología norteamericana, surgió una de las hipótesis más fuertes que explica la relación entre la lengua y la cultura, la que ha marcado un punto de partida para la discusión especialmente en la relación entre las lenguas indoamericanas y la cultura de sus hablantes. La teoría conocida posteriormente como la hipótesis *Sapir Whorf*¹⁵ hace la correlación entre las dos fuerzas -lengua y cultura- a través de lo que se ha denominado el *determinismo lingüístico* y el *relativismo lingüístico*.

El primero de estos conceptos hace alusión a que los seres humanos pensamos los pensamientos que la estructura de nuestra lengua nos permite pensar. Es decir, las categorías gramaticales de nuestra lengua y las distinciones que ella ha codificado encauzan nuestra forma de sentir, de pensar y de recordar, estableciendo el marco de posibilidades y restricciones de nuestra actividad mental. Mientras que el segundo concepto hace referencia a que la pluralidad de las lenguas en el mundo comprueba la multiplicidad y diversidad de las culturas, cada una dotada de un sistema peculiar de pensar y actuar dentro de la estructura lingüística que le es propia (Chiodi Loncón 1996).

En otras palabras, ambas conceptualizaciones de fenómenos que relacionan la lengua con la cultura nos están diciendo que el lenguaje y la concepción del mundo propios de cada pueblo, interactúan y se determinan mutuamente de tal modo que constituyen sistemas lingüísticos que condicionan conceptualizaciones tan diferentes entre sí que resultan las más de las veces intraducibles (Aguirre Beltrán 1983). Aunque tanto Sapir como Whorf estimaban que la lengua es una capacidad universal, que involucra a toda la especie humana, pensaban que su estructura interna, la *gramática*, dependía de cada pueblo. A la vez, esta misma forma interna sería la responsable de la ordenación y categorización de los datos de la experiencia, instancia que le permitiría a cada individuo trascender lo inmediatamente dado en sus experiencias individuales y unirse en un entendimiento común, la cultura. Pero a la vez, esta particular conformación y funcionamiento de la capacidad de lenguaje sería la causa para que hablantes de lenguas diferentes vivieran, hasta cierto punto, mundos diferentes.

Por ejemplo: en el inglés existe el género, aunque no se da un sistema completamente desarrollado en el que el género del nombre concuerde con el del adjetivo, como sucede en el español (*un buen chico, una buena chica*, frente al inglés, *a good boy, a good girl*). Por tanto, la hipótesis *Sapir Whorf* sugeriría que los angloparlantes no pueden evitar prestar menor atención a las diferencias entre masculino y femenino que los españoles. De este modo, la lengua provocaría diferencias en el pensamiento (Phillip Kotak 1997, 71)

¹⁵ El nombre hace alusión a los apellidos de Eduardo Sapir y Benjamin Whorf, el primero antropólogo profesional y el segundo discípulo de éste, pero a nivel aficionado, quienes apostaron durante su tiempo de trabajo en la Universidad de Yale en los E.E.U.U. a comprobar empíricamente la verdadera relación entre la lengua como fenómeno universal y la incidencia de la cultura en ella.

Evidentemente, esta hipótesis lleva el fenómeno del lenguaje al subconciente, entendiéndose que las estructuras gramaticales de las lenguas tendrían su sustento allí. Bajo esta concepción la facultad designativa y reflexiva que se nos otorga gracias al lenguaje no sería cuestionada por los hablantes y el acto de creación dirigido desde allí conformaría la normalidad, la realidad sin lugar a dudas, el que al entrar en contacto con otras experiencias igualmente pre-determinadas por aquellas estructuras del lenguaje conformarían el punto de partida para la cultura, entendida ésta como selección significativa hecha por la sociedad. Pero un problema central planteado por esta teoría indica la dificultad, y presumiblemente la inviabilidad, de la traducción de un idioma a otro, puesto que el instrumento dado para percibir la realidad, el lenguaje, sería necesariamente distinto en uno y otro caso.

Si bien la teoría es reconocida como *Sapir Whorf*, es justo señalar que en este caso fue el discípulo quien llevó a extremos tales ideas. Sapir en su momento aparece como más restringido en sus afirmaciones y siempre admite que en la práctica es muy difícil establecer una correlación directa entre lengua y cultura. En lo que sí hace hincapié es en demostrar como el vocabulario de una lengua refleja con mayor o menor fidelidad la cultura a cuyo servicio se encuentra, haciendo naturalmente la salvedad de que no por eso hay que confundir a la lengua en su conjunto con su diccionario, sino que éste no es más que una parte de ella (Sapir 1984).

Las ideas de Whorf, posteriores a las de su maestro, parecen radicalizar aquella posición llevándola hasta sus últimas consecuencias. Luego de diversos trabajos de campo, desde los cuales extrae la información primaria necesaria, lleva al *determinismo* y al *relativismo lingüístico* hasta el límite, sosteniendo lo ya dicho: la distinta *gramática* de las lenguas lleva en definitiva a una diferente observación y representación de la realidad, a atribuir diferentes significados a los elementos que allí se encuentran y que, en consecuencia, ningún individuo es libre para describir la naturaleza con absoluta imparcialidad, estando en cambio constreñido a utilizar ciertos modos de interpretación (Aguirre Beltrán 1983).

En la actualidad, esta gran teoría del *determinismo* y *relativismo lingüístico* surgida de la fusión de los dos autores señalados tiende a apreciarse más cautelosamente, más en el estilo de Sapir, distensionando y flexibilizando en cierta medida la fuerza del condicionamiento que una lengua ejerce sobre el grupo que la utiliza.

Por el contrario, la visión más dogmática de esta relación nos lleva inevitablemente a la intraductibilidad e incomunicabilidad de las lenguas, lo que nos impediría pensar en los términos propios la experiencia cultural de otros pueblos. La vida cotidiana y la historia nos nutren de numerosos ejemplos en los que es posible la traducción, ya sea lingüística como cultural, situación que viene a rectificar y corroborar el errático camino del dogmatismo a que podrían conducirnos las ideas de Sapir y su discípulo Whorf. Y, si bien es cierto que la traducción nunca podrá lograr la identificación total con el texto traducido, lo mismo no quiere decir que sea imposible el diálogo y el entendimiento entre sujetos portadores de cultura diferente, y la percepción y comprensión de elementos culturales ajenos a la cultura vivida.

Asimismo, la historia de la humanidad nos enseña que tanto la cultura como

la lengua constituyen entidades permeables, cambiantes. Todas las culturas entran en contacto con otras, a partir de la cual surge las más de las veces una relación provechosa de intercambio cultural, ya sea en materia tecnológica, como en materias sociales, económicas, políticas o religiosas.

En el plano más cotidiano, si determinado alimento, desconocido en la vivencia de un sujeto que vive en el extremo norte del planeta, es conocido por él en un viaje que realiza al extremo sur donde constituye un aliño común, el que no lo haya conocido antes no quiere decir que no pueda percibir su sabor y reconocer su importancia para el grupo que lo utiliza. Seguramente, al volver, le costará recordar aquel sabor y tendrá dificultades para comunicar esa sensación, pero su experiencia igual pudo nutrirse de un elemento ajeno a su cultura y ajeno a su esfera lingüística. Y pudo incorporar esa percepción, porque la experimentó y la comprendió. Con el paso del tiempo, si la cantidad de sujetos que prueban ese aliño aumenta, puede que la palabra con que se designa en su lugar de origen ingrese al vocabulario de los habitantes del extremo norte.

Por otra parte, también es posible encontrar argumentos a favor de una posición más flexible en cuanto al tema al analizar la cotidaneidad más micro-social de lo que significa vivir la cultura. Si atravesamos una sociedad x que vive una cultura (x), el constatar esta realidad no nos impide admitir que en el interior de esta cultura (x) convive un sinnúmero de sujetos, cada uno portador de esa cultura a su manera. En definitiva lo que observamos allí es un conglomerado de personas representando desde su individualidad su vivencia cultural (x), lo que nos indica que existe un nivel de diferenciación interna. Y este nivel de diferenciación tiende a crear discursos diferentes, ya que hemos observado anteriormente que el léxico de una lengua actúa de acuerdo a las exigencias de sus hablantes.

En los casos en que determinados grupos al interior de lo que conocemos como una cultura tienden a especializarse, sea profesionalmente, socialmente, éticamente, el léxico utilizado también tiende a especializarse, lo que no impide que exista un diálogo cruzado entre las partes y sea posible comunicar y comprender.

La existencia del bilingüismo es otro antecedente a considerar al momento de observar la relación lengua/cultura. Si bien es posible y muy común en una sociedad que existan personas bi-, tri o cuatri-lingües, no es posible que una de ellas sea a la vez bi, tri o cuatri-cultural. Y cuando cualquiera de estos sujetos pase de un habla a otra, no es que pase de una visión de mundo a otra, sino que tiende a integrar, reconocer y a valorizar las convergencias, los puntos de encuentro existentes (Chiodi Loncón 1996). Lo mismo ocurre con los diferentes grupos culturales: cualquiera puede ser políglota, mas no bi-cultural.

En definitiva, digamos que si bien la lengua condiciona en alguna medida, ella no impone una ruta unilineal al pensar y no determina mentalidades ni esquemas valoricos férreos e inmutables. Es cierto que los esquimales tienen varias palabras para designar distintos tipos de nieve que la lengua española sólo conoce como *nieve*, lo que nos está diciendo que el léxico influye en la percepción de los hablantes. Pero también es cierto que el conjunto de palabras con que cuentan los esquimales es fruto de una necesidad expresiva de su propia cultura, lo que nos estaría indicando que la

cultura también influye en el léxico. Y si en definitiva es posible observar una estrecha relación entre una determinada expresión cultural y el vocabulario utilizado por los portadores de aquella expresión, no hay que olvidar que el léxico es sólo una de las partes del complejo entramado que conforman las lenguas humanas, quedando los niveles fonológicos, gramaticales y semánticos más reservados de posibles influencias extra-lingüísticas.

Podemos entender que cada lengua y cada cultura, como creaciones del género humano, deben apreciarse como mecanismos o expresiones distintas que proyectan estructuras profundas presumiblemente universales. La base estaría dada, todos somos humanos, todos poseemos la facultad del lenguaje, pero cada grupo construye y legitima ante el resto su mirada, su interpretación de acuerdo a sus condiciones, sociales y naturales, específicas (Chiodi Loncón 1996).

La lengua no impone al ser humano más restricciones que las que él mismo necesita advertir para ser comprendido y comprender. Si eso significa verbalizar los significados de otras culturas, de otras lenguas, porque sus hablantes así lo requieren, no hay más que hacerlo y admitirlo, ya que la capacidad lingüística, en última instancia, ha sido creada y perfeccionada para sustentar la comunicación entre las personas.

*

Al distensionar el vínculo que une la lengua con la cultura, se nos hace más accesible y entendible la realidad cultural diversa que existe en el mundo. Ya no es contradictorio observar como en el interior de una misma cultura puede que se hable más de una lengua, ni tampoco observar el fenómeno inverso, el que una misma lengua sea hablada por más de un grupo cultural.

Si bien es cierto que en teoría una lengua común facilita la mutua comprensión cultural, también es cierto que ninguna lengua de por sí garantiza para siempre una cultura común. Cada grupo define y exterioriza los elementos culturales que serán referentes de identidad tanto para el interior de éste como para los ojos externos. En general son conocimientos, objetos materiales, concepciones de organización, símbolos y medios de comunicación, sentimientos y valores compartidos y, la gran mayoría de las veces, también la lengua. Pero estos elementos culturales están sujetos, como toda creación humana, al cambio, a las modificaciones propias de la dinámica interna de la comunidad y las resultantes del contacto con otros grupos culturales que han resuelto sus problemas de una manera distinta. La mayor autonomía en la decisión o reafirmación de estos elementos, entre los cuales muchas veces la lengua asume un rol preponderante como símbolo de identidad, nos lleva a integrarla como elemento fundamental en el análisis que se realiza de la relación de la cultura con el poder.

Pareciera ser que el surgimiento y desarrollo de las “nacionalidades”, y los sentimientos e ideales asociados a éstas han reafirmado la centralidad de la lengua como elemento de diferenciación y especificidad “nacional”, constituyendo la unificación lingüística uno de los propósitos centrales de toda nación emergente. Como contraparte, en el interior de ellas, la especificidad lingüística ha sido uno de

los bastiones para reafirmar la diversidad cultural que cobijan, ante lo cual la defensa del libre derecho a ejercer la lengua de los antepasados se constituye en uno de los principales referentes de lucha de los grupos que se sienten más oprimidos y vejados en el interior de las naciones.

La lengua así pasa a ser, en cada país, un recurso de la política, un instrumento de poder, ya que la hegemonía lingüística contribuye a la hegemonía política. Al ser la lengua el vehículo que codifica y transmite la experiencia cultural de cada grupo, se entiende que cuando un pueblo o un grupo dominante dentro de determinada nación, impone su lengua a otros, obligándolos a renunciar a la suya, de algún modo está imponiéndole pensar como ellos, y a pensar sus pensamientos ya pensados (Chiodi Loncón 1995). Más aún, para el caso específico de latinoamérica digamos que "...las lenguas indígenas en América constituyen lenguas oprimidas no por poseer una naturaleza que las condiciones como tal, sino por constituir medios de expresión de sectores sociales marginados y discriminados. Las lenguas indígenas de América se encuentran en situación de opresión porque sus hablantes sufren las misma condición (...) A fin de cuentas, como podemos apreciar, más que un problema eminentemente lingüístico se trata de un problema político..." (A.A.V.V., UNESCO/OREALC 1988, 85).

Asimismo, la reafirmación de la propia lengua por parte de determinado grupo cultural constituye también una señal de diferencia y un afán de control sobre el pasado, presente y futuro de la comunidad particular. Y el estado específico de desarrollo y difusión que determinada lengua pueda tener en determinado momento histórico es un fiel reflejo del estado en que se encuentran sus hablantes, lo que nos obliga a introducirnos más en el complejo tema de las variaciones internas y cambios de las lenguas, ya seas producto de se desarrollo interno, ya sea por los contactos culturales de sus hablantes o ya sea por la condición subalterna y enajenada (enajenada en el sentido de que no son dueños de sus propias decisiones) de los mismos.

I. 4 - Lengua y sociedad -

Hemos señalado anteriormente que la cultura, en el fondo, se constituye como un mediación entre el hombre y la naturaleza, en tanto se define como una red de conversaciones en la cual se aprehende el medio natural y social que rodea al ser humano, el que otorga nombres y significados a los diferentes elementos que en este medio se encuentran. En este contexto, también lo hemos señalado, son las lenguas humanas los instrumentos privilegiados para realizar dicho proceso, dada la gran capacidad de ellas, tanto a nivel expresivo como a nivel de lo que se quiere expresar (contenidos). Mirado desde otro punto de vista de esta forma se nos aclara, a su vez, la particularidad del ser humano como un ser social, sólo ser en tanto se relaciona e interactúa con los demás y con el mismo medio que lo rodea. Siguiendo estos pasos también podríamos definir al ser humano como tal en tanto tiene lenguaje, en tanto vive en el lenguaje (Echeverría 1995).

Hacer sociedad, de esta manera, no es una obligación de los individuos, sino más bien una facultad, una posibilidad a la que accedemos gracias al lenguaje. Aunque cultura y sociedad son impensables sino una en relación a la otra (toda cultura es social y toda sociedad tiene cultura), para establecer una diferenciación metodológica podríamos decir que crear cultura es una necesidad de la especie humana que busca humanizar el medio, lo que implica otorgar y colectivizar sentidos atribuidos. Hacer sociedad, en cambio, es una facultad, una condición de la especie, que implica ejercer el rol de sujeto elaborador y transmisor de cultura y revivirlo en la cotidianidad en conjunto con otros individuos. En ambas instancias, el lenguaje, y en particular las lenguas, cumplen un papel fundamental y trascendente como vehículos que permite estas dinámicas.

Compuesta y definida por sujetos y en relación a ellos, toda sociedad es entonces una abstracción de un conjunto de relaciones dinámicas que están continuamente definiéndose y redefiniéndose en relación a estos mismos sujetos. En este sentido, al igual que las culturas, las sociedades se caracterizan por ser cambiantes, están sujetas a las transformaciones, las que pueden ser motivadas por causas endógenas, dadas las condiciones internas de la comunidad, como también por causas exógenas, determinada por su relación con otra sociedad. Y, si las lenguas constituyen un fiel reflejo de la comunidad de hablantes que hace uso de ellas, debemos entonces mencionar que éstas también están sujetas a cambios y variaciones, ya sea por la incidencia de factores externos a las lenguas mismas o bien en virtud de su propio desarrollo interno.

Si bien hemos observado anteriormente que una de las características de toda lengua es la gran libertad que nos otorga a cada uno de los usuarios, los que no vemos más ataduras para expresarnos que las que nosotros consideramos imprescindibles para darnos a entender y comprender a los otros, también es cierto que toda lengua se define como tal en tanto convención entre un grupo de individuos. Existe entre una comunidad de hablantes un consenso implícito para asignar a determinados sonidos determinados significados entre una gama infinita de posibilidades, lo que no nos viene impuesto por la naturaleza, sino que es fruto de la facultad humana para vivir en el lenguaje. Así, la capacidad de crear libremente expresiones se une a la necesidad de intercambiar información, dando lugar a las lenguas, principal manifestación del lenguaje.

De esta manera, las innovaciones lingüísticas, fruto de la necesidad de expresar elementos nuevos desconocidos hasta ese momento, ya sea porque su origen es extranjero o porque es fruto de un nuevo invento, son permitidas gracias a aquella capacidad creativa de la cual disponemos los seres humanos. Mientras que el hacer entendible esa expresión es posible a raíz de nuestras condiciones innatas comunicativas, aquellas que nos dicen de antemano que toda expresión tiene que estar asociada a algún sentido. Entonces, la variedad y la variabilidad de las lenguas son fenómenos normales. Bajo el impulso de la necesidad de desarrollo técnico, social, cultural y científico, todas las lenguas pueden ampliar sus vocabularios, los significados de sus respectivas palabras y frases, hasta llegar a expresar contenidos antes desconocidos por una comunidad de hablantes determinada (de Mauro 1981).

En términos muy generales, la diferenciación a que tiende toda lengua puede materializarse en dos grandes ámbitos: ambiental (la especificidad y transformaciones del entorno) y la cosmovisión (valoración específica de las condiciones y relaciones sociales). El habla debe reflejar la realidad en ambas esferas, y a medida que éstas cambian, precisamos de nuevas palabras para ajustarnos a las nuevas necesidades (Chiodi Loncón 1996).

Para dar cuenta de esta realidad, debemos mencionar una distinción conceptual que se establece entre *variación* lingüística y *cambio* lingüístico. La primera hace referencia a las transformaciones y variaciones producto de la condición interna de una lengua, mientras que la segunda se refiere a lo mismo, pero en relación a procesos sociales muchas veces ajenos a lo estrictamente lingüístico. Es que la lengua, como fenómeno, es una estructura con dinámica interna, pero a la vez, es un hecho social, inmerso en un determinado contexto social. En ambos casos, como pasaremos a detallar, es posible apreciar en que medida los individuos condicionan a la lengua y viceversa, y como no existe un punto de desequilibrio en la relación que se establece entre las personas y el lenguaje, no existiendo ninguna oportunidad en que pueda observarse que uno se sobrepone al otro.

A) Variaciones Lingüísticas

Cada lengua, al entrar en una situación real de uso cotidiano, está sujeta a una serie de cambios o variaciones que sin alterar su naturaleza, le imprimen rasgos o características particulares derivadas de múltiples factores geográficos, sociales, políticos y económicos. Es que la lengua, en tanto instrumento de comunicación tiene que adecuarse a aquellas situaciones en las cuales se le usa. De esta manera surgen las variedades lingüísticas, las que dan cuenta de las variaciones al interior de la propia lengua causada por diferentes motivos, los cuales no necesariamente pasan por el conflicto cultural (A.A.V.V., UNESCO/OREALC 1988)

En primera instancia digamos que la realización de la lengua en un sistema determinado y en un lugar determinado corresponde a una variación dialectal, por lo que se entiende que los *dialectos* son las variedades geográficas que componen una lengua, sin implicar necesariamente que una sea más desarrollada que la otra. Las diferencias pueden plantearse en el terreno de los sonidos, los significados o la gramática, pero en ningún caso quiere decir que una de las variedades dialectales tenga mayor capacidad semántica que las otras.

Esta fragmentación de la lengua puede ocurrir por la pérdida de contacto entre los hablantes de la misma o bien simplemente porque se entiende que las comunidades, o áreas geográficas, desarrollan la lengua cada uno siguiendo un curso propio e independiente de los demás. En este sentido no hay límites, la tendencia natural a la diversificación de las lenguas puede seguir su curso normal incluso hasta llegar a crear tradiciones lingüísticas diferentes, como sucedió con el latín y la creación de las lenguas romances en la antigüedad (de Mauro 1981)

Un claro ejemplo contemporáneo de una lengua con variados *dialectos* lo constituye el mapudungun. Si bien los habitantes mapuche de la costa de Arauco, los habitantes de la zona cercana a Temuco, así como los habitantes de las cercanías de

Osorno, dicen hablar todos el mapudungun, existen variaciones entre las forma de hablar de unos y otros, las que se manifiestan principalmente a través de las distintas pronunciaciones y diferente uso de fonemas. Ninguna de estas variaciones se presenta como más completa o más desarrollada que las otras, sino que las variaciones son producto de una adaptación lingüística a sus hablantes y las condiciones geográficas, desarrollándose el habla en forma independiente de los otros sectores geográficos.

Otra variedad lingüística está determinada por la diferenciación social que se establece en el interior de una comunidad de hablantes, la que da origen al *sociolecto*, variación que es muy fácil de percibir por ejemplo en el sur de Chile, donde merced al habla uno puede identificar a campesinos, comerciantes, terratenientes y otros actores sociales existentes, a pesar de que todos hablan la misma lengua, el castellano.

El *sociolecto* es la manera de hablar de un grupo social que ocupa una particular posición social, la que generalmente está determinada por factores económicos, educativos y/o culturales. Puede ser la categoría profesional, el modo de vida (urbano/rural), el nivel de educación, el lugar de origen, o más de una de ellas lo que establece la diferenciación. Es que, aunque en rigor el hablante es el único responsable de la elección de sus designaciones léxicas, en esta decisión intervienen diversos factores condicionantes, como por ejemplo, la posición social que se sustenta. Debido a esto, en estas variaciones sociolectales la pronunciación de ciertos fonemas, el uso de ciertas palabras o una determinada verbalización pasa a ser una cuestión de identidad, de identificación con cierto grupo o cierta clase social. Es, entonces, en este ajuste entre las soluciones lingüísticas y la situación social en la que se da el discurso, en el que la lengua varía internamente (López 1988). Diferente es el caso del *idiolecto*, el que se define como la manera de hablar la lengua que tiene una personas determinada, no comprometiendo al grupo social del cual se forma parte.

La carga valórica de las variaciones lingüísticas también se hace sentir en la emergencia del *interlecto* en comunidades donde existe algún grado de bilingüismo. La *interlengua* se produce por interferencias en situaciones de bilingüismo subordinado en las cuales el discurso del hablante se nutre de material que es de la segunda lengua, pero con estructuras de la lengua materna o primera lengua, y/o viceversa, a partir de estructuras de la segunda lengua incorpora elementos de la lengua materna. De esta manera, el hablante en vez de constituirse como un bilingüe coordinado, que maneja correctamente ambos idiomas eventualmente deriva hacia formas populares de habla o hacia una *criollización* lingüística¹⁶. Esta situación es muy común en las comunidades indígenas donde la lengua vernácula¹⁷ no logra ser aceptada en ámbitos formales de uso, como el trabajo y la escuela, lo que obliga a los indígenas a un aprendizaje forzoso y muchas veces deficiente de la lengua formal u

¹⁶ Una lengua *criolla* emerge cuando en el interior de una comunidad interétnica las personas comienzan a concebir un lenguaje resultante de mezclas de estructuras sintácticas, lexicales y elementos fonológicos de las dos lenguas en contacto (Chiodi Loncón 1996)

¹⁷ Por lengua vernácula entendemos el idioma materno de un grupo social y políticamente dominado por otro grupo que habla una lengua distinta (A.A.V.V., UNESCO/OREALC 1988), situación que ocurre con la gran mayoría de las lenguas indígenas de América, lo que muchas veces lleva a entender lengua vernácula e idioma materno como sinónimos.

oficial, la que tampoco es incorporada y manejada en su plenitud.

Otro nivel de variaciones al interior de la lengua está dado por las categorías de *registros* y *lenguajes especializados*. Los primeros constituyen formas de hablar adecuadas a las circunstancias (al contexto, a los interlocutores, etc.), lo segundos corresponden a formas de hablar específicas que se generan dentro de ambientes circunscritos y fuertemente homogéneos, que tienden a especializar su léxico, asignando también nuevos significados a palabras de uso común, y a comunicar según expresiones estereotipadas. Estos últimos por lo general se encuentran en ambientes profesionales (médicos, abogados, etc.) y juveniles, siendo también conocidos como *jergas*.

Ambas variaciones se refieren principalmente al plano del vocabulario y de la construcción verbal, con la característica de que no agregan nada nuevo a la lengua, sino que operan seleccionando coherentemente un número de elementos que ya existen en ellas, reasignándoles significados según el contexto y la circunstancia (Chiodi Loncón 1995). En particular, los *registros* son aquellos que permiten a los hablantes diferenciar entre un habla formal a una informal (no se habla al amigo como se le habla al jefe) y también dan origen a lo que se denomina como habla “culto” y habla “popular”, lenguajes que se diferencian en cuanto a las opciones de las expresiones y vocablos usados.

Estos *registros*, al ser reformulaciones dentro de un marco de reglas sintácticas y morfológicas precisadas por la lengua que se maneja, de una u otra manera dan cuenta del estado o vitalidad de aquella. Cada lengua debe preocuparse por desarrollar y extender sus *registros* a todos los ámbitos comunicacionales para que en definitiva sea funcional a sus hablantes y éstos no tengan que recurrir a una segunda lengua para comunicar determinadas intenciones. Incluso, en situaciones de relaciones interétnicas muy frecuentes, la lengua de cada grupo debe intentar apropiarse de los elementos de la otra cultura de acuerdo a sus propios referentes lingüísticos, creando los *registros* necesarios para dar cuenta de aquellas situaciones. En el caso de que esto no ocurra, se fomentará la creación de un bilingüismo forzado en el que para determinados contextos se usarán los *registros* de una lengua, mientras que para otros, se usarán los de otra, no permitiendo que cada lengua se desarrolle según sus propias necesidades.

Tal situación, por ejemplo, parece apreciarse en la relación del mapudungun con el castellano, principalmente en las áreas rurales, en donde la conservación de la lengua vernácula parece ser mayor. La lengua indígena no ha desarrollado *registros* para contextos ajenos a su cultura de referencia, así como tampoco el castellano hablado en las comunidades ha desarrollado *registros* para dar cuenta de interacciones propias de la cultura mapuche. Entonces, entre otras cosas, el mapudungun hoy está poco preparado para ingresar al mundo de la escuela, mientras que el castellano es incapaz de expresar la ritualidad mapuche o ser el vehículo de comunicación con los antepasados. En estas circunstancias pareciera que las lenguas son, y serán para siempre, incapaces de desarrollarse en aquellos ámbitos, siendo que en realidad no existe ningún tipo de impedimento de índole lingüística que no lo permita, sino que en verdad el problema pasa por factores extralingüísticos.

Sin duda que este conjunto de variaciones lingüísticas no sería posible si es que la lengua, como fenómeno social, no poseyera las características favorables que tiene. Por ejemplo, la capacidad para adaptarse a las circunstancias específicas de los hablantes es una muestra de la versatilidad, flexibilidad y manipulabilidad de la lengua. Sean las condiciones que sean, lo primero es que nunca el fenómeno lingüístico pierde su principal vocación: ser un instrumento de comunicación para los seres humano. Y si para eso tiene que cambiar, adaptarse o crear nuevas palabras, lo hará.

Por otra parte, a la lengua también se le puede agradecer su gran capacidad productiva. Su fuerza creadora hace que el hablante siempre esté expuesto a innovaciones lexicales o semánticas y también nos hace aceptar que su variedad y variabilidad sean comprendidos como fenómenos normales. Claro que no sería acertado elogiar esta capacidad productiva si es que no estuviera acompañada por una capacidad económica que nos permite explotar los recursos internos de las lenguas para dar vida a nuevas creaciones. Una fuerza productiva sin capacidad de volver sobre sí misma termina por transformarse en un multiplicidad de señales que nadie recuerda y muchos ni conocen. Por eso, las creaciones deben ser entendidas como manipulaciones de materiales lingüísticos ya disponibles para dar vida a nuevas formas lingüísticas. No se inventa a partir de la nada, sino que más bien se transforma. Esto sucede, por ejemplo, en algunos procedimientos para crear nuevas palabras, las que muchas veces se crean a partir de dos palabras ya existentes (p.e. paraguas), por nuevas combinaciones de raíces y sufijos (p.e. globalización) o por la conjunción de palabras que cumplen funciones distintas (p.e. motel, que viene de motor y hotel)¹⁸.

B) Cambio lingüístico

La lengua no está ajena al devenir del resto de los elementos culturales, políticos y económicos que conviven en el interior de las sociedades, por lo que cuando se enfrentan procesos sociales significativos para sus componentes, generalmente éstos repercuten, ya sea positiva o negativamente, en la lengua. Por esto admitimos que también existen cambios lingüísticos asociados a cambios sociales, los que muchas veces están relacionados con el tema del poder en el interior de una comunidad, lo que los hace aparecer como conflictivos, producto del encuentro entre dos o más posiciones contrapuestas.

Por ejemplo, Los procesos de homogenización sociocultural a que se han visto enfrentadas las sociedades latinoamericanas desde hace ya siglos producen una reorientación de su población hablante hacia nuevas prácticas discursivas y preferencias en cuanto al uso de determinadas lenguas o variedades en determinados contextos, las que están definidas en relación al valor sociocultural que aquella lengua, o variedad, tiene dentro del conjunto social. Esta reorientación da cuenta de una transformación de los propios sistemas simbólicos y de valores culturales tradicionales y del *status* e identidad étnica asociados a cada una de las lenguas, o

¹⁸ Los siguientes sólo son ejemplos de determinados procedimientos de creación de palabras. No corresponden necesariamente a los únicos procedimientos para la creación de nuevas palabras. (Chiodi Loncón 1996)

variedades, en juego. Estas presiones transforman los modelos culturales del grupo, lo que en el fondo implica modificar la relación entre el lenguaje y la experiencia cultural históricamente acumulada (Hamel 1995).

En definitiva, hay que advertir que los cambios sociales que en muchas ocasiones determinan los cambios lingüísticos también son producidos por motivos trascendentes. Y la fuente de cambios sociales más importante es el contacto entre las sociedades, donde lamentablemente los ejemplos de contactos conflictivos parecieran superar en número a los no conflictivos.

A pesar de esta realidad, la que en el caso americano se asocia casi inmediatamente a la relación indígenas/españoles y después indígenas/criollos o mestizos, los procesos históricos de contacto intercultural entre las sociedades indígenas y las sociedades de corte occidentalizante -españoles o mestizas- han dado lugar a síntesis culturales que no permiten interpretar a estas culturas como entidades separadas y autónomas. Por lo mismo, ninguna sociedad puede ser percibida como compacta y homogénea desde el punto de vista de su cultura, lo que nos obliga a revisar el fenómeno del contacto cultural, y por ende lingüístico, con mayor profundidad. Claro que en este caso, restringiéndonos al problema del contacto entre lenguas, no entre culturas o sociedades.

PRIMERA PARTE

II - El Contacto y el Conflicto Lingüístico -

“...Es abrumadoramente alta la probabilidad de que cuando dos grupos con diferentes historias culturales establecen contactos que son regulares, más que ocasionalmente o intermitentes, de manera típica uno de los grupos asumirá la dominación sobre el otro...”

Christina Bratt Paulston, Alteridades, Universidad Autónoma de México, 1993, pp. 123

II.1-El contacto lingüístico -

Expuesto en términos simples, el fenómeno lingüístico tiene dos caras complementarias y no identificables separadamente. Por un lado toda lengua constituye una estructura, o un sistema, diferenciado en distintos niveles interrelacionados (e indivisibles en la práctica), lo que le da a cada lengua una dinámica interna específica y distintiva (estamos hablando de los niveles fonológicos, morfosintácticos, léxico-semánticos y pragmáticos). Por otra parte, la lengua también constituye un acontecimiento social, un instrumento humano funcional a sus intereses y que le permite envolver la realidad, transmitirla y transformarla.

A lo largo de la sección anterior hemos visto cómo se define en la práctica esta conceptualización dual del lenguaje y como el ser humano y la lengua se han ido transformando a lo largo del tiempo en dos entidades que, desde el punto de vista social, son indivisibles y mutuamente dependientes la una de la otra. De esta manera vimos en un principio lo que era el lenguaje en su acepción más general y amplia, también la lengua como una de sus principales manifestaciones y la trascendencia de ella en el proceso de creación de cultura y conformación de sociedad. En última instancia observamos la dinámica de la lengua en su rol de elemento cultural en el interior de una comunidad de hablantes, y expusimos que ni la lengua con la cultura, ni la lengua con la sociedad, ni tampoco la cultura con la sociedad, constituyen realidades que se determinan las unas a las otras, si bien las influencias entre unas y otras son evidentes e importantes.

En cierto sentido, la totalidad de la exposición anterior remitió a la lengua como fenómeno central, única pero compleja en tanto no es una unidad indivisible en sí, sino que en su interior encontramos una gama de niveles diferenciados que juntos conforman la lengua. El fenómeno lingüístico entonces fue analizado preferentemente en singular, en tanto fenómeno, por lo que el grueso del análisis pasó por sus cualidades que la convierten en un acontecimiento social complejo, diverso y heterogéneo en sí mismo. De esta manera pudimos atribuirle a la lengua características generales, propias del fenómeno lingüístico global, a la vez que destacábamos que en cada contexto, en cada época, lugar o grupo social, toda lengua se conforma como una especificidad única y diferenciada del resto de los elementos de la cultura, netamente adaptada a las necesidades de sus hablantes.

Como aquella misión ya ha sido cumplida, ahora nos toca remitirnos al fenómeno lingüístico desde otra perspectiva. En la sección anterior la complejidad estaba dada por la conformación y desarrollo del habla como unidad; ahora veremos las características, alcances y perspectivas del contacto y la relación entre las lenguas, situación que no hubiera sido posible de realizar sin antes conocer y manejar lo expuesto anteriormente. Entraremos ahora al detalle de cómo las lenguas, en su acepción estructural y como hechos sociales, entran en contacto entre sí y los trastornos y posibilidades que tal relación implica.

*

La vida de las lenguas, así como los intercambios lingüísticos, están determinados en gran medida por las relaciones entre los sujetos o grupos humanos interrelacionados, por lo que se entiende que el contacto lingüístico es un agente dinamizador de cualquier idioma, ya sea internamente, a nivel de las variaciones de la lengua (*dialectos, sociolectos y registros*), como en la relación entre lenguas diferentes.

En estricto rigor, el contacto y el intercambio lingüísticos están en la génesis misma de las lenguas. Por ejemplo, observamos que a nivel individual, cada *idiolecto* se enriquece por las innovaciones personales, pero también por el empleo de expresiones de otros hablantes de la misma lengua, situación que es posible gracias al contacto entre ellos. La imitación y la repetición, entonces, están en los orígenes del fenómeno lingüístico (de Mauro 1981; Díaz 1983). Lo que pasa es que en la práctica, cada lengua no es más que una multiplicidad de hablas individuales (*idiolectos*) que constituyen un espectro continuo de pequeñas variaciones, ya sea geográficas (*dialectos*), sociales (*sociolectos*), como también contextuales (*registros*), en donde el habla individual tiende a buscar la semejanza y el entendimiento con otros, logrando hablas colectivas, a la vez que está continuamente expuesta a innovaciones y novedades.

En relación a estas variaciones, cuando ellas sobrepasan el nivel individual, estamos hablando de *préstamos lingüísticos* (Díaz 1983). El tipo más sencillo y común de influencia que una lengua o variación lingüística puede ejercer sobre otra es el préstamo de palabras, porque como ya vimos anteriormente, el léxico es el nivel más superficial del idioma y por tanto el que se presenta más permeable a la innovación y al cambio. Estos préstamos simples se dan en los casos caracterizados por la vecindad igualitaria, en los cuales el contacto e intercambio cultural y lingüístico entre dos grupos de individuos distintos opera en forma equilibrada y desinteresada políticamente. En estos casos, la adopción de nuevos términos hace referencia a la aparición en cada uno de los grupos de elementos culturales desconocidos hasta ese momento, los cuales requieren ser integrados a la realidad a través del otorgamiento de un nombre.

Estos *préstamos lingüísticos* son entendidos como *necesarios*, puesto que los elementos en cuestión necesitan ser incorporados en forma explícita a la vida social de la comunidad, siguiendo el curso natural de la dinámica social de todo grupo cultural que constantemente incorpora nuevos conocimientos y nuevos objetos materiales a su cotidianidad. Pero también existen los préstamos *innecesarios* cuando se adoptan palabras de origen foráneo expulsándose otras ya disponibles en el fondo lexical de la lengua materna. Si bien estamos refiriéndonos a un fenómeno puramente lingüístico, éste no puede aislarse de un contexto social e histórico de relación entre lenguas y entre grupos culturales diferenciados. Y muchas veces ese contexto hace alusión a intentos de dominación y asimilación cultural de un grupo sobre otro, asociando procesos lingüísticos con procesos políticos y sociales, lo que puede ser conflictivo (Díaz 1983).

Es por más sabido que con los intentos de dominación, en los que un grupo

cultural busca imponer sus términos políticos, económicos, tecnológicos, religiosos y sociales a otro, devienen procesos de *aculturación*, entendiendo a éstos como el conjunto de alteraciones que se producen en los modelos culturales originarios de un grupo de individuos pertenecientes a sociedades distintas que entran en contacto. Por esto se entiende que en estos procesos hay modificaciones a la cultura originaria, ya sea por sustitución de rasgos o por su mera modificación (Chiodi Loncón 1996, 10).

En términos lingüísticos, la *aculturación* se hace presente cuando el préstamo de una lengua hacia otra no significa nada nuevo no existente anteriormente en la lengua receptora, sino que está reemplazando palabras, sonidos o estructuras gramaticales ya existentes, pero con las formas y contenidos de la lengua dominante, lo que nos está indicando una transformación ajena al devenir lingüístico, más propia de relaciones políticas y sociales asimétricas entre los grupos de hablantes involucrados.

Si bien en los casos en que los *préstamos lingüísticos* son necesarios, las variaciones introducidas en la lengua no implican una transformación completa de la cultura del grupo ni de la lengua misma, sino más que nada un reacomodo de las innovaciones a los esquemas morfosintácticos, léxico-semánticos y fonológicos de la lengua receptora, no se puede decir lo mismo en los casos de préstamos innecesarios. En aquellos casos éstos son un indicador de una *interferencia* que muchas veces se transforma con el correr del tiempo en sustitución o desplazamiento lingüístico con una creciente superposición de la lengua del grupo dominante, lo que naturalmente deviene muchas veces en superposición de modelos de actitudes y comportamientos culturales que vienen asociados a la lengua impuesta.

Por estos motivos, es razonable hacer una distinción entre lo que Sapir denominó intercambios amistosos y aquellos que son hostiles, ya sea en el campo material, valórico o de conocimientos (Sapir 1984). Los intercambios hostiles dan origen a *préstamos lingüísticos* que interfieren los esquemas formales de una lengua dominada tendiendo a una *aculturación* lingüística y cultural de sus hablantes, lo que nos estaría indicando que más que encuentro y contacto cultural, lo que hay es choque y conflicto entre diferentes concepciones culturales¹.

Es necesario destacar que estas *interferencias* y procesos aculturativos están determinados tanto por la relación social y política existente entre las comunidades de hablantes (en que medida es la dominación de un grupo sobre el otro, como se ejerce esa superioridad, etc.), pero también están condicionados por las características de las estructuras lingüísticas involucradas, las que determinan la forma de la *interferencia*. Por ejemplo, la adaptación fonológica de (x) *préstamo lingüístico* esta mediada no sólo por las relaciones entre los hablantes de las lenguas involucradas, sino que también por las respectivas estructuras fonológicas de las distintas hablas en contacto. Un ejemplo en la materia es la adopción por parte del mapudungun de *kawellu*, derivado de caballo.

Bajo estas circunstancias conviene resaltar que *interferencia* lingüística no es

¹ En este sentido los préstamos lingüísticos son interesantes porque su presencia y constatación sirve para captar la dimensión con que una lengua penetra en la otra y la domina en ciertos sectores de su estructura (Aubague 1983).

sinónimo de interferencia cultural en términos globales, si bien su relación a veces es muy estrecha. Estas categorías no pueden ser manejadas en términos "puros", sino que en relación a la realidad, la cual es más compleja y matizada que las conceptualizaciones. En ocasiones es muy difícil dirimir las situaciones en que los *préstamos* lingüísticos son producto de una imposición forzada a una determinada comunidad de hablantes (*interferencia* o *aculturación*) o cuando son parte de la dinámica natural del desarrollo de la lengua en el interior de ese grupo. Incluso es posible que en la misma relación entre dos comunidades de hablantes de idiomas distintos ocurran ambos procesos.

Por ejemplo, la lengua de la población mapuche en la época de la conquista adoptó rápidamente la palabra caballo del idioma español, adaptándola a su estructura lingüística (*kawellu*), incorporando un término no existente anteriormente entre al población mapuche. A su vez, la misma lengua ha ido transformando algunas expresiones, introduciendo esquemas gramaticales propios de la lengua castellana en desmedro de sus propias estructuras sin que exista de por medio una necesidad lingüística que las motive. Por ejemplo, la expresión *komean* -voy a buscar agua- ya ha sido interferida por la sintaxis del castellano, deviniendo en *iñce amuan ko mew* -yo voy a buscar agua- (Chiodi Loncón 1995, 25)

*

Como es fácil advertir, las fronteras lingüísticas siempre son difusas, ya sea para demarcar los límites entre dos lenguas diferentes, ya sea para demarcarlos cuando los vecinos son dialectos o sociolectos. La dinámica propia al fenómeno lingüístico, muy cambiante e innovadora, se incrementa en las zonas en donde el contacto e intercambio lingüístico es cotidiano. La aparición de los Estados nacionales, primero en Europa y luego en otras áreas del planeta, en muchas ocasiones pasó a constituir una frontera formal de diferenciación lingüística adscrita a un territorio, la que casi nunca concuerda con los límites lingüísticos de los diferentes grupos de hablantes. Es que las razones para adscribir un espacio geográfico -o territorio nacional- a una lengua obedecen a condiciones extralingüísticas, pertenecen la esfera de la historia y de los procesos político-sociales (Díaz 1983, 29)

Considerando este nuevo elemento, el problema del contacto y conflicto lingüístico adquiere una nueva perspectiva, más relacionada aún con las relaciones políticas y sociales entre los grupos involucrados. Como lo expusiera en su momento Sapir (Sapir 1984), el surgimiento de sociedades organizadas sobre la base de Estados nacionales provocó la necesidad de contar con una lengua común a todos los ciudadanos para que los identificara como miembros de una sola y misma nación y para que a la vez los distinguiera de otras naciones. En el caso de las emergentes naciones europeas, la imposición del dialecto o sociolecto del grupo hegemónico como lengua nacional, relegando a las demás a ser hablas regionales, fue el ejemplo más común².

En el caso americano, el común denominador fue la imposición de lenguas

² Como ejemplo, podemos poner el caso de España, donde el castellano se impuso en determinada época como lengua nacional y única en desmedro de otras lenguas como el Catalán o el Euskera (vasco).

nacionales que no tenían ninguna relación con las lenguas aborígenes, dando lugar a un cuadro conformado por dos estratos lingüísticos: uno en el que dominaba el español y el portugués, y otro en el que las lenguas aborígenes eran confinadas a un uso en las esferas más domésticas, más informales de la vida cotidiana.

De esta manera, en la América colonial, aparte de la relación entre el castellano y las diversas lenguas indígenas habladas en el continente a la llegada de los españoles y los diversos *préstamos* lingüísticos e *interferencias* lingüísticas, se dio otra situación paralela de multilingüismo marcada por las posibilidades de acceso de cada uno de los habitantes del continente a la variedad de lenguas existentes. Analizado en forma general, lo que se puede desprender de este proceso paralelo entre las lenguas oficiales impuestas por los grupos detentores del poder en las diversas colonias -después naciones- latinoamericanas y las diversas lenguas aborígenes existentes y sobrevivientes a la primera época de enfrentamiento cultural, es que dentro del proceso aculturativo también hubo margen al desarrollo del bilingüismo, principalmente por parte de la población indígena. Dadas las circunstancias, de una u otra manera, ésta comenzó a necesitar la lengua del grupo dominante para poder sobrevivir, a la vez que no abandonaba su lengua materna por continuar siendo ésta internamente un instrumento de comunicación eficaz.

II.2 - Bilingüismo y Disglosia -

En rigor, el aprendizaje de las lenguas, la materna y eventualmente una segunda lengua, es un proceso ajeno al conflicto, común en la mayoría de los países del mundo. Ya observábamos anteriormente (Capt. "La Lengua") como la lengua materna, o primera lengua, es adquirida por las personas durante el proceso de socialización en la infancia y niñez, mientras que eventualmente la segunda lengua es aprehendida como un nuevo instrumento de expresión que permite ampliar las posibilidades comunicativas, constituyendo un proceso relativamente común y poco problemático desde el punto de vista lingüístico. Dado que en el interior de la mayoría de los países en la actualidad el multilingüismo es un hecho³, el que personas se transformen en bi, tri o plurilingües no es en sí una situación anormal, sino más bien una posibilidad que permite ampliar los repertorios y experiencias comunicativas en el interior de las sociedades contemporáneas.

Más aún, el bilingüismo puede caracterizarse como una realidad positiva, puesto que si el incorporar una segunda lengua en la práctica significa hacerse de una segunda forma de expresión, ello implica acceder a otras formas de relaciones lingüísticas y también culturales. Al conocer otra lengua se está conociendo otra manera de vincular sonidos con significados y también se está conociendo otra forma de apropiación del mundo, otra forma de dar sentidos a la realidad. Por esto decimos que aprender una segunda lengua, a la vez que ensanchar la conciencia del individuo a través de la incorporación de nuevos conocimientos y relaciones (tanto lingüísticas como culturales), facilita la comprensión y apropiación de la primera lengua, al

³ "...en el 96% de los Estados del mundo coexisten diferentes grupos lingüísticos..." (Hamel 1995)

incorporarse un contrapunto de reflexión que permite un manejo más cabal de la facultad del lenguaje como capacidad simbólica.

Desde esta perspectiva, el fenómeno del bilingüismo aparece como una enorme ventaja y beneficio para la humanidad, ya que amplía el campo de experiencias sociales y culturales de los individuos, constituyendo una de las ventajas o características positivas del contacto lingüístico. En los casos en que este bilingüismo se desarrolla sin o a pesar de las interferencias negativas, el hablante es un *bilingüe coordinado*, el que más que conocer las palabras y sus significados en dos lenguas, conoce y maneja las estructuras formales y pragmáticas con que cada una manifiesta su capacidad simbólica y de comunicación. Una lengua, ya lo hemos observado, más que un conjunto de palabras, se define por estas estructuras internas que la diferencian de otras, por lo que el *bilingüe coordinado* es aquel que además de conocer las reglas internas que determinan la forma en que cada lengua asocia determinados sonidos con determinados significados, sabe utilizar ambas en cualquier contexto y bajo cualquier circunstancia sin desmedro de sus posibilidades expresivas.

Estos casos de bilingüismo no surgen como fruto de un proceso conflictivo o forzado. La sociedad otorga a sus miembros la posibilidad de acceder al beneficio de manejar más de una lengua, por lo que el proceso de aprendizaje del hablante está ajeno a prejuicios y valoraciones de las capacidades lingüísticas de cada una. Ya sea por motivos laborales o personales, en determinados casos existe la posibilidad de aprender una segunda o tercera lengua sin que esto signifique abandonar o desvalorizar la materna. Incluso hoy en día determinados roles sociales exigen el conocimiento y manejo de varias lenguas por parte de ciertas personas, sin que aquello signifique una conflictividad entre los idiomas aprendidos.

Debemos agregar que el bilingüismo social -entendido ahora como fenómeno colectivo- puede derivar hacia formas lingüísticas novedosas o diferentes. A menudo son situaciones complejas las que determinan la emergencia de estas expresiones lingüísticas, donde el contacto entre las lenguas y entre las diferentes formas culturales son tan cotidianas que derivan hacia nuevas expresiones. Un caso muy sorprendente de emergencia de nuevas formaciones lingüísticas, aunque no asociado directamente al bilingüismo, es el de las lenguas *pidgins*.

Nombramos como lengua *pidgin* a aquella que resulta de la necesidad de comunicación elemental y funcional entre hablantes de dos o más lenguas distintas y que incorpora elementos de todas ellas. Cuando ésta se complejiza y adquiere solidez lexical y morfosintáctica, pasando a ser una lengua multifuncional y materna para un grupo, hablamos entonces de lengua *creôle* (*criolla*). Ninguna de estas dos expresiones equivalen por su parte a lo que se entiende por lenguas *francas*, lenguas de comunicación intercultural o interétnica, que no necesariamente deben pasar por las formas anteriores para constituirse como tales. En los dos primeros casos se hace alusión a un proceso que, gracias al bilingüismo de la población, tiende hacia la creación de un habla nueva, diferente, una lengua *mixta* podríamos decir, mientras que las lenguas *francas* refieren al uso de determinado código lingüístico, existente en forma independiente de la situación de bilingüismo, por parte de dos comunidades de hablas diferentes.

*

Por otra parte, también existen las sociedades en que el bilingüismo no es una opción, sino que es fruto de una presión o imposición, del conflicto entre sociedades y culturas. En estos casos emerge con especial relevancia el valor social y político atribuido a las lenguas como articuladoras de cultura o símbolos de identidad, valor que podemos observar no está determinado precisamente por sus capacidades simbólicas, expresivas o comunicativas, sino que por la condición social, política y económica de sus hablantes (Fishman 1979).

En sociedades o naciones donde la diversidad cultural ha sido negada por ciertos sectores hegemónicos que buscan imponer sus valores y condiciones a los demás, aquellos grupos portadores de una cultura diferente han sufrido el desprestigio de sus visiones y conductas específicas, entre las cuales generalmente está la lengua, la que es considerada primitiva y no aceptada. De esta manera el bilingüismo si aparece asociado al conflicto lingüístico.

El conflicto surge por la diferencia de *status* político entre las lenguas en contacto. Este *status*, en efecto, es el responsable de que algunas puedan hablarse y desarrollarse cotidianamente y en todos los ámbitos de la vida social, mientras que otras son reducidas a su mínima expresión, relegadas a algunas esferas de la sociedad y circunscritas a determinadas circunstancias.

De aquí se desprende una importante consecuencia. La imposibilidad de ser habladas y cultivadas más allá de algunas estrechas fronteras comunicativas impide su normal desarrollo. Estas lenguas se achican y atrofian. Y a ello contribuye también otro elemento: la diferencia de *status* sociopolítico termina por crear una diferente valoración de las lenguas en contacto. La que más se habla llega a ser considerada una lengua superior, mientras que la lengua excluida pasa a ser valorada como una lengua de segundo orden. En estos casos de bilingüismo social la lengua más vulnerable puede incluso estar amenazada de extinción si su baja valoración social motiva su abandono y desuso. En todo caso, se afirma un tipo de *bilingüismo sustractivo*, esto es, que la segunda lengua se impone a expensas de la primera, es decir, que el mejor dominio de ella va a la par de un debilitamiento de la capacidad de manejo de la otra.

El *bilingüismo sustractivo* es un efecto muy común de una situación de *disglosia*. En estas situaciones la lengua materna del grupo oprimido no es validada socialmente por el resto de la sociedad del cual forma parte. Su uso está permitido sólo en algunos campos. Por lo tanto, el grupo está obligado a aprender una segunda lengua que les permita comunicarse con el exterior y no quedar reclusos en el interior de su comunidad sin poder acceder a otras instancias comunicativas y a otras instancias de la vida social. De esta manera surge la *disglosia*: un conjunto de conductas, actitudes y valores son expresados en una lengua, mientras que otro conjunto de valores, actitudes y conductas son expresadas en otra (Fishman 1979).

En otras palabras, la *disglosia* puede entenderse como el producto del desequilibrio resultante del conflicto social existente en una sociedad determinada. Como resultado de éste, una de las lenguas es más fuerte y generalmente cumple funciones formales e intelectivas, mientras que la otra es más débil y está reducida al

ámbito familiar e informal (López 1988).

Si bien en estos casos los sujetos son bilingües, las posibilidades de desarrollar su condición bilingüe se ve severamente afectada por situaciones ajenas a lo netamente lingüístico, más propias de determinadas condiciones político-sociales de sus hablantes en desmedro de sus idiomas vernáculos. El carácter sustractivo de este tipo de bilingüismo se denota en el momento en que, invalidadas por el conjunto social, las lenguas afectadas se retraen, atrofian y estancan, no continuando su normal dinámica, condenándolas finalmente a un posible abandono debido a su poca funcionalidad, ya que no se han desarrollado de acuerdo a las reales necesidades de sus usuarios.

De esta manera, este *bilingüismo sustractivo* puede entenderse como una etapa intermedia de transición entre el bilingüismo y el monolingüismo definitivo ante la imposibilidad de los hablantes de hacer frente a las presiones que no permiten que sus lenguas se constituyan como mecanismos de comunicación eficientes y eficaces, lo que finalmente los impulsa a abandonarla y reemplazarlas por las lenguas dominantes o de mayor prestigio⁴.

Estas situaciones de *disglosia* y de *bilingüismo sustractivo* caracterizan en gran medida a muchas de las sociedades americanas contemporáneas y son un fiel reflejo del poder que ostentan los grupos sociales en conflicto (López 1988). En estas sociedades, las clases o grupos políticamente hegemónicos ostentan también el poder lingüístico y cultural, por lo que imponen su lengua (eventualmente su variedad lingüística) y formas de vida como ideales que deben alcanzar todos los miembros de la nación. Debido a esta dinámica social, en muchos lugares multilingües en los que las lenguas indígenas comparten espacios con el castellano, el portugués o el inglés, el bilingüismo de sus hablantes vernáculos constituye solamente una etapa de transición entre un monolingüismo y otro, puesto que la lengua válida finalmente es la lengua nacional que finalmente debe terminar por desplazar a la otra.

Para el caso de estas lenguas indígenas no valoradas por el conjunto de la sociedad, y debido a la presión que por siglos se ha venido ejerciendo sobre su población hablante, su validez es muchas veces puesta en duda por los mismos hablantes indígenas, quienes ven en las lenguas de origen colonial (castellano o portugués) un instrumento social más eficaz que su propio idioma los que les permitirán acceder a mayor cantidad de esferas de la vida social. Si bien, en principio todas las lenguas y sistemas discursivos tienen la capacidad de desarrollarse para adoptar nuevas tareas y operar en nuevos ámbitos, cuando los hablantes de una lengua minoritaria se ven en la necesidad súbita de tener que funcionar en dominios tradicionalmente no cubiertos por su lengua y existe una lengua dominante, generalmente de mayor prestigio que opera entre ellos, se producen las típicas *ideologías disglósicas*: ante los ojos de indígenas, y también de no indígenas, la lengua minoritaria aparece como estructural y genéticamente incapaz de funcionar en

⁴ El problema en este caso deriva de pensar el bilingüismo como una constatación o como una opción. Mientras en el primer caso hay un reconocimiento de la existencia de muchas lenguas, pero donde sólo algunas tienen real valor; en el segundo caso, se reconocen y valoran todas las lenguas desde la perspectiva de que todas ellas son funcionales y útiles a los intereses de sus hablantes (López 1988)

los campos nuevos, por lo cual debe ser abandonada o reducida a los dominios de la familia y comunicación cotidiana, normalmente de menor prestigio. De esta manera, ocurre que a partir de la misma población vernáculo-hablante se tiende hacia el *bilingüismo sustractivo* conducente al monolingüismo y las preferencias por la castellanización de la población (Hamel 1995; López 1988).

También ocurre en muchos casos que el abandono de la lengua vernácula no es definitivo, sino que ésta se refugia y retrotrae hacia la cultura tradicional, constituyéndose en el mecanismo de expresión de ésta, a la vez que en uno de los elementos más expresivos de la identidad cultural específica del grupo. En estas situaciones, los hablantes bilingües poseen una lengua para cumplir determinadas funciones sociales (comercio, trámites administrativos, etc.) y el cambio de lengua va a la par de un cambio de funciones (mágico-religiosas, fiestas tradicionales, etc.), no existiendo alternativas en una para abordar ámbitos de la otra lengua. Los sistemas lingüísticos respectivos se rigidizan y los hablantes no buscan que éstos puedan abarcar los sectores propios del sistema antagónico, sino que más bien se tiende a que constituyan ámbitos separados e insustituibles.

Ambos sistemas se configuran entonces como expresiones de contenidos valóricos diferentes intraducibles desestimándose el desarrollo de los registros lingüísticos de acuerdo a las necesidades de los hablantes, el que se sustituye por la configuración de los dominios de conducta idiomática. En estos casos el bilingüe usará uno u otro idioma no solamente para distintas funciones, sino que también dependiendo del contexto específico en el cual determinada lengua puede tener mayor valor social que la otra (Brice 1986).

Siguiendo esta dinámica, las lenguas aminoradas generalmente se refugian en los ámbitos más locales y afectivos de la vida cotidiana de los indígenas, mientras que el castellano abarca las esferas instrumentales y formales de la comunicación. Y esta reclusión del idioma vernáculo en las áreas donde es posible ejercer un mayor control cultural, no es más que una muestra indicativa de que esta lengua tiene cada vez más un menor valor utilitario fuera de la comunidad. La desvalorización social y lingüística a la cual ha sido sometida la lengua llega incluso a desgastar las estructuras de la misma, lo que le lleva a perder vigor, fluidez y sustancia. Esto puede desembocar incluso en que esos dominios tradicionales de la cultura donde todavía es funcional terminen aceptando el uso de la lengua dominante, la que puede llegar a imponerse con exclusividad.

Por esto, la posibilidad del abandono de la lengua materna por parte de un grupo cultural, con mayor énfasis si se trata de una cultura indígena que ha edificado gran parte de su identidad sobre su especificidad lingüística, genera sentimientos encontrados. La realidad del mantenimiento de la lengua pasa por un inequívoco deseo de resistencia lingüística, que puede ser implícita o explícita, mientras que el desplazamiento de ella pasa más que nada por la imposibilidad de concretar aquella resistencia y por el peso de un cambio social desestructurante en el interior de la comunidad de hablantes afectada.

En teoría, las fuentes desde donde pueden comenzarse los procesos de

desestructuración social son de índole diversa: puede ser frente a un rápido proceso de urbanización que lleva a un paulatino abandono de los registros lingüísticos anteriores y la no creación de otros nuevos en virtud de la nueva realidad, puede ser por un fuerte proceso de revitalización religiosa que no permite traducciones o también por un fuerte nacionalismo que busca la uniformidad lingüística como requisito previo a la movilización de la ciudadanía para edificar la nación. En todos estos casos, el valor social de la lengua anterior es minimizado a la vez que los rasgos culturales que aquella delimitaba y expresaba son poco a poco sustituidos por otros que son expresados a través de un nuevo lenguaje.

Por su parte, la sobrevivencia de una lengua subordinada está determinada en primer lugar por el deseo de sus hablantes de seguir hablándola, ya que la lengua se defiende en la medida en que la defienden sus hablantes. Si la lengua materna es concebida como un valor al cual hay que apegarse, ella resistirá mejor a las presiones de la lengua dominante. Y para ser considerada un valor a defender ésta tiene que ser concebida como la que engendra y renueva la creatividad simbólica de la cultura, lo que implica que su desaparición conllevará a la desaparición de la cultura a la cual sirve (Díaz 1983).

La posibilidad de mantener la vigencia y funcionalidad de una lengua subordinada no pasa siempre por la defensa de las áreas más tradicionales o más distintivas culturalmente. La propia dinámica social de las actuales sociedades sugiere una dinámica más ampliada de las formas y contenidos culturales de cada grupo. Por lo tanto, la defensa de una lengua no debe remitirse a un área determinada de la cultura, sino que a tender a reproducirla como instrumento de expresión permanentemente actualizado y vigente.

En el fondo, la resistencia lingüística es un reflejo de la lealtad lingüística, la que está en constante conflicto ante la necesidad, por un lado, de ser fiel a la raíz cultural a la cual adscribe, y por otro, de responder a la sociedad nacional en la cual está integrada la cultura en cuestión. De esta manera, cada grupo, dependiendo del estado de la lengua, del estado de penetración de las tendencias aculturadoras y del interés de sus hablantes, diseñará su estrategia de resistencia, la que no necesariamente equivale a una postura rígida, visible y monolítica, sino que también puede pasar por la aceptación de un juego que admite la variación y la combinación de actitudes diferentes y diversificadas, que tienen como objetivo último la preservación y la defensa de la identidad cultural (Aubague 1983).

PRIMERA PARTE

III - Las Políticas Lingüísticas y el Pueblo Mapuche

“...Toda lengua es un éxito del hombre (...) Entre todos los códigos que emplea para comunicar, la lengua es el único que permite hablar sobre sí mismo y sobre los demás (...) Podríamos afirmar entonces que cuando un pueblo impone su lengua a otra comunidad, obligándola a renunciar a la suya, de algún modo le impone también pensar como él, y pensar sus pensamientos ya pensados...”

F, Chiodi, E. Loncón. “Por una Nueva Política del Lenguaje”. UFRO, Temuco, 1995, pp.16-17

III.1 - Las Políticas Lingüísticas -

Ya hemos revisado en los capítulos anteriores como la lengua, en tanto instrumento de comunicación, es un medio a través del cual pensamos y ordenamos nuestra realidad. Si mediante la lengua nosotros otorgamos significado al mundo, estamos también admitiendo que es ésta la que nos permite que el mundo se nos presente inteligible, ya que al nombrar las cosas, objetos o sensaciones, es que podemos aprehenderlas (Chiodi Loncón 1995).

Luego también hemos revisado como la lengua, dada su importancia individual y colectiva, se transforma en un instrumento de poder, un recurso político. En las relaciones que establecemos con otros sujetos, el lenguaje nos permite definir y expresar situaciones, anhelos, vivencias, motivos, siempre significativos e intencionados. Quien no posee una lengua, no puede darse a entender confiablemente, mientras que aquel que si la posee, o domina más de una, tiene la posibilidad de expresarse, darse a entender a la vez que entender a otros, lo que le permite interrelacionarse más y mejor con sus pares y el medio en general. Naturalmente, todos sabemos una lengua, por lo que la diferencia está en el grado de manejo que cada uno tenga.

En una dimensión más colectiva, cuando a un pueblo se le impide expresarse en su lengua porque ella no es validada socialmente, se le silencia e incomunica, impidiéndole pensar y ordenar el mundo de acuerdo a sus intereses, anhelos, experiencias y motivos, disminuyéndole también su capacidad de pensar en futuro. Políticamente, aquel pueblo estará subordinado, inserto en un medio de relaciones asimétricas en el cual otro pueblo o grupo dominante al interior de la sociedad, a través del uso de otra lengua, estará imponiendo su realidad, sus experiencias y su visión de futuro. La lengua es un medio de expresión de la cultura, y en tanto una determinada sociedad no valida un habla de uno de los grupos que la integran, está invalidando y trabando la reproducción de aquella cultura, en beneficio de la lengua y cultura de quienes detentan el poder en aquella sociedad.

Es por ello que, comúnmente, a las lenguas se les confiera el *status* de símbolo de identidad principal de los pueblos, expresión viva e irremplazable de su cultura original, como fuerza activa de unidad y unicidad en su acervo cultural de conocimientos. Y es por ello también que éstas son uno de los bienes más apreciados de los pueblos, ya sea como expresión de diferencia o como núcleo de movilización social y política ante amenazas externas (Chiodi Loncón 1995, 18).

Dada esta connotación política, la planificación lingüística constituye una herramienta central para la defensa y desarrollo de una lengua en toda sociedad, pueblo o nación. Lejos de ser un producto del azar, la consolidación de una determinada lengua entre un conjunto de personas o cualquier movimiento destinado a alterar el repertorio lingüístico de un grupo de hablantes, es el resultado de ciertos procesos englobados en el interior de las llamadas políticas lingüísticas. Estamos

hablando de la selección, codificación e institucionalización de una norma estándar (la que define el uso correcto de la lengua); estamos hablando asimismo del cultivo y vitalización de una lengua a través de su masificación, de la extensión de su vocabulario y del desarrollo de sus funciones lingüísticas, la que va seguida por lo general de un amplio programa de aceptación por parte del grueso de la población de esta norma como el lenguaje estándar (Fishman 1979; Brice 1986). Estamos hablando finalmente, en situaciones de plurilingüismo, de la elección o imposición de una lengua oficial y/o de la regulación de las relaciones entre diferentes lenguas presentes en el territorio nacional.

En cuanto a la elaboración de una norma lingüística, estos procesos de definición y planificación lingüística son llevados a cabo por los sectores dominantes de las respectivas sociedades, pueblos o naciones, y por aquellas instituciones creadas para tales fines (Academias de Lenguas, etc.), mientras que la participación del conjunto de la población puede sentirse ya una vez definidos los límites y marcos legales del uso idiomático, cuando se implementa el programa de aceptación masiva de la norma estandarizada (Brice 1986).

Por tanto, digamos que las políticas lingüísticas son aquel conjunto de decisiones que pretenden producir cambios en una lengua y normar su uso, decisiones que aspiran a tener valor prescriptivo tanto para la sociedad y sus instituciones como para los usuarios de aquella. Debido a las especiales características que rodean el uso y *status* de cada lengua dentro del conjunto global, de antemano se asume que normalmente son motivaciones extralingüísticas las que inspiran las políticas idiomáticas, más aún cuando éstas deben hacerse cargo de las relaciones entre lenguas habladas en el mismo espacio (Chiodi Loncón 1995, 11).

Las políticas de índole lingüísticas, sean éstas implícitas o explícitas, siempre han estado presentes en las situaciones de contacto cultural y lingüístico. Si bien, con la aparición de los diversos Estados nacionales en América, las políticas de planificación lingüística comenzaron a hacerse más evidentes y explícitas (educación uniforme para toda la nación, consolidación de una única lengua nacional, etc.), el carácter eminentemente político de las lenguas en tanto instrumentos de comunicación, nos indica que las políticas lingüísticas son realidades asociadas al devenir lingüístico de los pueblos y son necesarias en todas aquellas regiones en donde existe contacto entre diferentes idiomas, por lo que sus lineamientos pueden también contenerse en las políticas educativas, las políticas sociales u otras.

Lo que pasa es que la reglamentación específica en materia lingüística es más bien reciente porque antes las lenguas entraban en los ámbitos de la no-ley, a los espacios de las costumbres y tradiciones. Esto porque se imponía la creencia generalizada de que no había nada que regular o legislar en relación a las lenguas. Ellas supuestamente nacían, decaían y morían independientemente de las reglamentaciones sociales ideadas, por lo que en materia lingüística éstas tendrían poco impacto en el comportamiento de los hablantes. Por otra parte, estos ámbitos de las costumbres y tradiciones dentro de las cuales entraban las lenguas eran un conjunto de elementos de derechos y obligaciones colectivas, no individuales. La lengua a hablar en determinado Estado era una propiedad del conjunto, no una

decisión de cada uno. En este sentido, no era un tema a legislar, sino una facultad colectiva a utilizar (Hamel 1995, 13-14).

Hoy en día, la planificación lingüística es vista como una necesidad ante la inevitable constatación y aceptación de la diversidad lingüística y cultural que acogen las naciones. Indisolublemente ligadas a la realidad indígena en Latinoamérica, la discusión y problematización del tema de las lenguas ha debido aunar criterios locales, como los derechos específicos de las minorías con otros universales, como los derechos humanos y del Estado para con sus habitantes.

Más recientemente, la puesta en marcha de esta planificación lingüística a partir de los derechos y obligaciones que vinculan a los individuos y colectividades con las naciones ha significado, entre otras medidas, la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe en algunas regiones y la inyección de recursos para la revitalización lingüística en otras, entendiendo que los derechos lingüísticos refieren a poder identificarse con la propia lengua, la materna, y a usarla en contextos sociales y políticos relevantes, tales como la educación y la administración, y a contar con los recursos necesarios para desarrollarla (Hamel 1995, 79).

*

Aunque la reglamentación y la oficialización por escrito (por tanto ineludible) de los derechos y obligaciones que sustentan las políticas lingüísticas son relativamente recientes, eso no quiere decir que el tema lo sea, ni que sea una inquietud exclusiva de los pueblos y naciones identificados con la tradición occidental de pensamiento. En este sentido, la expansión del quechua en la época prehispánica tardía impulsada por los Incas en Los Andes, la del náhuatl bajo el dominio de los Aztecas en la meseta mexicana, o la aparente similitud lingüística apreciada por Bibar (Bibar 1987) en una amplia zona del centro-sur chileno, podrían ser entendidas como el reflejo de determinadas políticas lingüísticas adoptadas por grupos culturales dotados de un mayor poder político y que cohabitaban un espacio en conjunto con otros grupos lingüísticos. Serían, en el fondo, decisiones que buscaban instituir determinados códigos para agilizar el proceso comunicativo entre sociedades relacionadas por motivos económicos, religiosos o sociales¹.

Posteriormente, la llegada a América de los españoles y su rápida expansión militar también significó un reposicionamiento de la gran variedad de lenguas indígenas existentes en el continente. Los nuevos depositarios del poder traían también un idioma como el castellano que estaba pasando en España por un fuerte período de revitalización y estandarización producto de la “Reconquista” emprendida por los reyes católicos. Decididos a vincular la cultura castellana con un programa de nacionalización religiosa en su propio país, la reina Isabel y sus sucesores del siglo XVI, insistieron en que se identificaran el catolicismo y la castellanización en las

¹ Muchas veces, este expansionismo lingüístico hace referencia a la instauración de *lenguas francas* para la comunicación entre pueblos de lenguas diferentes, situación que apreciada superficialmente no se diferencia mucho de la estandarización de una lengua para determinadas funciones entre grupos culturales diferenciados.

nuevas colonias, de modo que los *naturales* pudieran a la vez ser súbditos de Dios y de la Corona (Brice 1986, 255-256). Identificado el castellano como instrumento del Imperio, se hizo común en la mayoría de las colonias la existencia de traductores e intérpretes salidos de las sociedades indígenas, a quienes se les enseñaba el español con el fin de que sirvieran de intermediarios en los asuntos administrativos y religiosos de las respectivas colonias. La aparición de estos traductores fue el primer indicio de una política idiomática impulsada por la Corona española que buscaba la expansión en el mediano plazo de la lengua de conquista a todos los dominios de las sociedades coloniales.

Pasada la euforia inicial de los primeros años de la conquista, naturalmente comenzaron a salir a flote los problemas que habían derivado del uso de intérpretes locales castellanizados. A la dificultad de interpretar todo un sistema de administración diferente y desconocido hasta antes de la llegada de los españoles por parte de los aborígenes, se unió la desconfianza de los misioneros europeos, quienes consideraban su causa como demasiado importante para confiársela a traductores locales. Si bien la solución dispuesta por los religiosos fue el adiestramiento de miembros de sus grupos para que aprendieran a hablar los diferentes idiomas vernáculos², en las esferas administrativas no se adoptó aquel sistema, lo que derivó en una ambigua y zigzagueante definición de las políticas lingüísticas a seguir en las diferentes regiones.

En la práctica, eran los misioneros en América (franciscanos, dominicos, mercedarios, agustinos, jesuitas, capuchinos o carmelitas) los únicos blancos que vivían en contacto permanente con los indígenas, ya que su misión de evangelizar necesitaba de un contacto y conocimiento de las lenguas y culturas aborígenes. El resto de la población hispánica permanecía totalmente indiferente a los idiomas, costumbres y creencias locales, restringiéndose a reproducir en la medida que les fuera posible la cultura ibérica en los nuevos territorios en forma aislada de las poblaciones locales.

En este sentido, el castellano inevitablemente estaba asociado a la razón y la civilización, mientras que las lenguas vernáculas eran consideradas propias de la barbarie, situación que muchas veces derivó a la existencia y aceptación de dos mundos prácticamente incomunicados; el de las ciudades y centros administrativos coloniales -que recibía a la población hispana y sus descendientes- y el de los campos y zonas rurales -que albergaba a la población indígena y sus herederos-. Esta realidad sólo se veía alterada en los casos específicos de los sirvientes, capataces y otro tipo de trabajadores nativos, y la realidad de los conventos y misiones religiosas expandidas en territorios indígenas, además de las posibles batallas y enfrentamientos por la ocupación de determinados territorios.

² En la práctica, tampoco la tarea de los religiosos se remitió a aprender todas y cada una de las lenguas americanas existentes, sino que más bien se esmeraron en elevar a la categoría de "lenguas generales" a un número reducido de ellas (náhuatl, quechua, guaraní, por ejemplo) y que ellas fueran de uso común para todas las poblaciones indígenas en un intento por unificar la gran diversidad lingüística existente al momento de su llegada (Brice 1986, Solano 1991, Aguirre Beltrán 1983)

En definitiva, digamos que el problema de la lengua permaneció prácticamente irresoluto durante toda la colonia. Por un lado, había quienes apoyaban el que los indígenas aprendieran el castellano, para lo cual incluso hubo, aunque en forma intermitente, decretos y reglamentaciones impulsadas desde la metrópoli³. Pero por otro lado estaba la posición que identificaba a la mayoría de los residentes en las nuevas colonias, quienes defendían la separación de realidades y fomentaban la creación de escuelas separadas según cada realidad, estableciéndose una separación entre las religiosas que enseñaban idiomas vernáculos a los futuros misioneros y las laicas que preparaban a los futuros administradores coloniales.

Esta realidad en la práctica no es más que el reflejo del conjunto de decisiones, reglamentos y decretos que conformaron la política colonial, la que tanto en Chile como en los demás países americanos, se amparó fundamentalmente en la construcción de categorías tempranamente forjadas. Como es lógico, en el nivel principal estaba la división entre español e indio, lo que en cierta medida significó un reconocimiento de los indígenas, aunque siempre consagrando su condición de inferioridad. Sobre esta categorización dual se comenzó a configurar la sociedad colonial, creando una posición superior y otra en el extremo opuesto, representada por los indígenas. Si bien éstos eran claramente identificables, comprendían un conjunto de personas con determinados derechos y obligaciones, su reconocimiento siempre pasó por una ubicación claramente inferior a la de los españoles y sus descendientes directos.

Este peculiar reconocimiento de la existencia del indígena podemos decir que fue propio de una política global proteccionista, pero de un proteccionismo ambivalente: apartando al indígena de la sociedad española se lo reconocía, pero también se lo marginaba. Se lo separaba otorgándole un espacio territorial suficiente para su reproducción cultural, pero siempre lejano, ojalá en campos distantes de las urbes civilizadas, cosa que no influyera mayormente en la cotidianidad de la sociedad colonial de corte hispánico, aquella que se construía a partir de la urbanidad. Dentro de este marco, las lenguas también quedaron recluidas en su territorio, reproduciéndose en aquel contexto aislado de los grandes tópicos culturales de occidente, filtrando aisladamente elementos propios del contacto lingüístico y cultural con el mundo hispánico en los contextos en que esta relación se daba: guerra, servidumbre, evangelización, etc.

*

Ineludiblemente, la conformación de los nuevos Estados nacionales americanos trajo consigo nuevas ideas y formas de hacer gobierno y sociedad. La concepción de fondo aludía a que un Estado era la expresión de una sociedad homogénea, que poseía una misma historia, una misma cultura y una lengua única. Bajo este enfoque, la diversidad y la diferencia constituyen obstáculos para la consolidación nacional, implican riesgos para la seguridad y dificultan el progreso, por lo que el derecho de los pueblos a ejercer, disfrutar y recrear su cultura específica,

³ La gran cantidad de decretos y reglamentaciones emanadas desde la Corona en aproximadamente tres siglos se detallan en un libro del historiador español Francisco de Solano (Solano 1991)

pareciera estar vedado desde un principio, sin ninguna posibilidad de lograr un reconocimiento jurídico y social más allá de su propia esfera interna.

En el caso de las emergentes *élites* americanas, el ideal que se perseguía después de lograda la independencia de España era que las poblaciones indígenas asimilaran los nuevos patrones políticos, económicos y culturales, vinculados a los sectores dominantes con el fin de alcanzar la unidad nacional. Si en alguna medida las políticas coloniales llegaron a reconocer la existencia de sociedades y pueblos indígenas, la institucionalidad republicana negó esta posibilidad con sus intentos integradores y asimilacionistas. Y sin quererlo, al negarla, negaba también en gran medida la posibilidad de los mismos indígenas de incorporarse a la sociedad republicana, puesto que aquello significaba invariablemente tener que abandonar su propia cultura, su propia identidad, su propia lengua.

Estamos entonces frente a una situación que significó un cambio brusco: al deseo colonial de conservar a los indígenas como tales, bajo el control y manejo de la sociedad dominante, se opuso la motivación republicana temprana de assimilarlos al cauce de la sociedad nacional a fin de configurar una sola nación mestiza preferentemente asociada a valores, cultura e ideales hispanos (López 1988, 267).

De esta manera, el castellano, el código de las antiguas *élites* peninsulares y criollas, fue inmediatamente definido como la lengua culta y adecuada para el total de la población, fuera indígena o no lo fuera⁴. El cuadro perfecto de unidad nacional comprendía este idioma común a todos los habitantes a la vez que también grandes brochazos de cultura e ideales hispánicos, lo que exigía borrar los dialectos regionales y las lenguas vernáculas en favor de la uniformidad (Brice 1986, 261). Es que en este contexto las lenguas indígenas significaban un doble problema; por una parte aislaban a sus hablantes del resto de la sociedad en constante desarrollo, y por otra, amenazaban la idea de integridad nacional, puesto que la unidad lingüística constituía un requisito previo a la movilización efectiva de la ciudadanía para edificar una nación (Brice 1986).

El problema concreto que se le planteó a los planificadores lingüísticos republicanos en latinoamérica fue la conflictiva relación que se produjo entre la diversidad lingüo-cultural presentada por las poblaciones locales y los deseos de homogeneización lingüística que acompañaron los deseos de unificación lingüística como base y sustento del desarrollo nacional que promovían los sectores dominantes en la República. En este sentido, muchas veces ante la ausencia de políticas lingüísticas claramente definidas, las políticas educativas fueron asumiendo aquel rol y determinando la realidad lingüística de la población involucrada en el proceso educativo. Y, a pesar que las escuelas constituyeron siempre un agente de

⁴ La estandarización del castellano como lengua nacional no estuvo exenta de particularidades en los diferentes países americanos. Por ejemplo, el caso mexicano es especial, puesto que al poco tiempo de sucedida la independencia (1875) se organizó una filial equivalente a la Real Academia Española que escogió como idioma estándar para la nación, no el castellano de la península ibérica, sino que el español forjado por la herencia cultural mexicana de carácter único, lo que viene a demostrar que las variaciones lingüísticas son recurrentes, significativas y generalmente van asociadas a procesos histórico-sociales particulares.

transformación y desintegración cultural, transmitiendo exclusivamente la cultura y cosmovisión de los sectores dominantes de las respectivas sociedades sin tomar en cuenta las especificidades culturales de donde estaban ubicadas, fue en este contexto político-educativo que al final se fue discutiendo la aceptación de las lenguas vernáculas en sectores con un alto porcentaje de población indígena, o la aceptación del bilingüismo a largo plazo.

Cuando se definió y promovió en los diferentes países latinoamericanos una política seria de alfabetización de la población, en momentos en que gran parte de la población indígena era analfabeta y monolingüe en su lengua vernácula, y la decepción comenzó a proliferar entre los maestros que no conseguían transformar a esta población en un sector productivo de la sociedad, fue sólo ahí cuando se comenzó en el interior de las entidades educativas de las diferentes naciones a discutir y otorgar seriedad a la posibilidad de que las lenguas vernáculas también se valoraran y enseñaran. México es sin duda el país que lleva la vanguardia en este tipo de temas, pero las realidades de países como Perú, Ecuador o Bolivia, también ha significado que desde hace muchos años el tema de la valoración de los idiomas indígenas esté presente en la planificación lingüística y en las políticas gubernamentales.

Pero aunque en la actualidad muchos países han planteado y difundido la posibilidad de que su población vernáculo-hablante adopte el bilingüismo (castellano y lengua materna) como una posibilidad semipermanente o permanente -en un intento por facilitar el tránsito de estas poblaciones indígenas hacia lo moderno-, no es menos cierto que tal sustento de las políticas lingüístico-educativas son la punta del iceberg de un proceso que de una u otra manera también está vinculado a las intenciones de castellanizar a toda costa a la población vernáculo-hablante, ideas que recorrieron en cierta medida toda la colonia y el primer siglo de las naciones independientes.

El producto de esos cientos de años de no reconocimiento y valoración de las lenguas y culturas indígenas en el plano lingüístico derivó a las situaciones de *disglosia*, la que se entiende como el resultado de la presión que por siglos se ejerció sobre aquella población, ya sea en su organización social, su lengua o sus demás manifestaciones culturales. En este proceso, las lenguas indígenas experimentaron una reducción funcional y atrofia que les impidió constituirse como mecanismos de comunicación eficientes y eficaces para la vida moderna, preparadas para responder a los desafíos que ésta le imponía (López 1988).

Y como ya señalamos anteriormente, en este contexto las escuelas han jugado un rol fundamental en la generación y reforzamiento de una ideología marcadamente disglósica que ve en el desplazamiento de las lenguas vernáculas hacia el castellano la única solución posible al conflicto lingüístico que generó la llegada del castellano a las comunidades locales. Los magros resultados que arrojó en un primer momento la enseñanza exclusiva del castellano en contextos indígenas, llevó a un uso de la lengua local como instrumento de futura castellanización, privilegiando un bilingüismo de tipo sustractivo, que vislumbraba que en el mediano plazo la lengua local iba a ser reemplazada por una lengua más funcional y eficiente como el castellano.

En la medida en que estas intenciones se enfrentaban a diversas formas de lealtades lingüísticas, consciente o inconscientemente planificadas, se comenzó a enfocar el problema lingüístico desde el punto de vista de la valoración de los diversos idiomas y no desde su utilidad inmediata. Por esto, el desarrollo del bilingüismo, el aprendizaje de la lengua nacional y la vernácula, por parte de la población indígena en las naciones americanas comenzó a formalizarse y legitimarse cuando se reconoció que en el uso de una determinada lengua entraban en juego factores motivacionales o emocionales, y no únicamente lingüísticos. O sea, además del desarrollo de registros y su uso de acuerdo a determinadas funciones, también influía el contexto específico, en el cual determinada lengua podía tener mayor valor social que la otra (Brice 1986, 280-281).

De esta manera, la discusión se centraba en el conflicto que se genera a partir de la búsqueda de la aceptación de un lenguaje común y los sentimientos de lealtad que las lenguas de por sí generan como refugios de identidad y unidad colectivas, entendiendo que el bilingüismo permanente podía ser la alternativa que aunara ambas fuerzas, en lo que significa un intento de superación de la *disglosia* y el desplazamiento de las lenguas vernáculas como posibilidades de expresión en favor de una integración más horizontal de la población indígena al devenir nacional.

III.2 – Situación actual de la Lengua Mapuche -

El caso chileno no está ajeno a la realidad latinoamericana. Desde la época colonial hasta llegar a la República independiente, el conjunto de políticas nacionales ha seguido un curso muchas veces similar al de la mayoría de las otras naciones de Latinoamérica. La actitud despectiva hacia las realidades y lenguas indígenas anteriormente detallada se refleja por ejemplo en el desinterés y posterior pérdida de lenguas locales como el *Kunza*, debido a la falta de preocupación por su suerte que surge ante la convicción casi generalizada de que son lenguas inferiores, limitadas y preparadas sólo para expresar contenidos vulgares y primitivos.

En igual medida, la separación de los mundos civilizado y primitivo se observa en la instauración de la frontera del río *Bío Bío* como límite que separaba a hispanos y *mapuche* desde la llegada de los primeros en el siglo XVI. Desde este punto hacia el sur, durante toda la colonia los indígenas pudieron reproducir su cultura, organización social y costumbres sin mayor revuelo que el causado por las influencias producto del contacto esporádico e intercambio de todo tipo con una realidad tan diferente como la europea.

Si bien la relación en cierta medida asimétrica establecida con los españoles repercutió en transformaciones importantes en las instituciones sociales, políticas, económicas y culturales del pueblo *mapuche* más que en las españolas, también es cierto que la instauración de la frontera dividió ambos mundos, permitiendo que estas transformaciones pudieran ser resemantizadas y readecuadas por los mismos

mapuche en función de la nueva realidad en su medio específico. Por esto, no es extraño que la gran mayoría de la población *mapuche* continuara siendo monolingüe en su lengua materna, a excepción de aquellos sujetos que sostenían relaciones fronterizas o eran adoptados por alguna misión religiosa y reclutados a los centros urbanos españoles. La política de parlamentos inaugurada a mediados del S.XVII por la gobernación chilena también significó la necesidad de contar con intérpretes que pudieran servir de intermediarios entre unos y otros.

Un ejemplo frecuentemente utilizado para hacer referencia a la relación entre *mapuche* e hispanos en la colonia es el del caballo. No conocido anteriormente por el pueblo indígena, este elemento rápidamente fue apropiado y adaptado hasta convertirse en toda una institución social en el interior de la sociedad *mapuche*. En el plano lingüístico, el caballo fue integrado al lenguaje, pero en función de las estructuras fonológicas, morfológicas y semánticas locales, conociéndose como *kawellu* y cargado de significados particulares atribuidos por los indígenas en relación a sus intereses.

La situación de la sociedad *mapuche* comenzó a cambiar en forma drástica desde el inicio de la vida republicana en el país. Al igual que en las otras naciones latinoamericanas, la sociedad chilena moderna se levantó sobre la negación de lo indígena en su intento de seguir los cánones establecidos en Europa que indicaban que toda nación debía ser homogénea, monocultural y monolingüe en tanto quería constituirse como tal. Y esta negación se cristalizó en la práctica en la adopción de políticas asimilacionistas que buscaban integrar a todos los grupos culturales a los cauces de la sociedad hispánica dominante y sus intereses y demandas.

Desde el propio despertar de la República, el territorio *mapuche* constituyó una referencia obligada para afirmar la propia identidad nacional. Los patriotas se autoidentificaban como los continuadores de la lucha heroica que los *mapuche* habían tenido por siglos con los españoles. O'Higgins se decía el primer "araucano" y toda la fuerza emotiva e ideológica antiespañola se afianzó en esta 'mapuchización' de criollos y mestizos. Pero como es obvio, esto nunca se tradujo en una política de expreso reconocimiento a los derechos políticos y culturales del mundo *mapuche*, sino que por el contrario, se convirtió en la principal arma para justificar el dominio sobre ellos. La igualdad ante la ley negó la diferencia y el derecho étnico (Martínez 1995).

Más aún, en el intento de construir una idea del sujeto como ciudadano que forma parte de una nación, el sujeto jurídico de derecho pasó a ser el individuo, no la colectividad étnica. Así, mientras la persona, en virtud de su condición de ciudadano contaba con la protección del Estado a través de las leyes, la colectividad étnica como tal, no, lo que significó una enorme merma en el sentido de identidad grupal del pueblo *mapuche* y una imposibilidad de plantear una defensa conjunta en términos legales (Chiodi Loncón 1995, 13).

Esta redefinición política y social de los miembros de la nación chilena significaba un profundo cuestionamiento a los patrones culturales de los sectores indígenas, ya sea *mapuche* u otros, los que se vieron adscritos al nuevo Estado-nación

que delimitaba las leyes, cultura y lengua estándares en desmedro de las particularidades de cada grupo cultural. Más aún, esta igualdad jurídica sentó las bases legales que permitió la ocupación definitiva de los territorios *mapuche* y su incorporación efectiva a los planes y programas estatales de diversa índole en la llamada "Pacificación de la Araucanía" (Alwyn 1990).

Si en la época colonial a pesar de los conflictos y enfrentamientos se habían *dado ciertas condiciones para el desarrollo de comportamientos locales o sincréticos*, el mundo republicano a partir de la ocupación territorial negó esa posibilidad, deslegitimando cualquier práctica, creencia o conocimiento indígena. Y tal como en otros países latinoamericanos, ante la ausencia de políticas lingüísticas claras y definidas por parte de las entidades gubernamentales, fueron las políticas educativas las que asumieron aquel rol, desplazando a la educación tradicional *mapuche*, la que perdió sus espacios en favor de las escuelas nacionales que se caracterizaban por favorecer el monolingüismo en castellano y la homogeneización cultural a partir de las categorías de la sociedad global (Loncón Martínez Breveglieri 1997, 13).

La educación primaria se transformó en un promotor del proyecto de país monocultural y monolingüe a la vez que un agente de desestabilización de la lengua y cultura *mapuche*. Su masificación, llegando hasta el campo y las más recónditas comunidades campesinas e indígenas con el fin de alfabetizar a toda la población nacional, junto con la convicción casi generalizada de que el *mapudungun* y las otras lenguas indígenas constituían lenguas inferiores, limitadas y pobres en vocabulario y expresividad, fueron grandes impulsos para el desarrollo del proyecto asimilador cultural e integrador social emprendido por los diversos gobiernos chilenos, tanto en el siglo pasado como en este.

Al igual que en otros países americanos, la integración de la población indígena a la sociedad nacional ha supuesto permanentemente el abandono de la lengua materna, incluso muchas veces por la implementación de políticas lingüístico-educativas que favorecen la castellanización vía un bilingüismo de tipo sustractivo, o sea, dándole a las lenguas vernáculas una utilización instrumental en tanto son apoyadas en la medida en que impulsan una más rápida castellanización de la población y, por tanto, una más fácil integración a la sociedad global⁵ (López 1988).

En definitiva, ya sea a través de la educación monolingüe en castellano o por la educación bilingüe en transición, se ha producido un desplazamiento e invalidación de las lenguas indígenas como instrumento de comunicación y como reproductor de cultura, siendo reemplazado por el idioma nacional, incluso en regiones donde se concentra gran cantidad de población indígena. Esta integración a la sociedad global vía renuncia y reemplazo ha traído enormes repercusiones en el sentido de identidad cultural de las colectividades indígenas. Abandonar la lengua

⁵ En Chile, experiencias de este tipo de educación, llamada también educación bilingüe en transición, se han desarrollado en la Región de la Araucanía a partir de 1985. En primera instancia con el apoyo de la Fundación Magisterio de la Araucanía y la Universidad Católica de Temuco, para posteriormente (1988) recibir el apoyo del Ministerio de Educación (Loncón Martínez Breveglieri 1997)

tradicional significa también rearticular el proyecto histórico de autodeterminación como pueblo y recomponer el proyecto cultural del grupo. Y en la medida en que el cambio es forzado desde afuera, impuesto, las posibilidades de rearticulación y recomposición se ven mermadas en favor de una posible enajenación cultural con el consiguiente distanciamiento respecto a las formas tradicionales de reproducción de la cultura.

Por esto, al igual que la mayoría de las lenguas amerindias, el *mapudungun* es hoy una lengua oprimida y restringida a determinados no por ser una lengua inferior, sino por ser el medio de expresión de un grupo discriminado y marginado social y culturalmente. Al ser el *mapudungun* la lengua de un grupo oprimido ha perdido vigor, ha perdido sustancia. Aunque se mantiene como lengua viva, su evolución ha quedado estancada como consecuencia de la reducción de sus hablantes a la condición de grupo social pobre, marginal y subordinado dentro de la sociedad hispanohablante. Mientras el castellano ocupa los niveles instrumentales y formales de comunicación, el *mapudungun* se ha restringido a las áreas afectivas y más tradicionales de un pequeño grupo de personas en un territorio igualmente restringido como es la comunidad *mapuche*. Incluso la población no *mapuche* que habita en el interior de las comunidades indígenas no demuestra ningún interés por aprender y manejar el *mapudungun*, siendo casi en su totalidad monolingüe en castellano que no habla ni entiende el idioma indígena.

En el dominio interno de la lengua, esta situación se refleja en su estancamiento y pérdida de vitalidad. Como las lenguas cambian y evolucionan de acuerdo a los requerimientos de sus hablantes, el *mapudungun*, vejado y mermado en su fuerza expresiva a causa de la discriminación, sobrevive expresándose exclusivamente en los campos propios de la cultura tradicional, sin posibilidad de expandirse de acuerdo a las necesidades comunicativas de sus hablantes. Las nuevas funciones y contextos expresivos de la población *mapuche* fueron poco a poco asumidos por el castellano, el que si pudo ir transformándose y adaptándose a los requerimientos de sus hablantes, mientras el *mapudungun* permanecía estático y restringido a los espacios de mayor autonomía en relación a la sociedad mayor, generalmente aquellos ámbitos más tradicionales y domésticos (Chiodi Loncón 1995; Salas 1996).

*

Debido a estas circunstancias, hoy podemos decir que la lengua *mapuche* no está en igualdad de condiciones con el castellano, no puede coexistir con ella, porque arrastra una serie de problemas que la afectan y le impiden asomarse como una lengua eficiente y funcional alternativa al idioma nacional. Por ejemplo, podemos decir que el *mapudungun* encuentra enormes problemas para vehiculizar discursos que vayan más allá de la tradición *mapuche*, que escapen a eso espacios en que aún se conserva un cierto grado de autonomía cultural. Campos como la tecnología, las ciencias u otras esferas de la vida moderna están prácticamente vedados para la lengua *mapuche* a causa de que históricamente se ha desalentado su uso en esos campos temáticos en favor del castellano. Producto de esto, para referir a aquellos ámbitos el *mapuche* bilingüe hablante recurre al idioma nacional, el que si se

encuentra capacitado y ha desarrollado los registros necesarios para aquellas funciones comunicativas, mientras que para hacer alusión a realidades propias de su tradición cultural, recurre a su lengua étnica.

Ante esta situación, además de que el *mapudungun* ha bajado en forma considerable su valor como instrumento de comunicación, también ha sufrido una fuerte contracción, reduciendo y empobreciendo su caudal léxico y estancando su desarrollo estilístico, puesto que ni para los mismos *mapuche* es autosuficiente y su uso no es todo lo frecuente que debería ser. Más aún, el proceso inevitable de las lenguas humanas de variar y adaptarse a las necesidades de sus hablantes implica un riesgo cada vez mayor de sustitución y desplazamiento, en virtud de que el castellano se va fortaleciendo y valorando a medida que se fomenta su uso, mientras que el *mapudungun* se va estancando y replegando cada vez más en beneficio de la expansión del anterior.

Cualquier *mapuche* no puede permanecer aislado en su reducción ni en su barrio sin contacto con el resto del mundo. La creciente intercomunicación entre las sociedades y pueblos, aunada a la complejidad que envuelve todas las dimensiones del vivir humano hace que, en principio, no puedan existir culturas “al margen”. Todas, en medidas y condiciones variables, participan de los mismos horizontes, por lo que esta especialización del *mapudungun* en su ambiente tradicional no puede seguir si es que se quiere contrarrestar este anquilosamiento lexical. De hecho, ya hoy en día observamos que los *mapuche* necesitan para su desenvolvimiento cotidiano muchas palabras que pueden encontrarse solamente en la lengua castellana⁶ (Chiodi Loncón 1996, 8).

El problema de fondo es la velocidad y la intensidad de la *aculturación* lingüística. El castellano, luego de la expansión territorial e ideológica de la sociedad chilena a finales del siglo pasado, ha penetrado en el *mapudungun*, alterándolo y socavándolo en sus estructuras. Por esto, además de la *aculturación* producto de la no disposición de la lengua *mapuche* de discursos y conceptos propios de la vida moderna, también se da una *aculturación* fruto del reemplazo, innecesario aparentemente, de palabras en *mapudungun* por vocablos en castellano⁷. La *interferencia* y los préstamos *innecesarios* denotan una situación de creciente vulnerabilidad ante la superposición de la lengua dominante. Es un síntoma de decadencia del idioma vernáculo, de un bilingüismo inestable en transición al monolingüismo en castellano (*bilingüismo sustractivo*), porque por una parte crece el número de *mapuche* para los cuales el español se ha convertido en primera o única lengua y, por otra, éste va tomando una posición predominante al interior de comunidades asimétricamente bilingües (Chiodi Loncón 1995, 26).

⁶ La falta de desarrollo lexical es especialmente notoria en el área educativa. Al ser la escuela un modelo eminentemente de la sociedad y cultura occidental, el *mapudungun* no ha desarrollado palabras y terminologías para designar elementos propios de ese ámbito, hoy ya tremendamente cotidiano y generalizado, incluso en las zonas *mapuche*.

⁷ El ejemplo citado anteriormente del ir a buscar agua (*komean* ha sido reemplazado por *iñce amuan ko mew* en virtud de estructuras sintácticas del castellano) es un claro indicador de esta situación.

En la actualidad, la tendencia generalizada sería que mientras los *mapuche* más ancianos conservan su lengua, los más jóvenes desarrollan una competencia pasiva hacia ella, entendiéndola en algunas palabras pero nunca hablándola con soltura (Golluscio 1987, 121; Chiodi Loncón 1996, 15). En el fondo, el *mapudungun* es siempre hablado por personas *mapuche* cuando interactúan entre ellas en situaciones referidas a la cultura *mapuche* tradicional, lo que normalmente ocurre en el interior de las comunidades y forman parte de diálogos llevados a cabo por ancianos o adultos.

Incluso pasa que si hay un hispano-hablante involucrado en la interacción, o si esta está motivada por el contacto con la sociedad hispánica, se habla castellano, aún cuando el tema de la conversación sea la cultura *mapuche* tradicional. La población más joven ya fue educada en la escuela por lo que en el caso de desarrollar el bilingüismo, es notoria su preferencia por el castellano, situación que fue reforzada muchas veces en su infancia al ver los padres que éste se vislumbraba como un poderoso instrumento de promoción social en el mundo externo a las comunidades.

Una vez que el castellano empieza a predominar entre la misma población *mapuche*-hablante de las comunidades, comienza a observarse el surgimiento de un verdadero “dialecto regional” del castellano (un “castellano mapuchizado”) hablado por población *mapuche* y que se caracteriza por el uso de palabras en castellano, pero pronunciadas, estructuradas y organizadas al modo *mapuche*, incluso muchas veces usadas con un contenido semántico *mapuche* (Salas 1991, 267). Esta situación predomina preferentemente entre la población de más edad de las comunidades, quienes fueron en primera instancia introducidos al *mapudungun* en su niñez y que después se vieron obligados a aprender la lengua dominante para comunicarse con los agentes externos a su comunidad. De ahí que surge un castellano muy característico, con notorias interferencias del *mapudungun* en la pronunciación, con estructuras gramaticales relativamente simples y un vocabulario limitado. Por esto, estas personas suelen tener dificultades tanto en la comprensión como en la expresión del castellano, ya que manejan en forma deficiente los aspectos pragmáticos de la comunicación lingüística en los términos que esta lengua plantea (Salas 1991).

Otro problema que afecta tanto el uso como la valoración del *mapudungun* en la sociedad en general es su definición como una lengua eminentemente oral, lo que redundaría en la ausencia de una tradición de escritura entre los *mapuche* hablantes. Como en el interior de la sociedad *mapuche* la comunicación y la cultura son por definición interactivas, la tradición del *mapudungun* se define como esencialmente oral puesto que la cultura es hablada y también actuada (la comunicación está supeditada a normas comunitarias que establecen las formas y las modalidades de la interacción y que codifican distintos tipos de discurso caracterizando y diferenciando sus contenidos). Si bien la adopción de la escritura por parte de la cultura *mapuche* significará transformarla en una realidad más abstracta e impersonal -la producción de significados ya no dependerá tanto de las situaciones particulares, sino que de la escritura-, también es cierto que si el *mapudungun* pretende sobrevivir a la modernidad, deberá vincular lengua con escritura en algún momento (Chiodi Loncón 1995, 20-21).

El no desarrollo de un sistema de escritura implica por lo menos a una dificultad adicional para estandarizar la lengua, situación que se refleja en un peligro de fragmentación dialectal. En relación a los hablantes del *mapudungun*, esta realidad es posible de apreciar en la distinta aceptación y uso de grafemarios diferentes en distintas regiones y la remarcación de las diferencias fonológicas entre las hablas de zonas distanciadas. Si bien, hay conocimiento de que la lengua es una sola, las diferencias lingüísticas son un constante impedimento para buscar su revitalización y estandarización.

Todos estos problemas de exclusión social, aminoramiento, deterioro estructural y funcional, le han impedido al *mapudungun* desempeñar funciones más allá de los ámbitos estrictamente tradicionales de la cultura *mapuche*, además de disminuir su prestigio social, entre hablantes y no hablantes del *mapudungun*, y debilitar la lealtad lingüística de los *mapuche*-hablantes para con su lengua ancestral. Esta realidad nos está indicando que está siendo afectada por una situación de *disglosia*: mientras los *mapuche* bilingüe hablantes recurren a su lengua para comunicar determinadas intenciones, para otras, ajenas a la tradición *mapuche* y más propias de la sociedad global, recurren al castellano, el que se encuentra mejor dotado lingüísticamente y mejor valorado socialmente. Todo esto inserto en un contexto de pérdida de su valoración como instrumento comunicativo que lo ha transformado en un idioma poco útil y hasta prescindible para los mismos *mapuche* que ven como el castellano genera y se desarrolla en virtud de las necesidades modernas, mientras su idioma no lo hace.

Hoy en día, pareciera que la funcionalidad del *mapudungun* al interior de la sociedad chilena esta restringida al interior de la comunidad propiamente *mapuche* y remitida a ámbitos y esferas preferentemente endógenas que dan pocas posibilidades de comunicación con personas ajenas a la comunidad o ajenas a los sectores más tradicionales de la cultura *mapuche*. En este sentido el *mapudungun* está presente y sigue siendo fundamental para desempeñar funciones mágico-religiosas, puesto que constituye el medio especializado de relación con lo trascendente (sólo se puede orar a las divinidades en *mapudungun*). Al ser una lengua que sintetiza en su hablar la cultura *mapuche*, la palabra funda la realidad, creándola y permitiendo que se establezca la idea de que lo que se dice, es de por sí (Golluscio 1987, 113). De esta manera, el diálogo con lo trascendente se realiza por medio del habla, discurso y reiteración inmediata del mensaje divino expresado en la lengua de los ancestros y demás antepasados.

De igual forma, la lengua es un factor fundamental de enculturación. Los ancianos, poseedores de la sabiduría aconsejan, ordenan, corrigen y recuerdan el pasado en la lengua que lo vivieron, la que es preferentemente el *mapudungun*. Esta situación cobra un inusual valor si se toma en cuenta el hecho de que aún la cultura *mapuche* es, para la mayoría de sus portadores, una cultura ágrafa, por lo que las normas y el sistema de valores se reproduce oralmente. La sustitución y desplazamiento lingüístico cobra en este punto una dimensión insospechada, ya que el cambio de lengua también redundaría en un cambio de discurso y un posible cambio de los valores y normas que sustentan la reproducción del sistema cultural *mapuche*.

En este sentido, los adultos de hoy, al desarrollar una competencia sólo pasiva de su lengua, también en alguna medida están desarrollando una competencia pasiva del *admapu*, la tradición valórica *mapuche*, por lo que las repercusiones de esta realidad están aún por verse en la medida en que todavía están vigentes los tradicionales sostenedores de las normas y costumbres de la cultura.

La pasividad de los adultos actuales de la sociedad *mapuche* con respecto a la cultura y lengua *mapuche* es fruto en gran medida de la acción aculturadora y asimiliacionista de las escuelas, que en la década de los '50 abrazaron el extenso territorio nacional. Después de aquel negro período de invalidación del ser *mapuche* que acompañó la llegada y posicionamiento de la escuela como entidad fundamental en la comunidad y referente de la posibilidad de una vida mejor, pareciera detectarse una cierta revitalización de la lengua *mapuche* ayudada por una funcionalidad social de ésta en la medida en que su conocimiento y manejo implica un sentimiento de pertenencia, estimulando la cohesión del grupo, además de reconstituir la identidad personal del sujeto indígena (Golluscio 1987).

Esta situación es posible de apreciar tanto en los medios urbanos como en los rurales, lo que significa que estos sentimientos de lealtad lingüística son fruto de realidades distintas, ya que la población *mapuche* que habita las ciudades presenta notoriamente otro tipo de dinámicas sociales y culturales que la que habita en los sectores rurales. Reflejos de estos intentos de revitalización pueden ser el Artículo N° 32 de la Ley Indígena, la aplicación de experiencias piloto de Educación Intercultural Bilingüe tanto en medios rurales como urbanos, la aparición de programas de radio en *mapudungun* y la gran cantidad de debates y reflexiones en torno a la norma estándar del *mapudungun* para darle vitalidad a su expresión escrita.

SEGUNDA PARTE

IV - La Comunidad de Ponotro -

“...La verdadera hostilidad contra el pueblo mapuche en Chile se produce después de la independencia. Ahí empezó el deslumbramiento y la mala copia de Europa. Los chilenos, a partir de Vicente Perez Rosales, con los alemanes en el sur, fueron quienes robaron las tierras a los mapuches. Los españoles también lo hicieron, pero tuvieron cierto respeto. Incluso el padre Luis de Valdivia, en el siglo XVII, tratando de convencer a los mapuches de que debían bautizarse, les propuso –esto es inédito en la historia de la Iglesia– hacer un cambalache: si aceptaban el bautismo él les toleraba la poligamia...”

Leopoldo Castedo. Suplemento “Temas”, La Epoca, 9 Marzo 1997

Ponotro (en voz *mapuche* *Punotro*, que quiere decir “muchos notros”) es una comunidad indígena constituida actualmente según la normativa de la CONADI y la ley indígena N° 19.253, situación que acredita desde 1995. La comunidad como tal presenta una población de 175 personas (89 hombres y 86 mujeres)¹. Ubicada en el borde costero de la provincia de Arauco, a los pies de la cordillera de *Nahuelbuta*, la misma localidad desde 1982 –año en que se crea el municipio correspondiente- forma parte de la comuna de *Tirúa*, la que a su vez establece que, según el Censo de 1992, la Unidad Vecinal *Ponotro* contempla 579 habitantes, repartidos en 130 familias que ocupan un total de 119 viviendas, lo que da un promedio de 4 personas por familia².

Si bien, la Comunidad Indígena *Ponotro* presenta un número de personas inscritas muy inferior al del total de población que habita el sector, esto no quiere decir que la población *mapuche* propiamente tal sea minoritaria en relación a la chilena. Existen diversas variables que influyen al momento de inscribirse y hacerse parte de una comunidad indígena, las que no necesariamente actúan al momento de adscribirse a una determinada localidad o sector. Por eso, ‘ser’ de *Ponotro* no es lo mismo que pertenecer a la Comunidad Indígena de *Ponotro*. Lo primero equivale a decir que se vive en un sector que está ubicado entre las localidades de *Quidico* por el norte y *Manqueche* por el sur, mientras que lo segundo equivale a pertenecer a una organización de carácter funcional que permite relacionarse con los estamentos públicos y privados de una manera colectiva. De ahí que la cantidad de personas adscritas a una determinada comunidad indígena no refleje necesariamente el total de ellos que habitan el lugar³. En el caso de *Ponotro*, el estar ahí y la versión de su población demuestra claramente la mayoritaria población *mapuche*, aunque no haya datos estadísticos que permitan demostrarlo certeramente.

En términos histórico-sociales, la ubicación de esta localidad, unos cinco kilómetros al sur de la caleta-balneario de *Quidico* y unos 15 al norte del pueblo de *Tirúa*, nos ubica en el ámbito geográfico de la población *mapuche-lafkenche* que desde antes de la llegada de los españoles habitaba aquellos territorios. Si bien en términos estrictamente geográficos los límites de *Ponotro* están determinados por el mar en el occidente, la laguna de *Quidico* en el oriente, la caleta-balneario de *Quidico* por el norte y la localidad ‘chilena’ de *Manqueche* por el sur, en términos histórico-sociales, sus límites están mayormente determinados por la condición de *lafkenche* de su población, adscritos a un ámbito mayor que es la cultura *mapuche*.

¹ Fuente: “*Los Mapuches: Comunidades y Localidades en Chile*”, SUR/INE, Colección Estudios Sociales, 1997.

² Fuente: Municipalidad de *Tirúa*

³ El tema de la autoadcripción a un grupo étnico definido es un tema tremendamente complejo y cruzado por innumerables variables. En el caso *mapuche*, situaciones como la religión y el temor a ser rechazado influyen de manera notable en la posible etnicidad autoatribuida. Más aún, en Arauco digamos que sólo el 49% de la población que vive en comunidades indígenas se autodefine como tal. Es posible que la presencia de población chilena ya sea muy común en el territorio de Arauco, pero es difícil imaginar que su población ya haya superado a la indígena en el interior mismo de las comunidades.

IV.1 -Reseña histórica del Pueblo Mapuche-

Por *mapuche*, en términos generales, se reconoce a aquella población que a la llegada de los españoles habitaba el territorio comprendido entre el río *Itata* y la cuesta de *Loncoche*, frontera que rápidamente se desplazó por el norte al río *Bío Bío* con la llegada de los españoles⁴; y que al momento de la aparición éstos se encontraba en un estado de desarrollo protoagrario, con técnicas de cultivo como la de tala y roce y con conocimiento de algunas especies vegetales (papas y porotos entre ellas). Se contabilizan en aproximadamente un millón al momento del arribo peninsular, obedeciendo a un patrón de asentamiento semi disperso y una organización en pequeñas unidades políticas (familias extensas) encabezadas por un *lonko* o cabeza (Bengoa 1991; Stuchlik 1974).

Tal como lo señalara Bengoa, reconstruir la historia del pueblo *mapuche* es tremendamente difícil, ya que no existe una historia envolvente, global, en la que se reconozcan todos los *mapuche* (Bengoa 1991, 41). La tradición histórica del pueblo *mapuche* más bien se remite al relato oral al interior de cada familia acerca sus antepasados más cercanos, y la interpretación y juicio sobre las acciones emprendidas por ellos y los acontecimientos a los que se vieron enfrentados en vida, como manera de resignificar los hechos y la realidad en términos de su propia cosmovisión. De esta manera, pueden surgir muchas historias, o muchas perspectivas históricas desde donde mirar y juzgar los acontecimientos del pasado, siempre recordándolos y analizándolos desde el punto de vista de la propia familia y, más aún, donde los personajes principales son los miembros de la misma.

A pesar de esta particularidad, es también en estos relatos históricos de reproducción microsocial donde se ha ido configurando la existencia de un “nosotros” versus un “otros”, el que refleja la diferencia y distancia entre *mapuche* y chileno, o *mapuche* y otros sujetos históricos, instancia que a la vez deja entrever alusiones a una identidad relativamente homogénea, con una historia que tiene mucho en común para quienes se autoidentifican como *mapuche* o “gente de la tierra”.

Por esto debemos admitir en definitiva que la historia de la comunidad indígena de *Ponotro* –8ª región, provincia de Arauco, comuna de *Tirúa*- está indisolublemente ligada a la historia del pueblo *mapuche*, por una parte, y por otra, se remite a las particularidades locales, ya sea geográficas, sociales o políticas, que los propios habitantes del lugar han instituido como digno de su memoria. Y en este intento ajeno (el mio) por contextualizar la historicidad propia de la comunidad y sus habitantes de acuerdo a referentes más globales es donde surge la necesidad de admitir su condición *lafkenche*, con una vida sujeta a los

⁴ En términos amplios, y en relación a lo que más nos interesa en este trabajo, el *lafkenmapu*, una de las parcialidades o regiones geográficas *mapuche*, desde el siglo XVI comprendió desde el río *Itata* hasta la desembocadura del *Maullin*, aunque rápidamente la denominación comenzó a referir a los grupos que habitaban entre el *Bío Bío* y el *Calle Calle*, cubriendo todo el sector costero de la hoy Provincia de Arauco y costa de la 9ª Región. Sus principales locativos habrían sido Arauco, Tucapel, *Tirúa*, Bajo Imperial, *Budí*, *Toltén* y las islas Santa María y la Mocha. (Martínez 1995, 13)

vaivenes propios de la región de Arauco en relación a las relaciones interétnicas pero, en definitiva, formando parte de la cultura y sociedad *mapuche*⁵.

*

Hecha esta salvedad en cuanto a la posibilidad de historia sobre lo *mapuche*, digamos que, en términos generales, la historia de este pueblo ha sido siempre reconstruida a partir de su territorialidad, en relación a la ocupación de un determinado territorio. Siguiendo otras investigaciones (Bengoza Valenzuela 1984), podríamos sintetizar una historia global *mapuche* con la distinción de seis períodos: antes de la llegada de los españoles, la guerra desde la llegada de éstos hasta el parlamento de *Quilín* (1641), un período colonial de siglo y medio con el *Bío Bío* como frontera y caracterizada por la política de parlamentos, el período de la independencia de Chile y su llegada a los territorios sureños (la denominada “Guerra a Muerte”), el período de paz posterior hasta la guerra de “Pacificación de la Araucanía” y un último período marcado por la radicación de los indígenas en reducciones. A través de cada uno de estos momentos, cruza el tema de la territorialidad, el que es considerado como el principal elemento de definición de la cultura e identidad *mapuche*, puesto que en torno a este eje es posible definir la organización social, política, religiosa y cultural de este pueblo. Sin tierra, sin dominio efectivo de este recurso, sería muy difícil definir la sociedad *mapuche*, a la vez que se crea un serio problema en la autoidentificación y autofiliación étnica.

El primer período, el de la “pre-historia” *mapuche*, es muy poco conocido, existiendo muy pocas referencias al respecto dada la permeabilidad de los restos arqueológicos que pudieran dar indicios de la vida pre-hispánica o de la vida de los primeros habitantes de las regiones que posteriormente fueron el habitat *mapuche*⁶. Las hipótesis más aceptadas hablan de un poblamiento y desarrollo locales que aproximadamente alrededor de los años 500 a 600 a.c. comienza a cristalizar como cultura *mapuche*, en una relación que sigue hasta llegar a los *mapuche* contemporáneos. Se estima que la llegada de los españoles y las fuertes presiones que de ello derivaron impusieron una mayor cohesión de aquellos grupos dispersos que habitaban aquellos parajes, los que enfrentaron unidos el segundo período (conocido como “La Frontera”), el que se caracterizó por las relaciones bélicas y de intercambio, las misiones, mestizajes y contactos de diversa índole entre indígenas y europeos.

La población *mapuche-lafkenche*, muy mencionada por los primeros cronistas dado el permanente contacto que se estableció desde el arribo de las huestes españolas entre las poblaciones aledañas al *Bío Bío* y los europeos,

⁵ “*Lafkenche* quiere decir gente del mar, gente cercana a alguna gran agua. *Lafken* es mar, pero también es lago, laguna e incluso río, de ahí que la denominación *lafkenche*, lejos de señalar un locativo específico de pertenencia, puede hacer alusión a distintas tierras y lugares. Por otra parte, *lafken* es una de los cuatro puntos referenciales del *Walmapu*, conjunto del territorio *mapuche*, así como del universo cósmico-religioso sintetizado en el *kultrín* y en el equilibrio de fuerzas benéficas y malélicas que interactúan en la vida cotidiana. Sin embargo, desde una perspectiva intracultural, se utiliza la denominación *lafkenche* para todas aquellas comunidades y parcialidades *mapuche* que habitan a la orilla del océano Pacífico.” (Martínez 1995, 14)

⁶ En todo caso, eso no quiere decir que estudios al respecto no haya. Investigadores como Carlos Aldunate del Solar, Osvaldo Silva, Tom Dillehay, Américo Gordon y otros han trabajado el tema en profundidad.

presentaba una adaptación al ecosistema marítimo, fluvial y lacustre, en torno a lo cual hacía girar su alimentación, trabajo, mitos, religiosidad y otras costumbres, sin necesidad de que esto significara niveles de especialización que implicaran abandonar las actividades tradicionales constitutivas del universo *mapuche*. La adaptación de la población al medio estaba simplemente determinada por la posibilidad de explotar el recurso marítimo y también por las especiales características de la tierra que facilitaba cierto tipo de sembrados (papa por ejemplo) en detrimento de otros (maíz).

La ocupación del territorio costero por parte de esta población en aquella época no parece haber sido total, sino que más bien parcial, más denso en algunos sectores y más disperso en otros, de acuerdo a un patrón de asentamiento determinado por la familia extensa y un complejo sistema de alianzas que fue hondamente descrito por los cronistas del siglo XVI y XVII (Bibar, Mariño de Lobera, Rosales en su afán por comprender intentan cada uno a su manera agrupar el complejo sistema social *mapuche* en ‘Estados’, ‘Departamentos’, ‘Comarcas’, ‘Parcialidades’ etc. Estas agrupaciones hacen referencia a los *butralmapus* que veremos más adelante). Estas descripciones dan cuenta también de la relativa autonomía con que actuaban cada uno de estos grupos, ya sea en relación a ellos mismos como con otros linajes del interior⁷. De igual manera, esta relativa autonomía de cada grupo era la que permitía mantener relaciones fluidas y equilibradas con otras agrupaciones del interior en función de intercambios comerciales y políticos (mujeres que respaldaban las alianzas) para suplir las carencias y necesidades.

La “Guerra de Arauco” hizo surgir la figura del *toqui*, cabecilla nombrado como jefe de varias agrupaciones para los asuntos relativos a la guerra, pero que una vez terminada ésta volvía a su condición normal, lo que no significó una gran variación en la estructura política y social de la sociedad *mapuche* colonial.

El período más brutal de la guerra entre *mapuche* y españoles, el que comprende desde su llegada hasta el Parlamento de *Quilín* en 1641, fue especialmente violento en la región de Arauco, una de las más densamente pobladas hasta la llegada de los invasores. Numerosos son los antecedentes que dan cuenta de las innumerables batallas y actitudes hostiles por parte de los dos bandos en disputa, además de demostrarlo la ostensible baja en la densidad de población a causa de la guerra y también las pestes traídas desde Europa⁸. Esta situación provocó, por una parte, que buena parte de su población emigrara tempranamente hacia regiones más seguras del interior de la Araucanía ante la amenaza del conquistador y, por otra, que quienes se quedaron establecieran relaciones más fluidas con los españoles dada su proximidad ante la constante penetración y construcción de fuertes para la defensa de los territorios conquistados.

⁷ “Es tanta la gente natural (...) no se ve otra cosa sino poblaciones. Verdad es que no son los pueblos ordenados, ni tienen distinción uno de otro, de suerte que no se pueden contar tantos pueblos, más solamente está una grande llanada llena de casas, algo apartadas unas de otras, con sus parcialidades distintas, de las cuales reconoce cada una a su cacique, sin tener que entender con el cacique de las otras”. (Diego de Rosales 1989, 174)

⁸ Sólo basta recordar que en esta región fue muerto Pedro de Valdivia y empalado Caupolicán entre otros. Por otra parte, las pestes de tifus (*chavalongo*) y viruela, entre otras, son importantes hitos destacados por las crónicas de la época (Bengoa 1991, 30)

Posteriormente, el periodo en que se vive una guerra institucionalizada por la instauración de la política de parlamentos, el más largo dentro de la época colonial, no presenta mayores variaciones que lo ya expuesto en términos políticos. Si bien la sociedad *mapuche* en un sentido global comienza a plasmar en su diario vivir los efectos de profundas transformaciones en su interior producto del contacto con el europeo, el territorio que va desde el *Bío Bío* al sur se mantuvo lo suficientemente independiente como para que estas transformaciones fueran producto de presiones y necesidades internas del propio devenir de la sociedad *mapuche*, más que imposiciones traumáticas que violentaran sus instituciones sociales y culturales. Fue esta una época en que se hicieron muy comunes los “malones”, escaramuzas repentinas y esporádicas organizadas ya sea por el ejército español como por alianzas *mapuche*, donde se robaban mujeres, alimentos, animales y otros, los que van reemplazando a las sangrientas batallas de los primeros tiempos de la conquista⁹.

Debido a esto, digamos que si la territorialidad *mapuche* global se mantuvo de acuerdo a dinámicas propias de su sociedad en esta época, lo mismo podríamos decir de la población *mapuche-lafkenche*. En todo caso, cabe destacar que fue precisamente en la zona de Arauco donde se dejó sentir en mayor medida la presión de los conquistadores y, por tanto, donde los niveles de conflictividad entre españoles y *mapuche* se mantuvieron más altos. Si bien el Parlamento de *Quilín* había delimitado una frontera en el río *Bío Bío* que separaba ambos mundos, las relaciones interétnicas comenzaron a abarcar cada vez mayores ámbitos de relación, lo que se constituyó en un factor de presión sobre los habitantes indígenas más próximos a aquella frontera.

De esta manera, la dinámica de las relaciones interétnicas ya expuesta continuó más o menos estable; la población local de los sectores más próximos a Concepción y el fuerte de Arauco fue paulatinamente despoblado la zona, trasladándose a territorios ubicados más al sur, reorganizando sus vínculos societales de acuerdo a sus nuevos asentamientos. Por su parte, las tierras abandonadas comenzaron a ser ocupadas por colonos en una suerte de colonización y ocupación ‘espontánea’ de la provincia de Arauco, situación que no se dio en los territorios ubicados más al sur de la Araucanía, donde la penetración española se reducía a misioneros y visitas esporádicas de comerciantes. En cierta medida, también la presión cada vez mayor ejercida sobre las faldas costeras de Arauco se explica porque aquellos territorios constituían el único camino viable para penetrar rápidamente al corazón de la Araucanía —entre el *Cautín* y el *Toltén*—, por lo que dominarlos era dominar una vía de acceso, ya sea en sentido norte-sur como viceversa.

⁹ El tema de los “malones” ha sido profusamente tratado en la historia del pueblo *mapuche*, por esto conviene aclarar que la conflictividad interna no era ajena a la sociedad *mapuche* colonial. El desarrollo y transformación paulatina de esta sociedad no estaba exenta de peleas y enemistades profundas, donde el “malón” constituía la principal expresión de esta guerra interna. Es necesario, por tanto, precisar que estos ataques diferían en caso de que fueran efectuados en contra de otros mapuche o contra españoles. En los primeros casos, no se robaba mujeres, si animales, pero el interés principal era el juego de poder que las motivaba. Al establecerse los españoles en las cercanías del territorio *mapuche*, la práctica se extendió hacia ellos, posiblemente con un nivel de violencia mayor.

Las referencias de la época hablan de un equilibrio precario que se mantuvo durante un largo tiempo con la presencia del fuerte español de Arauco y una férrea organización defensiva *mapuche* ubicada más al sur en torno a las parcialidades de *Tirúa*, *Quidico* y, en determinadas ocasiones, *Purén* (Martínez 1995, 32). Y dentro de este equilibrio precario, desvirtuado solamente por uno que otro malón, y los movimientos y traslados forzados de alguno sectores de población, el sistema de alianzas entre los *lonko*, la importancia de los linajes y el patrón de asentamiento disperso de acuerdo a la familia extendida, continuaron definiendo la territorialidad *mapuche* y su dinámica del poder.

*

La independencia de Chile fue otro momento que repercutió enormemente en el pueblo *mapuche* y en especial entre la población *lafkenche*. La mayoría de los *lonko* de Arauco siguieron fieles a los tratados establecidos con los españoles con anterioridad, que les aseguraba la autonomía al sur del *Bío Bío*, por lo que en la guerra de independencia participaron activamente del lado de los españoles (Bengoa 1991, 143-144). Bajo estas circunstancias, la derrota de los realistas, sellada en 1825 con un Parlamento en *Tapihue*, significó también una derrota para quienes los habían apoyado.

Muchas familias indígenas huyeron temiendo las represalias del ejército chileno, pero por sobre todo, las represalias de los hacendados y colonos próximos a Concepción, quienes comenzaron a presionar más que nunca por las tierras de la provincia que aún no caían bajo su poder. A esto se unió una destrucción y pérdida de vidas devastadoras para la población local, lo que permitió que, rápidamente, ya a mediados de siglo la propiedad de Arauco haya estado casi completamente constituida por haciendas y latifundios en manos de chilenos y colonos extranjeros. Las pocas parcialidades indígenas que se mantuvieron en la provincia quedaron desplazados al sur de Cañete, en especial en los sectores costeros de *Tirúa* (donde se ubica *Ponotro*), mientras que muchos otros *lafkenche* emigraron al otro lado de la cordillera de *Nahuelbuta* o a los alrededores del *Cautín* (Martínez 1995, 34).

El paso de la ocupación efectiva por parte de chilenos y colonos de las tierras de Arauco a la incorporación como trabajadores asalariados de numerosa población *mapuche-lafkenche* asolada por la devastación, no fue muy largo. Tanto las haciendas como los yacimientos carboníferos, e industrias anexas a esta última como fábricas de ladrillos, cobre y otras, necesitaban de mano de obra barata, la que era absorbida por este contingente de hombres, mujeres y niños que habían sido despojados de sus tierras y sufrido la desestructuración de sus vínculos consanguíneos a causa de la alta tasa de mortalidad y migración (Martínez 1995, 35).

Podríamos decir que hacia el norte de la ciudad de Cañete se fue concentrando la propiedad y comercio carbonífero, con yacimientos que iban desde *Lebu* hasta *Lota* en las cercanías de Concepción, mientras que hacia el sur de Cañete, la llegada de colonos vascos franceses y alemanes entre 1865 y 1880 configuró un panorama hacendal marcado por la violencia física que caracterizó el trato entre patrones y empleados, estos últimos en su gran mayoría de origen indígena (Bengoa 1991, 124; Bengoa 1990, 164-165).

La participación de población *lafkenche* en la llamada “Guerra a Muerte” que siguió a las batallas independentistas criollas, fue una de las últimas acciones guerreras emprendidas por estas parcialidades. Al momento de su derrota, se puede decir que la ocupación del territorio costero por parte de población mayoritariamente ya no *mapuche* fue un adelanto de lo que ocurriría posteriormente con la totalidad de las posesiones de la Araucanía. Aproximadamente 30 años después, la misma suerte que corrieron los habitantes de Arauco en la época de la independencia y “Guerra a Muerte”, correría el resto de los *mapuche* que habitaban el territorio chileno.

Si bien, ya en 1813 la Junta de Gobierno había emitido un Reglamento-ley que proponía la radicación en villas de los ‘indios’ -imbuidos los criollos en la búsqueda de la igualdad de todos ante la ley según los cánones de la Revolución Francesa- (Martínez 1995, 31), no es sino hasta 1862, cuando Cornelio Saavedra recibe la autorización oficial para ocupar la Provincia de *Malleco*, que comienza de verdad la debacle territorial de la totalidad del pueblo *mapuche*, debacle que irá nuevamente acompañada de profundos cambios internos de su sociedad, tanto en los niveles políticos, económicos, sociales, como culturales. Al temprano avance militar hacia *Malleco* por parte de Saavedra, acompañada con la construcción de ciudades y fuertes, le seguirán en años posteriores la ocupación sucesiva de todos los territorios de la Araucanía, recorrido que termina con la ocupación de Villarica y su refundación en los primeros días de 1883, hito histórico señalado como el fin de la campaña¹⁰.

Esta “Pacificación de la Araucanía” fue la instancia última donde se terminó de despojar a la población indígena de sus territorios ancestralmente ocupados. Combinación de fuerza militar con referentes legales, este proceso finalizado formalmente en 1883, vio surgir el último alzamiento militar de población *lafkenche*, el que terminó en los postreros años de 1881 con la derrota definitiva de las parcialidades costinas en la recordada batalla de *Loncotripai*, en las orillas del río *Tirúa* (Bengoa 1991, 312; Martínez 1995, 44-45). Desde aquel momento, la huida y escarmiento de la población local comienza a hacerse cada vez más patente y a enmarcarse dentro de referentes legales que de una u otra manera lo permiten¹¹.

Este contexto permitió la consolidación de una nueva territorialidad en la zona cercana a *Ponotro*. La tarea aún pendiente de recuperar la trascendencia de la hacienda “Tranaquepe” en las cercanías del lago *Lleu Lleu* permitiría aclarar más las características de la ocupación y relaciones interétnicas entre *mapuche* y chilenos en el área ubicada entre la ciudad de Cañete y el pueblo de *Tirúa*. Sin

¹⁰ La ocupación de la Araucanía fue un proceso mucho más complejo y detallado que lo aquí expuesto. Fruto de la presión que venían imponiendo las élites criollas en su afán por adscribir las extensas tierras al sur del *Bío Bío* a sus dominios, el proceso estuvo marcado por los intentos por dividir a las diferentes parcialidades *mapuche* –entre quienes se aliaban al ejército chileno y quienes lo rechazaban- y los alzamientos cada vez más infructuosos por parte de los indígenas que defendían su independencia. Un acabado relato de este hito dentro de la historia de Chile en: Bengoa 1991. En otro trabajo, el mismo autor interpreta este mismo proceso de ocupación desde la perspectiva de la historia social chilena. Ver: Bengoa 1988.

¹¹ Christian Martínez en su libro (Martínez 1995, 44) hace referencia a un sector ubicado al sur del actual pueblo de *Tirúa*, llamado Rucacura (Casa de Piedra), sitio que habría sido utilizado por población *lafkenche* para esconderse del hostigamiento por parte del ejército y particulares chilenos.

duda que la memoria oral podría aportar importantes antecedentes acerca de este territorio de frontera, donde la mencionada hacienda, que en su momento fue de grandes proporciones, aparentemente constituía un último bastión de la expansión “espontánea” iniciada a principios de siglo desde Concepción hacia el sur.

El hecho de que en el área que encierran el mar y la cordillera de *Nahuelbuta* hacia el norte de la ciudad de Cañete la política de reducciones no haya sido necesaria a causa de la expansión colonizadora post-independentista, y que hacia el sur de ella si lo haya sido —excluyendo naturalmente las extensiones que ocupó el fundo mencionado—, refuerzan la idea de que la constitución de aquella propiedad fue uno de los últimos referentes de la expansión chilena, desplazando con ello la línea fronteriza que dividía a chilenos y *mapuche* a sus propios límites.

* Surgida en las últimas décadas del siglo pasado y consolidada en los primeros años de éste, la hacienda “Tranaquepe” significó la llegada de las formas de trabajo y vida social del valle central a territorios indígenas. Implementada para abastecer preferentemente a la población que estaba llegando a las minas de carbón ubicadas más al norte, poco a poco empezó a incorporar a sus tareas mano de obra indígena asentada en las reducciones de los alrededores, incorporándolos también a hábitos y costumbres diferentes, aunque la especialización ganadera del fundo puede haber favorecido a los *mapuche* dado su conocimiento de la actividad. Esta propiedad entonces, queda aparentemente como la primera instancia local que vive la conflictividad entre la sociabilidad intra-hacendal y la indígena.

*

Como ya ha sido señalado anteriormente, el proceso de ocupación militar finalizado en la década de los ‘80 fue el desenlace final de un imperativo de la sociedad chilena, realidad que de manera menos abrupta ya había comenzado a darse en la zona costera al sur de Concepción. De hecho, en materia legal, ya en 1852 se habían dictado leyes que creaban la provincia de Arauco, junto con otras de carácter proteccionista relativas al mejor gobierno de “La Frontera” y mejor protección de los indígenas allí residentes (Alwyn 1990).

Posteriormente, en 1855 se dicta el Código Civil, permitiendo que innumerables tierras ocupadas por *mapuche* sean inscritas a nombre de nuevos ocupantes chilenos y en 1866 se dicta la primera ley que decreta la calidad fiscal de las tierras al sur del *Bío Bío* y la creación de una Comisión Radicadora de Indígenas, la que tenía por misión entregar gratuitamente, por mandato del Estado, porciones de tierra de su pertenencia, para lo cual debían demostrar al menos un año de posesión material (Alwyn 1990; Martínez 1995, 61).

Esta ley fue reforzada en 1883 con otra que impedía a los particulares la realización de contratos con indígenas y poniendo en actividad a la Comisión Radicadora —que quedaba conformada por un abogado que la presidía y dos ingenieros—, la que ahora tenía por misión radicar a los indígenas en reservaciones delimitadas a través del otorgamiento de los llamados “Títulos de Merced”. También se estableció el protector de indígenas para representarlos, especialmente en el deslinde de sus posesiones y los contratos de dominio, función que hasta la

fecha era desempeñada por los Intendentes y Gobernadores respectivos (Alwyn 1990).

Entremedio, en 1874, salió una ley que legislaba sobre la radicación de colonos extranjeros en las mismas tierras *mapuche* ahora fiscales, ley que se mantuvo inalterable hasta por lo menos 1898, momento en que es ampliada la colonización a todos los chilenos, con prioridad para los soldados licenciados del ejército de la Araucanía (Bengoa 1991, 348)

Los “Títulos de Merced” para la radicación indígena eran, en tanto, entregados por la Comisión Radicadora a los *lonko* en representación de su grupo familiar o familia extensa, señalándose en el acta de radicación los beneficiarios, la fecha del otorgamiento, los deslindes y planos, ante lo cual el mencionado *lonko* pasaba a tener un dominio comunitario e inalienable sobre las tierras asignadas¹².

En la práctica, este proceso fue llevado a cabo por los ingenieros según criterios de la más diversa índole. De hecho hubo gran cantidad de familias indígenas que nunca fueron radicadas, lo que significaba automáticamente perder todo derecho de propiedad o dominio sobre tierra alguna de las ubicadas en la Araucanía, la pobreza casi inmediata, el despojo y la usurpación más brutales. Esa fue la realidad de aproximadamente un tercio de la población indígena que habitaba aquellos territorios (Bengoa 1991, 357).

En las ocasiones en que la radicación si se hizo efectiva, a veces el terreno entregado era parte del antiguamente ocupado por la familia, pero en otras simplemente se los desplazó y entregó tierras en otros lugares. En muchos casos en que las familias quedaban separadas, quedando algunos miembros formando parte de una reducción con la cual no existía ningún tipo de vínculo anterior, generando focos de conflicto. Otras veces, las reservas quedaban atrapadas entre propiedades rematadas a colonos, sin caminos de salida, lo que les impedía transitar libremente por la zona, lo que se agregaba a la dudosa calidad de las tierras concedidas. Si a esto agregamos una burocracia sencillamente incomprensible para la gran mayoría de la población *mapuche* -había que viajar a *Temuco* u otras ciudades para solicitar la presencia de los ingenieros, la cual era obligatoria para la constitución legal de la propiedad-, podemos llegar a entender los enormes contratiempos sufridos por este proceso.

Las primeras poblaciones en ser radicadas fueron las de *Malleco* y *Arauco*, dejando para el final las del *Cautín*. En el caso específico de *Ponotro*, lo que hoy abarca la comunidad indígena legalmente constituida, fue en su momento el territorio de cuatro reducciones legalmente instauradas en el año 1904: la de José Luis Antipi (Nº 920), la de Jerónimo Ancalao (Nº 921), Juan Wenulao (Nº 925) y Miguel Yevilao (Nº 944).

Este proceso de radicación significó en la práctica la pérdida de la territorialidad del pueblo *mapuche* y del reconocimiento de sus derechos sobre la

¹² Entre los años 1884 y 1919 -año en que se entregó el último título-, el Estado chileno otorgó 3.078 Títulos de Merced, con una extensión aproximada de 475 mil hectáreas, favoreciendo a unas 78 mil personas. En Arauco se otorgaron 66 títulos, de un total de 7.119 há., beneficiando a 1.912 personas (Bengoa 1991, 356)

tierra. En este sentido, esta situación implicó un quiebre en la relación de esta población con su tierra, lo que también se traduce en un no respeto por su tradición e institucionalidad social. Lo extremadamente brusco y extemporáneo del modelo impuesto por la fuerza, física y legal, no podía no traer conflictos y problemas en sus receptores, quienes comenzaron a sufrir el rigor de sus secuelas ya desde el mismo momento de su instauración.

Muchas veces el nivel de conflictividad que se producía en el interior de la reserva hacía insostenible la situación, lo que finalmente llevó a que en 1929 se derogara la ley de radicación de indígenas y se diera por terminado el proceso. Previamente, en 1927 se había promulgado una ley que disponía que para disolver una comunidad bastaba con la petición de un comunero ante un tribunal especialmente creado con sede en Victoria. La intención era, claramente, crear un nuevo tipo de propiedad indígena, de carácter individual y enajenable. A esta alternativa se acogieron las reducciones de José Luis Antipi en 1927, de Jerónimo Ancalao en 1935 y de Juan Wenulao en 1952.

La historia de las demás reducciones siguió en esos cauces hasta el año 1972, cuando el 2º Congreso Nacional de Organizaciones Mapuche aprobó un proyecto de ley que disponía que la división de las comunidades sólo podría ser solicitada por la mayoría de los comuneros o por razones técnicas. También se posibilitó la recuperación de tierras comunales perdidas haciendo utilizable el mecanismo de expropiación contemplado en la ley de Reforma Agraria (Alwyn 1990).

En la práctica, dicha legislación no alcanzó a durar mucho tiempo, puesto que el golpe militar y un nuevo decreto promulgado en 1979 cambiaba nuevamente el panorama. Este establecía que cualquier ocupante de una comunidad, fuera este indígena o no, podía solicitar la división de la reducción. Para eso se establecía un procedimiento expedito y gratuito, llevado a cabo por un funcionario estatal –el abogado defensor de indígenas– ante un juez de letras competente. Una vez aprobada la división, el juez adjudicaba individualmente las tierras –en hijuelas– a los comuneros, los que debían inscribirla a su nombre en el registro de Propiedades del Conservador de Bienes Raíces respectivo. A contar de la fecha de inscripción, quedaba prohibida la enajenación de la tierra por un período de veinte años, aunque quedaban en el aire otro tipo de fórmulas que permitían la venta o arrendamiento de las tierras (Alwyn 1990). Fue recién en relación a este referente legal que se acogió la división de la reducción de Miguel Yevilao en 1980.

*

Estos hechos vienen a demostrar claramente que los conflictos del pueblo *mapuche*, derivados por una diferente concepción de la tierra y una diferente cultura, surgen más que nada con la aparición del Estado chileno. Si bien la “Guerra de Arauco”, un hito dentro de la historia de Chile, fue con los españoles, tampoco es menos cierto que en ese período los *mapuche* lograron mantener su independencia territorial y cultural, con profundos cambios al interior de su sociedad, pero sin someterse por completo al dominio español. El intento chileno de insertar al *mapuche* dentro de la legislación y sociedad nacional trajo como consecuencia serios conflictos entre ambos, destacando por sobre todo dos

procesos: el de la radicación de indígenas y la posterior división de las reducciones con la consiguiente integración de los indígenas al régimen de propiedad chileno.

✓ La radicación ante todo significó el confinamiento de los *mapuche*, quienes de un día para otro dejaron de ser los dueños de los vastos territorios sureños¹³. Pero también significó crear un grave foco de conflicto al agrupar en forma arbitraria a la población. Como se radicó con criterios ajenos a la propia cultura *mapuche*, quedaron muchas veces bajo el mismo Título de Merced –y bajo la autoridad del mismo *lonko*–, personas que no necesariamente pertenecían a aquella familia, generándose peleas internas cuando éstas recién se habían constituido, además de generar una fuerte descomposición en la institucionalidad de la sociedad *mapuche*.

✓ En este contexto marcado por el arrinconamiento territorial y la consiguiente la pobreza material, los *mapuche* a pesar de todo lograron adaptarse y resignificar sus lazos sociales y culturales a partir de la rearticulación de los nuevos espacios y sujetos sociales en el nuevo contexto, en lo que se puede comprender como un acto de resistencia cultural que tenía como objetivo último impedir la aniquilación total de una determinada forma de expresión cultural. Pero la dificultad mayor siempre radicó en la diferente concepción del territorio existente entre chilenos y *mapuche*. En este sentido, la adaptabilidad de las concepciones pre-capitalistas acerca de la tierra que tienen los indígenas, se ha prestado para un sinúmero de usurpaciones, engaños y robos por parte de chilenos, constituyendo este uno de los temas más vergonzosos de la constitución de la propiedad austral, junto con demostrar un nulo respeto y aceptación de la diferencia y diversidad cultural¹⁴.

La Ley Indígena surgida en 1993 es un intento por enmendar las faltas anteriormente cometidas. Ella busca de una u otra manera, regularizar la propiedad indígena defendiéndola de nuevas usurpaciones y librándola del pago de contribuciones, entre otras cosas. Pero esta ley no es más que un esfuerzo, puesto que toda legalidad, para poder llegar a ser real, primero necesita de la voluntad de ser implementada, a riesgo de convertirse en letra muerta, sin sentido e inaplicable en la práctica. Por otra parte, esta ley está obligada a operar en un nuevo contexto determinado por la modernidad y las re-conceptualizaciones de la territorialidad realizadas a partir de ésta. Ya no tienen validez las fronteras territoriales que durante siglos determinaron las relaciones entre *mapuche* y chilenos. Unos y otros están obligados a convivir cercanamente y, más aún, a relacionarse social, económica, política o religiosamente.

¹³ Cabe decir que las reducciones abarcaban el 6,39% del territorio total comprendido entre las Provincias de Arauco y Osorno. Mientras los colonos, extranjeros primero y después también nacionales, podían comprar parcelas de 500 hectáreas y recibían entre 20 y 40 por cada hijo varón, el *mapuche* fue arrinconado en las tierras de peor calidad, recibiendo cada persona 6,18 há. como promedio (Alwyn 1990)

¹⁴ Las tres primeras décadas de este siglo fueron el período en que se produjeron las grandes usurpaciones sobre las tierras entregadas en la radicación, calculándose en un tercio de las tierras concedidas originalmente, las que fueron usurpadas por particulares (Bengoia 1991, 372). Los casos de emborrachamientos para aprovecharse, de corridas de cerco violentas y otros, son innumerables en esa época y recordados siempre, tanto por la sociedad chilena que purga sus culpas solapadamente, como por la misma población *mapuche* afectada.

La actual ley indígena, suerte de mea culpa de un Estado que ha sido incapaz de resolver el problema de la diversidad cultural, entonces está a medio camino; ley dentro de un marco legal mayor, refleja en parte los anhelos de una población históricamente postergada, discriminada y usurpada, siguiendo los pasos de una modernidad que funde los mensajes globalizantes y universales con los intereses de las minorías.

IV.2 - La Sociedad y Cultura Mapuche -

A) La sociedad mapuche tradicional -

La tradición es un vínculo con el pasado, es memoria que no se olvida y que, por tanto, convive con el presente; en parte lo determina, en parte ya no guarda relación con él. La constitución en el pasado de sociedad en los territorios que hoy en día conforman las regiones del *Bío Bío*, la Araucanía y también la de los Lagos, es una pregunta que quizás nunca encuentre respuesta. En este sentido, la tradición se nutre de una memoria que es frágil, y por eso necesita también de los mitos. Entre ambos elaboran los documentos, escritos o no escritos, que sirvan de referentes para significar lo que ya pasó.

La sociedad *mapuche* tradicional es en gran medida aquella que surge y se consolida a partir de la relación establecida con los españoles. Utilizó muchos de los elementos traídos por aquella sociedad desde la lejana Europa para consolidar sus cimientos, su propia tradición, lo que le permitió consolidar una identidad que se amparaba en ella. Por eso, la sociedad que en un principio era cazadora recolectora y que después se transformó en una emergente sociedad ganadera con fuertes tendencias mercantiles es la misma sociedad.

Y no es porque los cambios hayan sido superficiales, sino porque el andamiaje cultural de esta sociedad le permitió integrar elementos ajenos a su ser, redefinirlos y significarlos en sus dimensiones, sin por ello perder su especificidad como sociedad y como cultura. Cuanto de español y de chileno hay en la cultura *mapuche*, cuanto de construcción desde los "otros" hay en la conformación del ser *mapuche* es, a estas alturas, una pregunta intrascendente. Lo trascendente en este momento es que hay una sociedad con un esquema valórico, una significación de las relaciones cotidianas y una ritualidad, diferentes. Y esta misma sociedad es la que guarda en su memoria, porque ya no es posible revivirla en el presente, una tradición.

*

Naturalmente, el devenir de la sociedad *mapuche* a lo largo de su historia ha estado marcada en gran medida por la historia de las relaciones interétnicas, donde destacan preferentemente las establecidas primero con la sociedad y cultura hispana, y después con la chilena criolla. Con respecto esta última, la historia de éstas se puede resumir en el intento permanente del Estado y la sociedad dominante por impedir la existencia real de una sociedad culturalmente diferente al interior del país; y por otra parte, por la resistencia de los indígenas a desaparecer (Bengoa Valenzuela 1984, 19). En este contexto, las descripciones acerca de aquel grupo diferente que constituyen los *mapuche* se remiten a relatos interesados y circunscritos a las políticas públicas estatales que buscan justificar sus intenciones asimilacionistas (los libros de Vicente Perez Rosales son ejemplos claros en esta materia), a los que se unen aquellos textos de misioneros y científicos sociales que encuentran en aquella diferencia hitos y dinámicas sociales importantes para destacar, conocer y reconocer.

Esta condición lleva a que no sea escasa la literatura referente a la cultura, organización social y relación con los otros, de los *mapuche*, situación que se hace

realidad desde el momento en que hacen su aparición los conquistadores europeos. Ya desde aquella época, viajeros y escribanos empiezan a describir profusamente todo lo que se anteponga a sus ojos, dentro de lo cual, el capítulo llamado la "Guerra de Arauco" que enfrenta a españoles y *mapuche*, ocupa una posición predilecta en cuanto a escritos y comentarios, lo que permitió que se conocieran y difundieran en alguna medida ciertas características de aquella sociedad indígena.

Por estos relatos, por ejemplo, es posible saber hoy que al momento de la llegada de la población hispana, los habitantes del sur del territorio se encontraban en un estado de desarrollo aún proto-agrario, con técnicas de recolección, caza y horticultura relativamente poco complejas, pero que ya exigían el conocimiento de ciertas especies vegetales y sus ciclos de reproductividad. La zona de Arauco, junto con la vertiente oriental de la cordillera de *Nahuelbuta* (lo que hoy es la zona de Angol y *Purén*) y el extremo sur de ésta (Imperial), parecen haber sido las regiones más densamente pobladas y ya en un nivel sedentario, lo que marca una diferencia con el resto, aunque sin llegar a constituir poblados aún. Posiblemente esta particularidad del abandono de una vida semi-nómada, se debió a la riqueza del mar, los lagos y la cordillera de *Nahuelbuta*, que proveían de recursos abundantes durante todo el año tales como peces, moluscos, algas, aves y diversos otros animales de caza como huemules, pumas, guanacos, etc¹.

En este contexto, se organizaba incipientemente una sociedad sobre la base de la familia, principal y prácticamente única institución social permanente durante toda la historia de esta sociedad. Estas familias habitaban grandes casas (*rukas*) que albergaban a gran cantidad de personas en su interior. La particularidad en este caso estaba dada por la conformación de familias extensas y complejas², creadas sobre la base de reglas como la patrilocalidad, patrilinealidad y exogamia, que permitían su reproducción y subsistencia, constituyendo los principios básicos de integración social³. A la cabeza de cada familia estaba el *lonko*, la cabeza o jefe de la familia, el que llegado el momento establecía alianzas con otras familias, ya sea para efectos de guerra, intercambio de mujeres, para regular posibles conflictos en tiempos de paz, como también para efectos ceremoniales y religiosos.

Estas primeras descripciones que se tienen de la sociedad *mapuche* resaltan el carácter de su organización dispersa, enfatizando incluso un afán por separar las viviendas unas de otras. Un patrón de asentamiento móvil termina por reflejar la primacía que sentían por la autonomía de cada unidad familiar. Para la construcción de las *rukas* no había un patrón común, podían ser circulares o

¹ Pedro Mariño de Lobera y Gerónimo de Bibar, cronistas del siglo XVI, son especialmente generosos en sus descripciones acerca aquellas comarcas, destacando la abundante flora y fauna que permite una existencia holgada de sus habitantes (En: Martínez 1995, 14 y ss.; Aldunate 1996)

² Extensa porque los hijos casados y los nietos seguían viviendo en la misma casa paterna conformando una sola unidad familiar. Y compleja porque en una misma casa vivía la familia del jefe de hogar y diversas esposas (Bengoa 1991, 26)

³ La patrilocalidad hace referencia a que en el matrimonio la mujer cambia su domicilio, adoptando el de su marido. La patrilinealidad, en tanto, hace referencia a que se sigue una línea de herencia paterna y que el nombre se recibía siguiendo una línea varonil determinada por el abuelo paterno. Mientras que la exogamia es la regla que prohíbe el matrimonio en el interior del grupo familiar, obligando a sus integrantes a buscar su pareja afuera. (Faron 1969, Bengoa Valenzuela, 1984, Aldunate, 1996).

rectangulares. Seguramente los materiales para su elaboración estaban determinados por su disponibilidad en el lugar. Si había madera, las paredes se hacían de madera. Si no la había, toda la armazón se conformaba del mismo material que las techumbres: paja (ratonera, junquillo y otras especies similares crecen en la costa y orillas de lagos). Lo que sí era común era que cada vivienda tenía una sola entrada, hacia el este, orientación que expresaba la preferencia cosmológica *mapuche* por el *puel mapu*, el lugar donde moran las deidades. Tampoco existían las ventanas y el humo del fogón central salía por aberturas que había ubicados en las cumbres (Aldunate 1996).

En el interior de las *rukas* vivía el jefe de familia con todas sus mujeres en los casos que poseyera más de una y a veces el resto de la familia compuesto por los hijos casados, sus mujeres y los nietos. No existían determinados *lonko* que predominaran sobre otros como bajo un sistema señorial, puesto que no existía otro tipo de jerarquización social que el impuesto por la edad; los grandes sabios (*ulmenes*) impartían justicia dando consejos, poder que no iba más allá del que le otorgaban las partes en conflicto y que se sustentaba principalmente en la persuasión. Las grandes parcialidades –Estados, Departamentos– que vieron los españoles, eran reales sin duda, pero se trataban de familias contiguas que mantenían relaciones de parentesco entre sí, que reconocían a un *ulmen* como consejero y juez para determinadas ocasiones, y que solían aliarse para las ocasiones de caza, invasión o viajes (Bengoa 1991, 27).

En materia económica, también la familia extensa era el referente obligado. Cada una constituía un *lof*, unidad económica básica, tanto de producción como de consumo⁴. En su interior se producía la división sexual del trabajo en relación a los sexos (las mujeres cumplían las tareas en las áreas de la horticultura, textilera y recolección de mariscos y algas de orilla), edades (los jóvenes en las labores más arriesgadas como la pesca al interior del mar o la caza) y habilidades (especialización casera en cerámica, textiles u otros), delimitándose los diferentes roles sociales a asumir en el interior de cada conglomerado familiar.

*

La “Guerra de Arauco” constituye el primer hito que significó una transformación de la sociedad *mapuche*. Aspectos positivos de este cambio serán la incorporación del caballo, ganado vacuno y lanar, el trigo y otros alimentos, además de una instancia privilegiada que comienza a vislumbrarse para el intercambio de todo tipo de productos como fue la frontera del *Bío Bío*. Al contrario, elementos que golpearan negativamente en esta sociedad son, por ejemplo, el aguardiente, las pestes y la usurpación y robo del que a veces eran parte los indígenas por parte de españoles. Pero en el fondo, el cambio más radical fue debido a la necesidad del pueblo *mapuche* de defender su territorio contra la invasión de los europeos. Esto obligó a transformar a una sociedad cazadora-

⁴ El *lof* es una unidad económica definida por el parentesco, la que está compuesta por los hombres miembros del patrilineaje con sus mujeres e hijas solteras y demás mujeres que aún no han contraído matrimonio. Se le asocia al término familia extensa, patrón de residencia de la sociedad *mapuche*. Lo importante de destacar de esta unidad es que se diferencia de una organización del linaje aún mayor, que integraba a las mujeres casadas que habían abandonado el lugar y los antepasados, los que eran convocados y reunidos en cada *Nguillatún*. (Farón 1969, 81)

recolectora en una que vivirá constantemente en pie de guerra, con todas las rearticulaciones a niveles político, social y económico que aquello sugiere.

Aquel tiempo en que hay una baja ostensible de población al sur del *Bío Bío* producto de la guerra y en el que la población indígena masculina vive más preocupada por la organización de la defensa que de la subsistencia familiar, en todo caso, es una época en que comienzan a sembrarse las semillas de otra transformación al interior de la sociedad. Ya hacia el siglo XVIII el antiguo sistema económico basado en la recolección, caza y pesca, más pequeñas plantaciones de hortalizas, fue siendo paulatinamente reemplazado por una economía fundamentada en el ganado vacuno, ovejuno y caballo, con una fuerte orientación hacia el emergente mercado que venía surgiendo y que en territorios fronterizos comenzaba a ser bastante activo. También en este época comenzó a intensificarse la agricultura, introduciéndose el trigo y el arado, antes desconocidos por la población. Este estilo de vida impondrá un paisaje en el que predominarán las extensas praderas y bosques con miles de animales pastando, realidad que alcanzará su máximo apogeo hacia el siglo XIX⁵.

Naturalmente, estos cambios también repercutieron en la organización social, comenzando una incipiente jerarquización social que comenzó a distinguir entre los *kona* y los *lonko*, a la vez que se acentuaba la especialización en el trabajo. Si bien, la sociedad *mapuche* siempre ha tenido una marcada tendencia igualitaria, la dinámica propia de la relación con los españoles y la incorporación de elementos de ellos, comenzó a tensionar los tradicionales sistemas de vinculación entre las personas. La figura del *lonko* comenzó a crecer muy relacionada con la mayor riqueza exhibida por cada uno (mujeres, animales, territorio, ornamentación, etc.), aunque siempre amparándose en un poder de carácter paternalista y personal que impedía disponer del poder absoluto, puesto que cualquier actitud que fuera en contra de los intereses del resto de la población, significaba su ruina como cabecilla. Este crecimiento llevó al surgimiento de los *Ñidol Lonko*, por sobre los jefes tradicionales de familia, a la vez que también caciquillos y capitanejos con un grado mínimo de independencia y formando parte de la estructura de poder de un *lonko* (Bengoa 1991, 63).

El surgimiento del *Ñidol lonko*, representante de varios *lonko*⁶, también nos habla de una tendencia a la concentración del poder político, lo que aumenta las tensiones en torno a la herencia del poder. Si en un principio, el traspaso del

⁵ Las referencias de la época indicarían que el comercio fue uno de las principales consecuencias de la actividad ganadera. Los españoles intercambiaban todo tipo de mercaderías (vestuarios, baratijas, yerba y alcohol) por ganado (*cullin*) y sales (traídas desde la pampa argentina). Posteriormente, la introducción de la plata fue muy acogida por los *mapuche* para hacerse todo tipo de adornos y joyas. Estaríamos en presencia entonces de una economía ya no pre-mercantil – sin acumulación–, sino que con un notable desarrollo de las relaciones mercantiles al interior de la sociedad *mapuche* (Bengoa 1991, 47 y ss.)

⁶ Al comienzo de la conquista entre los *mapuche* no había organizaciones formales, tal como lo hemos venido señalando. Sólo más tarde, la necesidad de negociar, discutir y llegar a acuerdos a que lleva la política de parlamentos fue obligando a los caciques a delegar el poder en representantes. Así fue como surgieron los *Ayllarehues* (grupos de nueve *rehues* o *lonko*) y los *butalmapus* (grandes regiones), con el fin de darle orden a la representación. En 1774, en el Parlamento de *Tapihue*, llegaron los caciques representantes de los 4 *butalmapus* existentes en ese momento: el *puel mapu* (oriente), el *willi mapu* (sur), el *pikun mapu* (norte) y el *lafken mapu* (occidente) (Bengoa 1991, 63)

cacicazgo era debido a los méritos acumulados –recuérdese la leyenda de Caupolicán-, ahora también comienza a cobrar fuerza el carácter hereditario de su traspaso, lo que vienen a reforzar la tendencia a la concentración de la autoridad.

La explicación a estas transformaciones estarían en la relativa estabilidad que alcanzó la guerra con la instauración de la política de parlamentos, lo que permitió un aumento de población, indígena y española, con la consecuente dinamización de las respectivas economías. Poco a poco entonces, aquella población que a la llegada de los españoles vivía de la caza y recolección, comienza a convertirse en una sociedad ganadera, con un marcado sentido mercantil, donde todo comienza a tener valor de transacción.

La relativa independencia con que se mantuvo el pueblo *mapuche* con respecto al español también incidió en que los nuevos elementos culturales fueran integrados si mayores conflictos, ya que pasaban por una decisión autónoma de la propia sociedad, situación que permitía reformular estos elementos de acuerdo a sus intereses, necesidades y creencias. De esta manera, por ejemplo, todo el ámbito de la cosmovisión *mapuche* se mantuvo relativamente fiel a sus principios básicos, con sus creencias, mitos y ritualidad vivos, en constante reproducción y reafirmación comunitaria.

Como el tema de la identidad y reconocimiento de su existencia no estaba en juego frente a las nuevas y equilibradas relaciones que se mantenía con los españoles, la distancia que se mantenía con respecto a ellos no era en los ámbitos políticos o económicos –temas recurrentes en los diversos parlamentos que se efectuaron-, sino que más bien ésta se mantenía en aquellos sectores más privados de la cultura, como es la cosmovisión y las creencias, y la ritualidad que de ellas se desprende.

Aquella visión estática, que cree ver en los *mapuche* un grupo de indígenas que desde la llegada de los españoles hasta los orígenes de la República se mantuvieron estancados en un tiempo remoto y primitivo, es absolutamente errada e interesada desde el punto de vista de la búsqueda y justificación de la integración de esta sociedad a una más progresista y moderna como la chilena. Toda colectividad está sujeta a dinámicas transformadoras, más aún aquellas en que el contacto cultural es más marcado y continuo.

En el caso de los *mapuche*, la relación de siglos con una sociedad diferente en todos los aspectos como la española, determinó ciertos procesos sociales que implicaban cambios en los niveles económicos, políticos y culturales, sin que ellos significara su asimilación completa al ámbito de la cultura mestiza-europea como la que venían desarrollando otras poblaciones americanas. Podríamos decir que la *mapuche* era una sociedad independiente en transición, ni estancada en el tiempo de la caza y recolección, ni tampoco alcanzando una nueva situación de estabilidad y equilibrio, aunque sí con una fuerte tendencia hacia el señorialismo, la servidumbre y la propiedad privada (Bengoa 1991, 68).

A pesar de esto, conviene destacar que uno de los aspectos que no varía durante la colonia en los principios de organización social es la posesión de la

tierra, aspecto fundamental en la articulación de la sociedad *mapuche* y reproducción de su cultura. Los *lonko* generalmente tenían “dominio” sobre determinadas extensiones de tierra, pero no eran “dueños” de ellas, por lo que cualquiera podía asentarse en un lugar siempre que contara con el apoyo y benevolencia del *lonko*. Incluso, estos mismos, para reafirmar su frágil poder, ofrecían tierras bajo su potestad a quienes no tenían o habían abandonado las suyas, lo que iba a ser bien considerado por el resto de la población, si es que el nuevo usufructuario demostraba darles buen uso.

Comprender estas nociones sobre propiedad o “dominio” sobre la tierra es clave para comprender a la sociedad *mapuche* en su globalidad, en tanto cultura que genera elementos de cohesión en torno a ella y crea alteridades, “otros” con los cuales las relaciones a establecer serán diferentes. Con la aparición de esos “otros” es que surge la identidad, un “nosotros”, que convivimos bajo determinado sistema de relaciones y apropiación de los recursos sustentado principalmente en una tradición y costumbres que se han de respetar por sobre todo y bajo cualquier circunstancia, puesto que de ello depende el equilibrio del cosmos y la relación con los antepasados y otros espíritus poderosos. El error ha sido siempre creer que por que no existía propiedad privada entre los *mapuche*, la propiedad entonces era comunitaria, idea que se reforzaba al ver las tendencias igualitarias y solidarias que a veces primaban en el interior de esta sociedad.

Pero la verdad indica que en un principio, la autonomía de cada grupo familiar y las grandes extensiones de terreno unidas a una baja densidad de población permitían una movilidad no impuesta y una ocupación territorial no conflictiva. Posteriormente, las transformaciones en el interior de la sociedad condujeron a que la propiedad y ocupación de la tierra quedara indisolublemente ligado al sistema de alianzas y contra alianzas realizadas según los objetivos perseguidos, los linajes respectivos, la solidaridad como pueblo para rechazar al enemigo y los diferentes ecosistemas a disposición (Martínez 1995, 29).

Este contexto, que mantiene a pesar de todo el poder segmentado en el interior de la sociedad, es el que genera las condiciones como para reproducir la cultura y para reafirmar la identidad, con la ocupación efectiva de un determinado territorio al cual se vinculan los antepasados míticos y reales. Sin tierra, es imposible que se reproduzca la familia y se pierde el vínculo principal con los ancestros, situación que llevaría al caos, a la desarticulación de la cultura propia. Por tanto es indispensable entender que, tanto la propiedad comunitaria como la propiedad privada son fenómenos que aparecen en la sociedad *mapuche* post-reduccional y que son más bien producto de imposiciones externas que la sociedad chilena le obligó a asumir.

La sociedad *mapuche* tradicional nos indica que cada familia vivía una subsistencia autónoma, la que se complementaba con algunos mecanismos de cooperación, tanto en materias económicas, como militares, sociales o ceremoniales, pero siempre en relación a ella, a la familia. En este sentido, todos los recursos eran de apropiación familiar, incluida la tierra, apropiación que también se complementaba con una serie de lazos, relaciones y obligaciones que había que establecer, mantener y cumplir.

B) La sociedad mapuche post reduccional

Muchos investigadores y otros observadores pronosticaron el colapso *mapuche* con el advenimiento del proceso de "Pacificación de la Araucanía" y la posterior radicación de los indígenas en reducciones. Quienes visitaron las reservas indígenas cuando estas recién se constituyeron o cuando había pasado muy poco tiempo desde su constitución no vieron más que un fuerte proceso de integración total a la sociedad chilena⁷. Por su parte, También hubo quienes vieron en la radicación un ajuste estructural de la sociedad de grandes magnitudes, pero que en definitiva no significaba un proceso de integración y asimilación definitiva a la cultura y sociedad chilena (Faron 1969).

Lo cierto es que si bien, la sociedad *mapuche* mantuvo su especificidad cultural, el despojo casi total de sus territorios ancestrales significó una profunda rearticulación social y económica para adaptarse a las nuevas condiciones. La tierra continuó siendo el principal referente identitario y eje para el desarrollo de la cultura, mientras que la familia continuó siendo el principio básico de la organización social, pero ahora todo esto bajo un nuevo régimen: la comunidad reduccional. En torno a ella se re-definieron la propiedad y el usufructo de la tierra; los principios integradores de la patrilocalidad, patrilinealidad y exogamia como formas de articular la familia; se redefinió también el trabajo, las relaciones sociales y todo el sistema simbólico religioso-ritual que se amparaba en las costumbres tradicionales.

La radicación de los *mapuche* en pequeñas unidades territoriales obligó a su sociedad a adaptarse a las nuevas condiciones ante la imposibilidad de apoyarse en las estructuras tradicionales. Si bien, principios constitutivos de la sociedad se ven en cierta medida reforzados por la radicación, como la patrilocalidad y el patrilineaje fundamentalmente, la precariedad territorial y pauperización económica a que se llega, poco a poco obliga a rearticular estos principios en función de la necesidad de subsistencia, la que es interpretada como una necesidad tanto económica como cultural.

De igual manera, la integración política de su población a la nación chilena, también obliga a redefinir el poder en relación a autoridades mayores, ajenas a la propia cultura, situación a que también se ve enfrentada la religiosidad con la penetración fuerte del cristianismo, de lo cual surge un sincretismo que redefina su cosmología. Por último, las mismas relaciones y vínculos sociales entre *mapuche* se ven sobresaltados por la cercanía del *winka*, que ahora ocupa terrenos colindantes y pasa a ser uno más en la rutina cotidiana, con el cual se establecerán determinadas relaciones y vínculos sociales.

En primera instancia, producto de la radicación la *mapuche* se transformó en una sociedad de campesinos pobres, minifundistas y sedentarios, sin una adecuada tecnología para evitar las erosión y sobreexplotación de los suelos. Si antes las actividades agrícolas las llevaban a cabo las mujeres, y sólo de forma

⁷ Tomás Guevara publicó a principios de siglo un libro denominado "Las últimas familias y costumbres araucanas" (1913, Imprenta, Litografía y Encuadernación Barcelona, Stgo.), mientras que años más tarde Misha Titiev, antropólogo, también publicó un libro titulado "Araucanian culture in transition" (The Museum of Anthropology of the University of Michigan", Michigan, 1951), el que veía a la actual cultura *mapuche* en franca transición hacia la chilenuzación.

ocasional, ahora la economía familiar pasa a ser agrícola, donde todos, desde el jefe de la familia hasta el hijo menor, trabajan la tierra en busca del sustento que posibilite su subsistencia. En la costa, la instauración del modelo agrícola de trabajo y comercialización se hace extensivo al parecer hacia la década del '50 y '60, reemplazando definitivamente a la extracción marina como principal fuente de recursos. La llegada de nuevas técnicas de cultivo para la papa y el trigo, junto con la aparición de instituciones estatales de apoyo (AGRONOMIA, INDAP) terminaron por desplazar a un nivel secundario y complementario el mar y sus productos.

En este contexto de economía agrícola completamente novedoso para él, el *mapuche* se transforma en un ignorante potencial, poco trabajador y sumido en la pobreza a causa de su inoperancia en el trabajo⁸, situación que resuelve a través de la instauración de un sistema de economía comunal. Este, que sería finalmente uno de los elementos que diferenciaría al campesino tradicional del *mapuche*, indica que mientras el primero se relaciona con la sociedad y el mercado sin la mediación de un sistema suprafamiliar, las hijuelas que los *mapuche* poseen a partir de las reducciones están ubicadas en un sistema comunal que los limita y también, en cierta medida, asegura su reproducción. Entonces, este sistema surge como posibilidad ante la incapacidad del mercado para operar sobre los recursos escasos en las economías *mapuche*, tierra y mano de obra fundamentalmente. De esta manera, la comunidad indígena se compone por un conjunto de familias, ahora nucleares, formalmente emparentadas –por lazos consanguíneos o político laborales- a un tronco común que es a quien se le otorgó el Título de Merced sobre las tierras colectivas.

En este contexto reduccional, el *mapuche* desarrolla su economía familiar, la fundamental, a la vez que también formas complementarias comunales que apoyan la primera (como es el caso de las modalidades de trabajo del “mingaco”, la “vuelta de mano” y la “mediería”). Por esto, se entiende que el sistema económico comunal no tiene autonomía con respecto a las economías campesinas familiares, sino que cumple la función de apoyarlas, resolver problemas de escasez de recursos y permitir una ampliación, por pequeña que sea, de la actividad económica de cada grupo familiar (Bengoa Valenzuela 1984).

La familia, ahora organizada en torno a un patrón nuclear que establece relaciones recíprocas con otras, es nuevamente la unidad constitutiva de la economía *mapuche*, en donde se refuerzan los principios de herencia patrilineal y residencia patrilocal. Cada una dispone de un pedazo de tierra para su usufructo, así como sus propios animales y materiales de trabajo, quedando como alternativas los ya mencionados “mingaco” y “vuelta de mano”. Pero ahora la nueva división sexual del trabajo señala que el jefe de familia e hijos se hace

⁸ Stuchlik, en los años '70, desarrolló una interesante monografía acerca de los *mapuche* en la 9ª Región donde desarrolla todo el tema de los estereotipos sociales, tanto de los formados en la sociedad chilena acerca de los *mapuche* como viceversa, aunque con mayor dedicación en los primeros. En aquel trabajo, sugiere que el estereotipo del *mapuche* flojo y borracho surge a partir de una evaluación económica de sus conductas y que en cierta medida es necesaria para justificar el proceso de “Pacificación...” llevado a cabo, además de explicar su pobreza sin necesidad de culpar a la sociedad mayor a la cual recién se habían integrado (Stuchlik 1974)

cargo de las faenas agrícolas (preparación de tierras, siembra, cosecha y venta de productos), mientras que las mujeres realizan tareas domésticas, se encargan de la huerta y efectúan trabajos artesanales (textiles, y en la costa, la artesanía en ñocha es muy popular). Si hay animales, su cuidado está a cargo de los niños, cuando estos regresan de la escuela. El trabajo temporal, otro recurso derivado de la necesidad de subsistencia, también es preferentemente masculino en un principio, aunque después la migración estacional femenina comienza a ser favorable, especialmente dada la necesidad de servicio doméstico en las grandes ciudades y pueblos. Generalmente, una vez que partía un familiar varón, podía seguirle al tiempo la mujer, que tendría donde llegar y a quien recurrir en caso de cualquier necesidad.

La nuclearización de la familia *mapuche* tiene dos factores principales que la explican. Por una parte, la poca extensión de los terrenos otorgados a cada reducción indígena llevó a que se tensionaran las formas de posesión y usufructo de la tierra, llegando un momento en que a la propiedad comunitaria de la tierra se le necesitaron establecer determinados límites y señales que dividieran e indicaran que se trabajaba y como se trabajaba. Ya hemos mencionado como la sociedad *mapuche* no se estructuraba, como muchos creían, sobre la base de un sistema comunitario en que todos trabajaban lo que era de todos y nadie era dueño de nada, ni tampoco conformaban una sociedad compuesta por un limitado número de propietarios individuales a la usanza occidental. El usufructo y dominio de la tierra era más bien, un asunto familiar estrechamente vinculado a su ser cultural, donde el ocupar determinada extensión de tierra, cercano a determinadas personas, era un hecho tremendamente significativo dentro de la cultura y fruto de un complejo sistema de alianzas y vínculos sociales establecidos y ratificados cada cierto tiempo, alianzas y vínculos que a la vez delimitaban una serie de derechos y obligaciones para con quienes se habían establecido.

La vida reduccional transforma bruscamente esa red social; dispersa a la sociedad *mapuche* en más de 3.000 comunidades sedentarias, muchas veces con escasos contactos entre unas y otras, lo que obligó a cambiar la idea que se tenía de la tierra, su valor, su uso, derechos y obligaciones (Bengoa 1991, 368). Las tradicionales familias extensas quedan dispersadas muchas veces en varias reducciones, lo que obliga a cada individuo, en nombre solamente de su señora e hijos, a consolidarse y ganarse su pequeña porción de tierra para trabajar dentro de los nuevos márgenes establecidos. La pertenencia a una determinada comunidad radicada era lo único que tenía valor dentro del nuevo sistema, por lo que también era la mayor preocupación de cada sujeto. En ese sentido, hubo que adecuarse a criterios y una justicia ajenas, lo que nos traslada al segundo gran factor que motivó la nuclearización familiar: la redistribución del poder en el interior de cada comunidad.

Establecidas las reducciones por parte de la administración chilena, la autoridad del *lonko* decae, ya que uno de sus roles, el de administrar y legitimar posesiones de terreno, desaparece. Al estar delimitados los territorios, ningún integrante de la reducción podía acceder a uno nuevo, por lo que la relación con el *lonko* ya no era tan importante, mientras que si lo era la que se establecía con la propia familia, de la cual se podía heredar una porción de tierra. Por otra parte, la subordinación de todos los *mapuche* a la estructura político-administrativa chilena, prácticamente anuló el poder de los *lonko* al interior de las comunidades,

ya que su base estaba en la tradición, la que era imposible de sostener en las nuevas condiciones. La seguridad de las personas, el respeto hacia cada uno y sus respectivos bienes, dejan de ser garantizadas por el *lonko* y empiezan a depender de las leyes chilenas, lo que significó la pérdida de su autoridad política (Stuchlik 1974).

Si bien, la administración chilena en un primer momento se afirmó en la autoridad de los caciques para implementar la vida reduccional, lo que se ve reflejado en la forma de entrega de las tierras a través de los Títulos de Merced a la figura del *lonko*, cuando ésta ya estuvo encaminada, los tribunales y jueces de indios y otras autoridades nacionales, así como la regla que imponía la posesión comunitaria de la reserva territorial, dan cuenta de un profundo desconocimiento de la principal figura de la estructura política *mapuche*, en beneficio de un apoyo a las unidades domésticas más nuclearizadas en el interior de la comunidad. Sin el respaldo de la nueva institucionalidad vigente, los *lonko* con el tiempo se fueron transformando en meros intermediarios entre los chilenos y los indígenas de su comunidad, papel que poco a poco fue asumiendo cada jefe de familia.

La economía de subsistencia que se imponía como método de sobrevivencia casi obligado en el interior de las reducciones condujo finalmente a que la familia nuclear creciera como institución social. Estas constituyen siempre el último refugio ante la amenaza de la desaparición, constituyendo un núcleo duro y capaz de sostener lo que ninguna otra entidad social es capaz de soportar. El esquema del hombre, la mujer y los hijos que trabajan mancomunados es en última instancia la única forma de hacer frente a la pobreza. Pero al mismo tiempo de demostrar su fuerza impone una serie de pautas sociales que rigidizan la vida de sus integrantes, limitando su individualidad en provecho de la satisfacción de las necesidades mínimas familiares. Esta situación golpea con mayor fuerza a los menores, quienes solo pasan de la infancia al trabajo y de ahí a la constitución de la propia familia donde reproducirán el mismo modelo ante la imposibilidad de implementar otro.

*

Quizas uno de los aspectos más importantes que siguen al advenimiento de la vida reduccional es el rol institucional que comienza a cumplir la comunidad. La presunta desaparición de la cultura *mapuche* con su consiguiente integración final y definitiva a la sociedad nacional, donde sus habitantes pasarían a ser unos simples campesinos más que poblarían las áreas rurales del país, no se produjo. En vez de desaparecer, los *mapuche* se replegaron al interior de las reservas, cambiando muchas de sus tradiciones y costumbres tradicionales, pero al fin y al cabo adaptándose a las nuevas condiciones que le imponía la sociedad chilena, por lo que se mantenía el espíritu de ellas.

Anteriormente, la relación con los españoles no significó una amenaza para los principales núcleos de la cultura. Habiendo territorio donde reproducirse, los demás aspectos como diversas costumbres, la lengua y creencias cosmológicas no se veían amedrentados. Pero las políticas integracionistas del Estado chileno si lo hacen, por lo que en cada comunidad indígena, a la par que se fueron reforzando sus estructuras endogámicas (patrilinealidad, patrilocalidad, pureza de raza, freno de la tendencia mercantilista a cambio de una agricultura de

subsistencia), se observa un mayor conservadurismo cultural⁹. Si bien las familias forman el centro de la actividad económica, la comunidad reduccional se transforma en el espacio de reproducción cultural, reafirmación de identidad, e intercambio de los principales bienes que le van quedando a esta sociedad, como son las mujeres y la tierra. Y a pesar de tener un origen externo, totalmente ajeno a la cultura local misma, la reducción pasa a constituir un ámbito de defensa; se cierra y realiza en su interior un conjunto de actividades y creencias particulares que le permiten subsistir, resistir y reproducirse en el tiempo como entidad diferenciada del común nacional campesino (Bengoa 1991).

Es esta combinación de economía y organización social de subsistencia con cultura de resistencia la que le otorga a la sociedad post-reduccional un equilibrio y estabilidad que le permiten hacer frente a los procesos de desestructuración y desintegración que le estaban persiguiendo. La antigua organización en torno a familias extensas, amparadas en alianzas que realizaban sus cabecillas (*lonko*), da paso a una organización basada en la pertenencia a una familia nuclear que a la vez pertenece a una determinada comunidad. En torno a estos ejes es que se organiza la nueva sociedad y en la que se desenvuelve su cotidaneidad. Si se pertenece a tal o cual familia, y se habita en tal o cual comunidad, es lo que definirá la participación cada uno en una serie de actividades y configurará las ideas y pensamientos de cada sujeto con respecto al resto; todo en un contexto de gran respeto a las costumbres y creencias de los ancestros.

Es en estas comunidades entonces donde se reproduce la lengua particular –el *mapudungun*– y sus diversas manifestaciones (*los epew, konew, nütram, conchatun, pentukun, ülkatun, tayül, weupin*)¹⁰–, las costumbres ancestrales como los *nguillatunes, machitunes, awn*, los diferentes lazos que definen la pertenencia a tal o cual comunidad específica y donde también se reproducen las diferentes creencias cosmológicas que de una u otra manera influyen en sus acciones cotidianas (ciertas señales de la naturaleza como el canto de un pájaro, el viento, las condiciones del mar, etc.).

Todas estas actividades y conductas culturales que mantienen de alguna manera la tradición y que constituyen el *admapu* se dogmatizan en su nuevo contexto, pasan a cobrar sentido en sí mismas como reafirmaciones y expresiones de una cultura que se niega a desaparecer integrándose a la chilena. El rol de la *machi* se revitaliza y reconstruye como parte fundamental de la diferencia que se busca resaltar al mismo tiempo que el Dios católico se funde con *Chao Ngechén*, cristalizando en *Chao Dios*, la divinidad máxima, creador de todas las cosas. Así también surgen los discursos reivindicativos que exigen respeto y valoración hacia los primeros habitantes del territorio y sus costumbres. Es, en parte, “...el discursos que hasta el día de hoy se escucha a las machis y viejos caciques de los

⁹ “La posibilidad de flexibilidad cultural está dada básicamente por el control de un territorio y la independencia política. La adopción de elementos culturales extraños viene a reforzar la capacidad de enfrentamiento con el enemigo, y permite reproducir la independencia (...) Pero al perder la independencia, el único baluarte de identidad reside en la cultura; ésta se rigidiza, dogmatiza, ritualiza, y se hace extremadamente conservadora” (Bengoa 1991, 370)

¹⁰ Son los relatos, adivinanzas, artes de la conversación, compadrazgo, ceremonias de saludo y bienvenida, poesía, canto sagrado y artes del discurso; principales manifestaciones lingüísticas de los *mapuche*.

Nguillatunes (...) [exige] respeto a la memoria de los antiguos y a sus tradiciones, llamado a la conversión, a no dejarse arrastrar por la cultura de los opresores, a resistir étnicamente. En este proceso de reconversión permanente a la tradición, *Ngechén* se apiadará del pueblo y traerá días mejores...¹¹.

En gran medida ese es el discurso de una gran parte de la población mapuche que permaneció en el campo, marginada y arrinconada en las reducciones, y viendo como a medida que pasaban las generaciones, aumentaban las divisiones de las tierras y aumentaba la pobreza. Es la generación de los hijos de los caciques a los cuales se les entregó los Títulos de Merced y que se negó a abandonar sus tierras porque aquello era ir en contra de los antepasados y el *admapu*. Este discurso llegó a su máxima expresión en los años '20 y '30 con la gran convocatoria que despertó la Federación Araucana, movimiento social que llegó a participar de una u otra manera en la política nacional (Montecino Foerster 1988)

Por su parte, otro contingente rural de población *mapuche* no vio otra alternativa que subsistir a costa de su vinculación en desigualdad de condiciones con los chilenos. Ahí fue donde la migración estacional, producto del trabajo en las haciendas y fundos adquiridos por colonos, se hizo común. La migración masiva a las ciudades aún no comenzaba, por lo que buscar trabajo en las áreas aún rurales y cercanas a la reducción fue lo más habitual. En estos ámbitos también se produjo una fuerte pérdida de los valores principales de la sociedad *mapuche*, los que se veían abandonados a causa de la presión por subsistir fuera del ámbito reduccional y el rechazo que tales valores y costumbres despertaban entre los hacendados¹².

Por último, hay que destacar a un tercer sector. Ya desde la época de la "Pacificación...", o incluso antes¹³, las diferentes agrupaciones *mapuche* habían tomado cada una sus propias decisiones y entablado cada una sus propias relaciones con los chilenos. Hubo un sector que fue partidario de la ocupación, que entendía como buenos augurios la llegada de los chilenos, de la civilización y el progreso a sus tierras, por tanto, fueron aliados del ejército. Los hijos de estos caciques tuvieron algún grado de instrucción en colegios o conventos religiosos, porque había interés por parte de sus padres de que sus hijos fueran a las escuelas y aprendieran las costumbres y maneras chilenas. Este grupo de *mapuche* relativamente educados tuvieron, por supuesto, fuertes aspiraciones integracionistas, además de habitar preferentemente en ciudades, abandonando el campo y sus costumbres. De este grupo selecto es que surge una primera generación de políticos jóvenes que participa en la política y sociedad nacionales, como representantes del pueblo *mapuche* y sus aspiraciones (Montecino Foerster 1988; Bengoa 1991).

¹¹ Bengoa 1991, 403. Es el discurso que elaboró la "Federación Araucana" en las primeras décadas del siglo y que fue liderado por Manuel Aburto Panguilef, teniendo gran receptividad sobre todo en los sectores más postergados y marginados de la sociedad rural chilena (Montecino Foerster, 1988)

¹² En la zonas aledañas a la actual ciudad de Cañete, famosos por su crueldad con sus empleados se hicieron los colonos vascos-franceses.

¹³ Ver, por ejemplo: "Lonco Pascual Coña. Testimonio de un cacique mapuche". La existencia de misioneros y frailes de diversas órdenes en la Araucanía no pasó desapercibida.

C) La sociedad mapuche contemporánea ...

Actualmente los *mapuche*, más que una sociedad integrada componen un pueblo, una cultura dentro de la órbita nacional. Las migraciones a las grandes ciudades han transformado en gran medida el panorama que hasta principios de siglo indicaba que los *mapuche* eran los que vivían del *Bío Bío* al sur. Más aún, hoy el 44% de la población que según el último Censo de autocalificó como *mapuche* vive en la Región Metropolitana (Bengoa 1997, 12). Los restantes son aquellos que aún viven en los asentamientos rurales, otrora reducciones, en un aislamiento relativo, en condiciones precarias y de extrema pobreza la gran mayoría. El paso de las diversas leyes promulgadas por el Estado chileno ha modificado una y otra vez la constitución de la propiedad en las áreas reservadas a la población indígena y las políticas gubernamentales han intentado una y otra vez lograr su definitiva integración a la nación, indiferenciados del resto de los chilenos.

A pesar de ello, ya sea en el campo como en las ciudades, aún permanecen quienes se autodefinen como *mapuche*; unos habitando la sociedad urbana más progresista, otros formando parte de la particular sociedad rural del sur del país. Estos últimos ya no en reservas aisladas política, social o económicamente, sino que formando parte del tejido social que en cada región geográfica se fue conformando de acuerdo a dinámicas locales. De esta manera, a pesar de que los lazos que unen a chilenos y *mapuche* son cada vez más amplios y diversos (económico-laborales, parentales, sociales, deportivos, etc.) y las diferencias en apariencia son cada vez menores, aún permanece la autoadscripción étnica y la negativa de ser igual que el *winka* por parte de un importante contingente de población indígena.

Las características que ha continuación se detallan como parte de la sociedad *mapuche* rural contemporánea son en gran medida las características que definen a *Ponotro*, nuestra comunidad de estudio, y en parte son, las características que reflejan la actualidad de muchas otras comunidades indígenas ubicadas entre la 8ª y 10ª regiones.

*

Desde que en 1979 se decretara la división definitiva de las reducciones indígenas, lo que acompañaba a las leyes impuestas por la contra-reforma agraria en el año '76 aproximadamente, la propiedad privada y la anulación de las diversas reglamentaciones legales que distinguían a *mapuche* de chilenos terminaron por consolidarse. Si ya no había diferencias en el plano formal, se podría pensar que en realidad éstas desaparecerían totalmente. Y en realidad en muchos casos desaparecieron; hubo quienes al emigrar a la ciudad ya educaron a sus hijos de otra manera, otros que nunca habían sido favorecidos en la constitución de reducciones perdieron su sentido de pertenencia cultural y hubo también quienes por propia voluntad abandonaron su condición indígena en busca de mejores condiciones de vida, sin discriminaciones ni desprecios, aunque viviendo en las mismas comunidades.

Pero en los asentamientos rurales, que son los que más nos interesan en este momento, ya hemos observado que la política reduccional había generado un

tipo especial de vinculación entre las personas que no fue anulado con la defunción legal de las reservas, cual es la comunidad. Esta se había constituido como una unidad local de residencia que podía estar compuesta por una o más reducciones. Fue la radicación la que motivó que se fueran consolidando estos grupos locales a través de múltiples relaciones de parentesco, vecindad y amistad, de diversas relaciones de intercambio y solidaridad económica, y de una común diferencia cultural. Por estos motivos, ya desde hacía tiempo, la comunidad aparecía como la unidad social y cultural dentro de la cual diversas familias organizaban sus actividades, por sobre la reducción (Bengoa Valenzuela 1984, 78).

Incluso con el tiempo, estas mismas unidades territoriales fueron poblándose cada vez más de campesinos chilenos, pasando éstos con el tiempo a formar parte del espectro cotidiano sin que éstas perdieran su unidad, en una relación de continuo rechazo-aceptación, discriminación-integración que no pasó desapercibida¹⁴. Y este es el tipo de comunidad que con mayor frecuencia se puede apreciar hoy en día. En ella, los Títulos de Merced son parte del recuerdo y la tradición, asumiendo su población que las relaciones actuales no guardan relación con los límites establecidos por éstas.

En este contexto, las familias continúan siendo la unidad económica fundamental a raíz de que la agricultura de subsistencia también sigue siendo la principal forma de subsistencia. Pero la dinámica de éstas ha variado con el tiempo. El proceso de nuclearización de la familia se ha mantenido, incluso fomentada por políticas estatales como el subsidio habitacional y otras, pero es el tema de la educación el que ha generado las diferencias. Las tres generaciones que comúnmente componen el ámbito familiar –abuelos, padres, hijos- presentan enormes diferencias en este aspecto: mientras los abuelos casi no conocieron escuela, o la conocieron por días, semanas o meses, los padres si fueron educados en algunos casos, con suerte hasta 6° básico que es el límite promedio de las escuelas rurales. En tanto los hijos constituyen el futuro del grupo familiar, por lo que su educación, hasta llegar lo más arriba posible, es uno de los grandes motivadores y metas de cada familia.

Esta situación genera una serie de reajustes de la estructura social. Por una parte, desde una perspectiva económica, ahora la educación del hijo está por sobre su valor como trabajador en el predio familiar, lo que obliga a establecer

¹⁴ Para ver cifras estadísticas, consultar el libro “Los mapuches: comunidades y localidades de Chile”. INE/SUR, Stgo., 1997, el cual también cuenta con un prólogo de José Bengoa que presenta bastantes datos interesantes sobre la población *mapuche* actual. En él, el autor señala, “...En resumen, los datos censales muestran, por una parte, la brecha que existe, que ha existido ciertamente pero que además continúa reproduciéndose, entre la sociedad criolla regional y nacional, por una parte, y la sociedad mapuche rural, por otra. Una serie de procesos estructurales permitirían pensar que las comunidades y territorios mapuches se convierten crecientemente en “áreas de refugio” y espacios de conservación cultural y social frente a las modernizaciones que ocurren en el país, y en especial en la sociedad regional del sur. Los miembros de las familias “entran” y “salen” de esos territorios, transformándose los hogares y las comunidades en lugares de “estacionamiento” de la mano de obra para las grandes empresas del sistema extractivo forestal. Junto a estos elementos de mantención de las formas tradicionales de la cultura y sociedad mapuche rural, hay movimientos también estructurales que llevan a una mayor flexibilidad e integración de esta sociedad con la chilena. El más importante dice relación con la cantidad de personas no mapuches viviendo en las comunidades...” (pp. 25)

mayor cantidad de relaciones laborales con foráneos, lo que ha significado un aumento de la salarización del trabajo en el interior de las comunidades. Pero quizás donde más se hace notar este aumento de la escolarización es en el aumento de migración de la población joven, lo que redundará en un envejecimiento de las familias y las comunidades. Si bien el proceso migratorio habría comenzado a partir de los años '50 a raíz de la presión demográfica sobre las escasas tierras existentes (estamos hablando ya de la tercera generación radicada), ha variado el carácter de éstas, a la par de ser fuertemente estimuladas por el desarrollo del transporte y las comunicaciones.

Si un o una joven ahora desea llegar hasta 4º Medio, o incluso sacar alguna carrera técnica, debe irremediablemente abandonar la comunidad, puesto que los centros de estudio no se encuentran cercanos, sino que están en los pueblos o ciudades, obligando a radicarse en ellos, por lo menos temporalmente. Una vez terminados estos estudios, es muy difícil que la persona en cuestión retorne a su hogar para volver a trabajar en la agricultura; no es su deseo personal y en muchos casos tampoco el de los padres –por el sufrimiento que implica-, por lo que por ambas partes agotarán todas las instancias antes de aceptar la vuelta definitiva a la comunidad. Bienvenidas serán sus visitas y sus permanencias estacionales con el fin de ayudar en las labores del campo, principalmente en verano, pero si hay que partir, habrá apoyo paterno.

En estos aspectos es posible encontrar variaciones con respecto a los tiempos anteriores. La unidad familiar antes pareciera haber sido más férrea y más decisiva por lo que se evitaba a toda costa su descomposición. Las migraciones eran grupales o en los casos de ser individuales, eran estacionales. Es posible entonces que estemos ante una nueva expresión adaptativa de la sociedad *mapuche* frente a las condiciones y posibilidades que sus componentes observan les ofrece el mundo exterior a la comunidad.

Por otra parte, si observamos que las migraciones constituyen el principal mecanismo de integración de los *mapuche* a la vida social nacional, a la vez que un continuo agente de desvinculación cultural, también podemos ver como el tema del aumento de la escolarización incide en la cultura rural *mapuche*. Ambas instancias son, por definición, instrumentos que en teoría permiten a la población *mapuche* abandonar su precaria condición, pero también ambas lo permiten a costa de un conflictivo proceso de desvinculación social y cultural con respecto a sus raíces y orígenes, lo que genera un profundo problema de identidad y sentido de pertenencia¹⁵. Este cruce de experiencias, costumbres, valores y creencias que se vive a nivel individual por los o las *mapuche* que viven este desarraigo es uno de los temas centrales en la constitución familiar actual, situación que se tensiona más aún si se constata el hecho de que la mayor parte de los jefes de familia actuales no compartió con los demás chilenos la dinámica escolar como eje central de transmisión de la cultura y valores sociales, cosa que si está ocurriendo en el caso de sus hijos (Bengoa 1997, 21).

¹⁵ El o la *mapuche* migrante percibe, tanto en la ciudad como en los planes y programas de estudio de las escuelas, institutos y universidades, como se desvaloriza su condición o simplemente como no se le reconoce por ser presuntamente intrascendente.

En caso de que no haya migración, ni tampoco educación, el hijo trabaja con el padre hasta que se casa, que es cuando se le otorga una porción de terreno para la autosubsistencia de la nueva familia. Si éste no es suficiente, está la posibilidad de la mediería, ya sea con el padre o con otro. Sólo a la muerte del padre hay posibilidad de que el hijo acceda a una mayor porción de terreno, lo que dependerá también de los demás integrantes de la familia. Las hijas mujeres, en caso de casarse y querer terrenos, deben pedirlos. Como generalmente al casarse se van a vivir a otros lugares, las posibilidades de acceso a tierra heredada es menor.

En relación a otros ámbitos de la vida comunitaria, si bien en los primeros 30 años de este siglo –período que va hasta los '50 en el caso de los sectores costeros-, se aprecia un proceso bastante acelerado de transformaciones, ya a estas alturas se ha alcanzado una cierta estabilización. En esa época comenzaron a cambiar los materiales de construcción de las casas (aparecen los vidrios, la madera en mayor abundancia), la organización de ésta (se subdivide en piezas, se hacen ventanas), la vestimenta de hombres y mujeres (se adopta un vestuario chileno de pantalones y camisas que reemplazan los tradicionales atuendos *mapuche*), en general el paisaje asiste a una desforestación importante (se despejan los campos para el cultivo), se introduce el arado con punta de fierro y se institucionaliza una determinada forma de cultivar el trigo (barbecho, arado con las primeras lluvias, rastreo, cruza, siembra y cosecha, ciclo que en la costa se complementa con el cultivo de la papa).

Todas estas situaciones llevan a que hoy en día la economía campesina *mapuche* presente una estructura de cultivos muy rígida y eficaz a la vez. En la costa, la papa es la base de la producción y alimentación, seguida por el trigo, la avena, los porotos, abas, arvejas y animales (en el interior, el trigo reemplaza a la papa). Todos estos productos están dirigidos al consumo y también a la comercialización en forma parcial (dependiendo, por ejemplo, de si el precio está bueno, del precio del fertilizante, el tamaño y miembros del hogar, etc.). La dieta se completa con los productos que se extraen de la pequeña huerta que cada casa tiene, donde se siembran lechugas, ajos, frutillas, zapallos, zanahorias y todo tipo de hortalizas.

Los animales son básicos, puesto que el tractor es prácticamente desconocido. A la única maquinaria que se tiene acceso es a las trilladoras automotrices, por lo que caballos y bueyes son fundamentales en el trabajo, lo que les otorga mucho valor y son muy cuidados. También estos animales mayores – vacunos, equinos y ovejunos- constituyen el principal medio de capitalización y fuente de dinero, tanto para el sostenimiento de la familia como para hacer frente a posibles contingencias que en ella puedan ocurrir. Por último, alrededor de estos ejes fundamentales se establecen una serie de actividades domésticas de carácter secundario como la crianza de cerdos, confección de artesanías, quesos, miel, chicha, corte de madera y extracción de algas, pescados y mariscos en la costa (Bengoa Valenzuela 1984, 194).

Otro tema es el de la distribución y regulación del poder en el interior de las comunidades. Si entendemos que las estructuras tradicionales ya casi no son

reconocidas, actualmente su papel se limita a las ceremonias de *nguillatunes*, y que la política de reducciones sólo fomentó la nuclearización del poder, es interesante ver como la comunidad también constituye un referente en tal sentido.

Stuchlik (Stuchlik 1974) nos ofrece una descripción etnográfica que concuerda en buena medida con lo que se observa actualmente en la sociedad rural *mapuche*, siendo necesario sólo destacar como en la cotidianidad de las comunidades están cada vez más presentes los chilenos que han llegado por diferentes motivos a tener tierras en el mismo lugar. En términos políticos, generalmente ellos son los que se hacen cargo de las organizaciones más atingentes a su cultura, como los centros de padres de las escuelas, los clubes deportivos y juntas vecinales, manteniéndose relativamente alejados de las organizaciones indígenas constituidas de acuerdo a la ley de 1993 y otras instancias organizacionales similares. Naturalmente que esa distancia es relativa, puesto que la relación entre las diferentes organizaciones es necesaria, además de frecuente, lo que los lleva a participar, aunque sea marginalmente, de las decisiones de todas las organizaciones existentes.

En el caso de *Ponotro* puede presenciarse como una familia chilena ha ido ganando posiciones debido a que tienen harta tierra y participan activamente en las organizaciones funcionales chilenas, lo que lleva a que su nivel de injerencia y peso dentro de la comunidad sea respetado por todos, aunque provoque desconfianzas naturales debido a su condición *winka*.

Para Stuchlik, el poder en el interior de la comunidad se estructura en tres grupos: el central, el participante y el marginal que no participa, lo que abarca todo el espectro de habitantes de la localidad. Las motivaciones para pertenecer a uno u otro grupo son de la más diversa índole, pero en general, los primeros son aquellos que acuden a todas las reuniones, opinan siempre y su posición está en buena parte determinada por una condición económica que se lo permite, lógicamente no siendo necesario el parentesco con el *lonko* al que le fue entregado el Título de Merced o aquel que la comunidad haya elegido para organizar los *nguillatunes*. Acuden a las reuniones tanto de las organizaciones *mapuche* como chilenas si es que es necesario y permitido, lo que no sucede con frecuencia, puesto que suele enfatizarse una cierta división en cuanto a los temas atingentes a unos y a otros.

Hay muchos casos como el de la localidad de *Ponotro* en que la relación entre *mapuche* y chilenos ha sido especialmente tensa en el pasado no muy lejano; ya sea por motivos territoriales, relaciones conyugales o simplemente por encuentros poco afortunados entre unos y otros. Esto a derivado en que, por lo menos en el plano formal e institucional, exista una cierta distancia y separación de las instancias donde se toman las decisiones que favorecen a cada sector, sin que esto implique que fuera de estos ámbitos, las relaciones entre determinadas personas pueda ser normal y frecuente.

Por su parte, aquel grupo que no participa son preferentemente los que no reconocen la cultura *mapuche* como valor y no les interesa participar en actividades con la totalidad de la comunidad, independiente de su condición indígena. Si se da el caso de que sean *mapuche* evangélicos, asumen el papel de participantes en el caso de organizaciones chilenas como centros de padres y

clubes deportivos, donde se dan tiempo de vez en cuando para dejar claras sus posiciones referentes a diversos temas que puedan afectar a la comunidad. No es que sean individualistas y no les importe lo colectivo, como puede ser el caso de otros no participantes que es muy difícil de encontrar en las comunidades rurales, sino que su postura es frente a un obvio desacuerdo con las prácticas y creencias que sustentan las actividades y organizaciones de carácter indígena.

Entre la población *mapuche*, también se da el caso de la existencia de ciertas personas específicas que se destacan y tienen cierta autoridad, más consultiva y no decisiva. Su posición puede ser por la posesión de algún cargo formal importante, por la ayuda prestada en determinado aspecto a la comunidad (cesión de terreno para una cancha de fútbol, *palín* o *nguillatún*) o también por características propias (*weupife* o gran conocedor de la tradición *mapuche*). Generalmente reúnen características comunes como la buena oratoria (ser conocedor de la lengua es un gran aliciente), son persuasivos y son conocidos por tener conductas y actitudes personales acordes con su posición. *Ponotro* cuenta con este personaje, el cual es siempre muy solicitado cuando de organizar ceremonias o juegos propios de la cultura *mapuche* se trata, a pesar de que por vínculos familiares, posesiones territoriales o situación económica no se encuentra por sobre la media.

Como es posible apreciar, es muy difícil que llegue a constituirse una fuerza de opinión pública que tenga peso, porque existen muchas variantes y posiciones dentro de un marco relativamente pequeño de posibilidades de gestión y acción como es la comunidad. Las estructuras de poder y distribución de autoridad en el interior de las comunidades están muy poco normalizadas y diferenciadas, lo que conduce a un sentimiento de poca integración y organización como unidad político-administrativa. Debido a la gran dispersión de opiniones, cualquier agente externo debe ponerse en contacto con más de una persona de la comunidad en caso de querer consultar o proponer algo, con el perjuicio de que si no lo hace, será muy difícil que su objetivo llegue a buen término.

Esta realidad ha hecho pensar a muchos otra vez en la desintegración de vínculos que terminarán por borrar definitivamente las expresiones culturales de los *mapuche*. La aparente dispersión de los intereses de la población junto a la masiva penetración de elementos externos a su cultura tradicional llevan a muchos a pensar en la agonía definitiva de este pueblo. Pero aunque la “chilenización” es un proceso evidente (el desarrollo de las comunicaciones, el éxodo de población *mapuche* a las ciudades y la cada vez mayor participación en el mercado, han abierto, entre otras cosas, nuevas posibilidades), si se observa más en detalle, es posible advertir que este proceso es más que nada una entrada más amplia de bienes de consumo antes desconocidos por la población. Y a partir de esto es muy difícil afirmar que los cambios en la cultura material (casa, vestimenta, loza, artículos electrónicos, servicios básicos, etc.) están acompañados de cambios en actitudes y valores culturales, en la organización social o la concepción de objetivos económicos y sociales.

La redefinición de la sociedad y la cultura *mapuche* a partir de la fusión de la economía de subsistencia y la cultura de resistencia ya se dio e incluso se insertó en las ciudades, demostrando que ambas, tanto la sociedad como la cultura

en términos generales, son entidades dinámicas, imposibles de fijar esquemáticamente, y que sólo son posibles de constatar y aprehender a pedazos.

De esta manera, los *mapuche* se constituyen aún hoy como un grupo cultura diferenciado a causa de distintas costumbres, distintas creencias y ritos, además de tener diferentes formas de crear, representar y significar los vínculos y relaciones sociales que establecen, tanto social como económicamente. Pero también se constituyen como un grupo diferente porque exhiben una enorme distancia con el resto del país que está plenamente integrada a circuitos comunicacionales modernos y sistemas de consumo industrial. En especial la población *mapuche* que vive en las comunidades indígenas vive un relativo aislamiento, con una baja posibilidad de acceder a los medios de comunicación masivos (TV principalmente, porque la radio ha sido plenamente incorporada y constituye un referente de encuentro con el resto del mundo) y con una muy baja participación en el consumo de productos industriales.

Estos dos niveles de diferenciación con respecto a la sociedad nacional – por diferencia y por desigualdad- están implícitos en la configuración de la identidad *mapuche* actual, por lo que su reconocimiento pasa por ambas instancias. Y más aún, la explicación de sus actual concepción valórica, sus actuales formas de vinculación con los demás, y en el fondo, todas sus expresiones culturales que se cristalizan en su manera de vivir la sociedad, la economía, la religión y la política están atravesadas por ambos niveles.

“...La realidad mapuche, su sistema sociocultural, no es algo que se muere, sino que su manera concreta de vivir. Mejor dicho, los mapuche no viven en un vacío que haya que llenar con los conceptos y la cultura de la sociedad chilena; tienen sus propios conceptos, su propia cultura, fines y objetivos; mientras no se le hayan probado que el cambio propuesto significa un mejoramiento, y no a través de informaciones, sino a través de actos claros y concretos, y mientras este cambio no sea un cambio integral, relacionado con su realidad contemporánea, no verán ninguna razón para cambiar sus modos de vida...” (Stuchlik 1974, 83).

TERCERA PARTE

V – El Castellano en la Comunidad de Ponotro –

V.1 – Acerca de la comunidad –

Ponotro es un asentamiento rural ubicado a orillas del océano Pacífico en el sector más austral de la 8ª región, en la Provincia de Arauco y forma parte de la comuna de *Tirúa*. Tal como lo sugiere su nombre, la comuna es parte de un territorio antiguamente habitado en su totalidad por población *mapuche*, manteniéndose hasta el día de hoy un alto porcentaje de este pueblo viviendo en la zona¹. Una de las características más destacables de la comuna es su ruralidad (82,66 %), considerando que el único emplazamiento urbano es el mismo pueblo de *Tirúa*, ubicado en la desembocadura del río del mismo nombre, a unos 70 kilómetros al sur de Cañete. También destaca la comuna por el alto nivel de pobreza que exhibe (62,7%) y, por último, por ser la única comuna en el país que en la actualidad cuenta con un alcalde de origen *mapuche*.

Específicamente *Ponotro* se ubica unos 15 kilómetros al norte del pueblo de *Tirúa*, también a orillas del mar, con una geografía que está determinada por una pequeña elevación de la tierra (no más de 300 a 500 metros) que surge hacia el sur de la caleta-balneario de *Quidico*, lo que lleva a que la costa esté conformada por pequeños acantilados que caen en forma brusca al mar en forma de roqueríos, dejando a veces algunos claros que constituyen pequeñas playas. El fuerte viento que se deja sentir generalmente a lo largo de todo el día otorga un fuerte oleaje a ese sector costero, por lo que aquellas playas, más que para baño, son zonas de extracción de mariscos y concentración del *kolloi* (cochayuyo).

El terreno donde está ubicada la comunidad no es una meseta plana en altura porque está atravesado por algunas quebradas de aguas y otros desniveles geográficos que producen los “bajos”, zonas protegidas del viento y donde mayoritariamente se construyen las casas habitacionales hoy en día. El patrón de asentamiento de su población es el disperso que caracteriza al mundo rural *mapuche* post reduccional, con la respectiva constitución de la pequeña propiedad agrícola, aspectos que ya hemos revisado en los capítulos anteriores. Este patrón determina una geografía caracterizada por pequeños campos cultivados con trigo, papas, avena, entre otras cosas, y animales pastando en las laderas. A la distancia, en los cerros lejanos, es posible apreciar las densas plantaciones de pino de las empresas forestales.

Cada familia *mapuche* tiene aproximadamente unas quince hectáreas como promedio, las que pueden estar repartidas entre los hijos o no². En el caso de que no lo estén, significa que los hijos no trabajan regularmente en el campo, siendo su presencia en ellos estacional. Puede que trabajen en la misma comunidad, pero

¹ De una población total estimada (según el CENSO de 1992) de 8.784 personas, según la misma información censal, de la población de 14 años o más declarada (5.536 personas), 2.500 se adscribieron a la etnia *mapuche*, 29 a la aymara, 4 a la pascuense y 3.003 a ninguna de las anteriores.

² Las propiedades de la población no *mapuche* que vive en *Ponotro*, en tanto, son siempre más extensas que las de los *mapuche*. No hay un promedio ni tengo cifras para corroborarlo, pero al ver su extensión, el hecho queda claro.

en otro campo o que estén fuera de ella y vayan cuando se hacen necesarios los trabajadores³.

En estas pequeñas unidades territoriales se consolida una economía que explota al máximo sus recursos; un sector para las siembras tradicionales, otro para la huerta de hortalizas varias, los terrenos de laderas para que pasten los animales; todo cerca del lugar donde está la casa y los corrales de animales más domésticos. Como ayuda también están los trabajos textiles que algunas familias realizan por encargo y, por supuesto, el mar, constante surtidor de algas y mariscos para la población. Ultimamente se ha visto a quienes poseen árboles en su propiedad explotarlos y venderlos a compradores que suelen circular esporádicamente por la zona.

Actualmente, con casas provenientes mayoritariamente del subsidio habitacional (lo que implica madera, techos de zinc, ventanas con vidrios y una separación interior en habitaciones funcionales), se puede apreciar el valor de la madera para sus habitantes en el hecho de que la antigua construcción sigue siendo funcional (se usa para cocina o bodega) o bien se desarma para utilizar su material en otra cosa más útil (ampliaciones del hogar, corrales para los chanchos, gallinas u otros animales, por ejemplo). Es muy difícil que la madera de la antigua casa sea desperdiciada e inutilizada. En última instancia, se guarda para la futura casa de uno de los hijos.

Dentro del perímetro de la comunidad, la aglomeración de pequeñas unidades habitacionales en un pequeño espacio territorial indica que se trata de una familia con hijos o hijas mayores ya casados, quienes al tener sus casas aseguran una cierta independencia espacial con respecto al resto de la familia, lo que constituye una prolongación del fenómeno de nuclearización familiar apreciado en el capítulo anterior⁴. Esta misma cercanía entre los hogares de los componentes de las familias permite que los niños más pequeños emparentados consanguíneamente estén prácticamente todo el día juntos. Los mayores del grupo familiar pueden pasar todo el día trabajando fuera en el caso de los hombres, y las mujeres puede que se dediquen a labores domésticas de lavandería o cocina en forma individual, pero los menores, en los días en que no hay escuela, están todo el día jugando en las cercanías todos juntos. Y en los días escolares, también acuden juntos a ella, constituyendo este hecho uno de los ejes de la socialización de los niños.

Ya hemos mencionado que la ubicación privilegiada de las casas es en los “bajos”, accidentes geográficos que por sus magnitudes no alcanzan a constituir valles. El viento y la mayor cercanía del agua explicarían esta situación que para la memoria local implica un cambio con respecto a las costumbres antiguas, que indicaban que los hogares se hacían en las partes altas, posiblemente privilegiando una mejor visión del territorio. Otro lugar preferente para la habilitación de las casas actualmente es a orilla de camino. En estos casos, la habilitación de

³ Según los datos censales de 1992, en la localidad existen 119 viviendas que albergan a 130 familias (579 personas, lo que da un promedio de 4 por familia). La categoría ocupacional de los jefes de familia está determinada por 70 propietarios agrícolas, 8 trabajadores por cuenta propia, 5 dependientes de trabajos urbanos, 4 jubilados (montepíos) y 17 sin actividad

⁴ Según el Censo de 1992, el promedio de hijos por familia en *Pomotro* es de 2, lo que refleja una clara tendencia hacia la nuclearización.

pequeños espacios de ellas para acomodar pequeños almacenes de productos básicos es frecuente. Estos almacenes proveen de azúcar, yerba mate, fideos, arroz, salsas de tomates y otros productos alimenticios cotidianos para la población local, además de bebidas, galletas y jugos preferentemente para aquellos vehículos de paso.

El aislamiento en el que vive su población no constituye una particularidad específica de *Ponotro*, puesto que es una característica de la mayoría de las zonas rurales que están alejadas de los grandes centros urbanos del país. Atravesada la comunidad por el camino que va del pueblo de *Tirúa* hasta Cañete (que es el mismo que después va hacia *Lebu*, *Curanilahue*, *Arauco*, *Lota*, *Coronel* y *Concepción*), éste aún es de tierra en el tramo en que pasa por *Ponotro*, aunque su pavimentación debería quedar sellada a más tardar en el verano del año 1998-99. Si bien está constantemente en malas condiciones (en invierno por el barro y en verano por la dureza de las piedras), su condición es notablemente superior al de los caminos interiores de la comunidad, los que sólo sirven para el tránsito peatonal, de carretas, caballos o vehículos de doble tracción. Por este camino principal pasan constantemente buses, camiones y vehículos de todo tipo hacia o desde *Tirúa*, situación que en un futuro no muy lejano se verá notablemente incrementada ya que su ruta es parte de la futura carretera de la costa, que pretende unir en el mediano plazo Concepción con Puerto Saavedra, Nueva Imperial, *Carahue* y *Temuco*.

El paso de los buses es bastante frecuente, cada media hora los días de semana y cada una hora los días Domingo. La regularidad de los horarios de éstos ha señalado una fuerte influencia en la estructuración de las actividades cotidianas de los habitantes de la comunidad, las que no se planifican tanto en relación a las horas del día como en relación a los horarios de los buses. Como se sabe a que hora pasan y la hora en que llegan a sus destinos, la programación de diversas actividades se hace en base a estos horarios. Así, es frecuente escuchar entre la gente frases como “me voy a ir en el bus de las tres” en vez de “me voy a ir a las tres” o “me voy a ir como a las tres”. Así también se dice “y vuelvo en el bus de las cinco” en vez de “vuelvo como a las cinco”. Cuando se espera a alguien la situación es la misma; la espera es en relación a la hora en que puede haber salido la persona y a la hora en que los buses pasan por la comunidad.

Actualmente, quien vive en *Ponotro* demora aproximadamente entre 5 a 10 minutos en ir a *Quidico*, 20 minutos en ir a *Tirúa*, 1 hora y $\frac{1}{2}$ en ir a Cañete y unas 4 horas en ir a Concepción, en cualquiera de las dos líneas de buses que llegan hasta *Tirúa* pueblo. También está la posibilidad de ir hacia la zona de *Contulmo*, *Purén*, *Lumaco*, *Angol*, en camino pavimentado, y seguir el camino hacia la carretera panamericana, para lo cual hay que ir primero a Cañete para después viajar hacia la vertiente oriental de la cordillera de *Nahuelbuta* a través de un boquete que hay rodeando el lago *Lanahue* por el norte, a la altura de *Contulmo* y *Purén*. Naturalmente existen otros caminos secundarios en la zona para cruzar la cordillera de *Nahuelbuta* y bajar al otro lado a la altura de Capitán Pastene o *Purén*, pero las condiciones de éstos impiden que por ahí puedan transitar buses. En general, estos caminos son utilizados sólo por los camiones de las empresas forestales, puesto que hoy en día la población campesina ya no usa el caballo para viajes largos, prefiriendo el sistema de transporte público.

El viaje más regular que hacen los habitantes de *Ponotro* es al pueblo de *Tirúa*, puesto que allí está la Municipalidad, el correo, el consultorio y otro tipo de servicios que de vez en cuando son requeridos por la población. En todo caso, la red de relaciones sociales involucra también a sectores como *Quidico*, las comunidades *mapuche* que están al sur del poblado de *Tirúa*, las comunidades del lago *Ileu Ileu*, el pueblo de Cañete, *Lebu*, *Curanilahue*, *Lumaco*, Capitán Pastene y otros; lugares donde habitan personas con las cuales existen todo tipo de vínculos; desde el más común dado por la familia (hijos que han emigrado, hermanas casadas, tíos, etc.) hasta antiguos patrones o antiguas plazas de venta de productos como el *kolloi* y otros mariscos. Incluso en esta red de sociabilidad, pero en una forma distante, entran plazas como Concepción y Santiago, ya que actualmente casi toda familia tiene por lo menos algún pariente viviendo en alguno de estos centros urbanos.

Uno de los referentes más importantes de la comunidad es la escuela municipal "*Inchi Amulei*". Ubicada en un sector central dentro de la distribución de la comunidad (asequible para todos) y a orillas del camino principal, en su interior también se encuentra un jardín infantil étnico dependiente de la JUNJI⁵. La matrícula de la escuela para el año 1997 fue de 65 alumnos: 13 en 1° básico, 14 en 2°, 14 en 3°, 12 en 4°, 5 en 5° y 7 en 6° básico. Al jardín en tanto acuden entre 10 y 15 niños y niñas diariamente, desde la mañana hasta aproximadamente las cinco de la tarde. Los profesores y la tía del jardín viven en el pueblo de *Tirúa*, con la excepción del director de la escuela que vive en el interior de la misma.

El establecimiento educacional es importante porque es ocupado para las reuniones de la comunidad indígena y, a pesar de contar con una sede, para las de la junta de vecinos. Pero además de su importancia como espacio político y social, los integrantes de la escuela y el jardín étnico han organizado y patrocinado los dos últimos *nguillatunes* que ha realizado la comunidad los dos últimos años en el período previo a las cosechas. El primero de éstos fue organizado directamente por las integrantes del jardín étnico, mientras que el segundo fue patrocinado por la escuela, sede a la vez de las reuniones de los organizadores en su momento. Dadas estas condiciones es posible advertir la importancia de la escuela, ya sea en los aspectos humanos -el peso de quienes ahí trabajan-, como de infraestructura -la posibilidad de ocupar sus salas para efectos comunitarios.

Los servicios básicos existentes en *Ponotro* también son los propios de una localidad rural aislada. Al consultorio ubicado en *Tirúa* se le agrega una posta que está en *Quidico*. A pesar de estar más cercana esta última, se puede notar una cierta preferencia por la primera, posiblemente porque está un poco más implementada y cuenta con médico permanente. En caso de una necesidad mayor, la única alternativa es ir a Concepción, viaje que puede hacerse en la ambulancia del consultorio o en bus. Luz y agua, en tanto, por el momento sólo hay para algunos; quienes habitan el sector aledaño a la escuela, que cuenta con un pozo y sistema de electrificación, o para quienes habitan un lugar cercano a alguna vertiente donde realizar una toma de agua. Actualmente el sistema de elaboración y aprobación de proyectos a través del FOSIS, CONADI u otros, es la única forma de acceder a estos servicios, lo que obliga a una relativa eficiencia por parte de las

⁵ JUNJI: Junta Nacional de Jardines Infantiles

organizaciones funcionales, a la vez que también obliga a las personas a estar atentas a sus llamados y convocatorias.

En definitiva, en este lugar y en este contexto habitan preferentemente cuatro generaciones de personas; los abuelos, los padres, los hijos jóvenes y los niños más pequeños. Quienes hoy son abuelos o biseabuelos conforman la tercera generación postreduccional, son nietos de quienes fueron radicados, siendo algunos nietos de los *lonko* a los cuales les fueron entregados los Títulos de Merced. Ellos representan la voz de la tradición, son los ancianos que organizan los *nguillatunes* y son los mayores, por tanto, los de mayor respeto. Sus hijos, los adultos de hoy, son la cuarta generación radicada y en su mayoría ya son abuelos de una sexta generación, los niños y niñas que en su mayoría acuden al jardín infantil o la escuela. Manteniendo uno de los aspectos tradicionales de la cultura *mapuche*, las abuelas también son las madres *-mama-* al igual que las madres biológicas, hecho que es respaldado muchas veces por la ausencia física por temporadas de la madre biológica por motivos laborales. Es que la quinta generación postreduccional, jóvenes en su mayoría ya constituyendo familias, es la menos visible, la que ha salido a trabajar fuera y anda buscando un lugar donde establecer el hogar definitivo⁶.

V.2. – El castellano en la comunidad –

Hoy en día el castellano ya no es una lengua marginal dentro de las comunidades *mapuche*. Una observación superficial de la cotidianidad de localidades como *Ponotro* permite apreciar que esta es una lengua de comunicación normal entre su población. Así se observa en la escuela, en los pequeños almacenes, en los paraderos de micros, en las labores agrícolas, en fin, en todos los lugares donde se vinculan y comunican públicamente sus habitantes. Más aún, no parece haber mayores problemas producto de esta situación, ni parecen haber detractores o quienes estén intentando revertirla condenando cualquier uso indebido de una lengua supuestamente ajena al ser cultural *mapuche*. Así, entre los habitantes de *Ponotro*, en la teoría y en la práctica el *mapudungun* está presente en la comunidad junto con el castellano, en una relación de evidente ventaja una con respecto a la otra hoy en día, pero en definitiva, las dos vivas aún⁷.

Si admitimos la importancia del lenguaje como instrumento que expresa y crea cultura, además de ser la base de la conformación de sociedad en todo grupo

⁶ Para aclarar la conformación de los grupos étnicos a fin de evitar confusiones, digamos que quienes eran los adultos en el momento en que fueron radicados conforman, en este caso, la primera generación postreduccional. Sus hijos, a su vez, la segunda generación y así sucesivamente. Por eso, quienes hoy son los ancianos de la comunidad conforman la tercera generación.

⁷ Entre los habitantes *mapuche* de la costa, el *mapudungun* es el *chedungun*, una variante dialectal del primero que se diferencia más que nada en determinadas pronunciaciones, y a veces, en la concreción de palabras distintas para referir a elementos que han sido incorporados tardíamente al registro lingüístico. Para intentar ser fiel a los propios hablantes, desde ahora en más se hablará del *chedungun*.

humano, no podemos sino sentir curiosidad por intentar develar que hay más allá del uso de una u otra lengua en la cotidaneidad de una comunidad indígena, que sabemos, vive una situación de bilingüismo. En este contexto es que entra nuestra pregunta de investigación ¿Dónde y cómo usa, y como valora, el *mapuche* de *Ponotro* la lengua que le fue impuesta y que está desplazando al *chedungun*? Como naturalmente esta pregunta no puede ser contestada de inmediato y en forma tajante debido a la complejidad que involucra, es sólo a través de una buena cantidad de preguntas subordinadas a ella que iremos acercándonos a su centro, intentando dar finalmente con algunas conclusiones.

En primer lugar, surge la pregunta acerca de la llegada del castellano al interior de la cultura *mapuche* y, específicamente, a la comunidad de *Ponotro*. Este tema cobra vigencia fundamentalmente por dos aspectos: primero, porque todas las referencias, documentos y recuerdos indican claramente que los *mapuche*, a la llegada de los españoles poseían su propia lengua. Esto nos indica que, en teoría, la introducción de una segunda lengua sería innecesaria a no ser que buscara ser una lengua de comunicación interétnica, cosa que no parece ser en esta ocasión, dadas las características de penetración del castellano en los diversos ámbitos de la vida social indígena. Por otra parte, la constante negativa de la población *mapuche* a abandonar por completo su lengua, a pesar de que el castellano estaría capacitado para satisfacer todas las instancias comunicativas del indígena de hoy, nos está hablando de algo más que de una resistencia lingüística vacía de contenidos y argumentos trascendentes.

En este sentido, el castellano ha sido adoptado por la población *mapuche*, pero no ha logrado hacer olvidar por completo al *mapudungun*. Estos dos aspectos obligan a evaluar la importancia del tiempo como factor que puede aclararnos dudas, ya sea sobre la consolidación del castellano, como de la permanencia del *mapudungun* en las comunidades indígenas.

En un capítulo anterior hemos revisado como la población *mapuche-lafkenche* ha tenido una historia de contacto con los españoles primero y los criollos después marcada por una mayor proximidad y contacto en relación a otras zonas geográficas de la Araucanía. Aquí la relación entre los dos grupos culturales –hispanos versus indígenas o chilenos versus indígenas- fue más cercana, primero en virtud de la guerra y después en virtud de la temprana ocupación del territorio por parte de población no *mapuche*, lo que motivó contactos entre las sociedades más constantes y prolongados en el tiempo.

En este contexto, si bien en muchas zonas rurales de concentración de población *mapuche* fue la llegada de la escuela en la década del '50 el principal responsable de la inserción del castellano en las comunidades, en el *lafkenmapu* - la zona donde está ubicada la comunidad de *Ponotro*-, a la aparición de éstas, la lengua ya se conocía, era hablada e incluso era transmitida de padres a hijos indígenas. La puesta en marcha del extenso plan de alfabetización y educación impulsado por los gobiernos radicales y que extendió las escuelas hasta los ámbitos rurales del país a mediados de este siglo no sería entonces, en este caso específico, el factor principal para que el idioma nacional comenzara a introducirse en las comunidades indígenas.

En igual medida, si bien la presión ejercida por la sociedad chilena sobre la población *mapuche* demandaba desde hacía muchos años antes su incorporación a las escuelas existentes en diferentes ciudades y pueblos, este era un privilegio que estaba reservado sólo para las *élites* indígenas, aquellos hijos de *lonko* que fueron recompensados por la ayuda prestada durante la “Pacificación...” o también aquellos que fueron internados en las misiones eclesiásticas repartidas por la Araucanía. Y esta no fue la suerte de los habitantes de *Ponotro*, quienes vivían relativamente aislados de ese tipo de beneficios, con poco acceso a las instituciones formales que la sociedad nacional venía consolidando en la totalidad del territorio, como son las escuelas, los hospitales, los municipios y otros, hasta ya bien entrado el presente siglo.

La memoria oral de los actuales habitantes de más edad de *Ponotro* (entre 60 y 80 años) recuerda que sus padres, en las primeras décadas de este siglo, ya conocían el castellano, a pesar de que su lengua de comunicación cotidiana aún era el *chedungun*. Era, sin duda, un conocimiento superficial, limitado y pobre lexicalmente, que se remitía a lo básico que se necesitaba para comprender y darse a entender con población no *mapuche* hablante.

Por esto surge la pregunta ¿Cómo fue que llegó el castellano a la población *mapuche* de *Ponotro*? Si advertimos que la reconstitución de la propiedad en el *lafkenmapu* comenzó inmediatamente terminada la “Guerra a muerte” que siguió a la independencia de Chile, debemos reconocer que a principios de siglo ésta ya estaba prácticamente consolidada. Y ella indicaba que la gran mayoría de la tierra estaba en manos de población no *mapuche* y distribuida en grandes fundos rodeada por pequeñas comunidades o asentamientos indígenas densamente pobladas que comenzaban a constituir legalmente reducciones. Como ya ha sido destacado en un capítulo anterior, la escasa tierra disponible en estas reducciones obligó a muchos indígenas empobrecidos a buscar otras alternativas de sobrevivencia diferentes a las tradicionales, entre las cuales emplearse como mano de obra hacendal se fue haciendo común. Los hombres preferentemente en el trabajo agrícola y ganadero, mientras que las mujeres en la cocina, cuidado de huertas y tejido.

Estos trabajos eran por algunos meses o también podían ser por años, lo cual implicaba el traslado de la familia completa a la hacienda. Al ser estos espacios dominados por la sociedad chilena (aunque muchas veces sus dueños eran colonos extranjeros) estaban bajo la influencia de ésta. Constituían espacios cerrados, separados por fronteras territoriales y culturales de un medio en que aún no se plasmaba la institucionalidad, las costumbres, los valores y creencias de la sociedad nacional, como era el reduccional. Por tanto eran lugares donde el conocimiento del castellano significaba una estrategia adaptativa, en este caso, tanto para los colonos como para los indígenas.

Esta importancia del surgimiento de la migración estacional en la era reduccional por motivos de trabajo es posible encontrarla descrita en textos específicos (ver Martínez 1995, Bengoa 1991), aunque no haciendo alusión directa a la trascendencia lingüística que tuvo, sino que más bien en relación a la pérdida de la territorialidad del pueblo *mapuche* y las transformaciones a nivel social que este hecho generó. Entonces, la constatación de sus efectos en la lengua constituye un antecedente que se desprende de la memoria de los actuales

ancianos de la comunidad de *Ponotro*, quienes en su mayoría siempre recuerdan que sus padres, a veces los dos o a veces uno sólo, pasaban largas temporadas fuera del hogar por motivos laborales; y que por ahí llegaban hablando algunas palabras en castellano a su vuelta a la comunidad. En este sentido, la hacienda “Tranaquepe” y las propiedades *winka* existentes en el sector de *Manqueche* (sur de *Ponotro*), en este caso específico habrían influido directamente, según lo que se puede desprender de las versiones que los mismos habitantes dan⁸.

Aquella, la segunda generación reduccional, no habría aprendido el idioma en su casa, a través de los padres o abuelos, ni tampoco en la escuela, porque en la zona de *Ponotro* para aquellos tiempos no hay referencias de que existiera alguna cercana. Más bien lo habrían aprendido fuera de la comunidad, al momento de tener que salir a trabajar, buscar el “pan para el día” (sic), o ir a hacer los reclamos a los tribunales de indios, situaciones que podemos inferir, preferentemente se daban al momento de conformar la propia familia nuclear y consolidar la territorialidad.

Estamos hablando entonces del aprendizaje de una segunda lengua en un contexto bilingüe, puesto que la adquisición de una no implicaba el abandono de la otra, puesto que ambas se reproducían en esferas diferentes de la vida social. En términos simples, una era la lengua de la población al interior de la comunidad, mientras que la otra era para las relaciones y ámbitos que se situaban al exterior de ella o en sus límites.

En la práctica, al no ser demasiado masiva la migración estacional para trabajar, tampoco fue masiva la incorporación y consolidación del castellano en el interior de las comunidades indígenas en esos momentos. El hecho de que en su mayoría esta generación haya enseñado a sus hijos –la tercera generación, los ancianos de hoy- primero el *chedungun*, con sólo algunos retazos de castellano, es un indicador de la relativamente baja valorización e importancia que por esos días se le daba al idioma nacional en relación a la propia lengua. La dinámica de aprendizaje del habla para los niños en esos tiempos aún era la tradicional al interior de la cultura *mapuche*: en el hogar, cuando los padres o abuelos les contaban cuentos o historias, los enviaban a buscar agua, leña, a ver a los animales y demás actividades cotidianas, y también en las ocasiones en que los adultos recibían visitas y se podía escuchar algo de las conversaciones entre ellos, las que se desarrollaban íntegramente en *chedungun*. Claro que a medida que pasaban los años, en esas mismas dinámicas, de a poco, muy lentamente, podríamos inducir que se fue filtrando un castellano básico, en un principio a través más que nada de palabras y exclamaciones que se mezclaban e introducían en las frases y contenidos locales.

⁸ De manera más lejana e indirecta, no habría que descartar la importancia que los funcionarios encargados de implementar las leyes reduccionales tuvieron en la cada vez mayor necesidad de los *mapuche* por manejar el castellano como instrumento que permitía defenderse de atropellos y usurpaciones. En relación a esto, digamos que el discurso que surge a partir de los recuerdos o lo que escucharon de aquella época, habla del tiempo en que empezaron a llegar los chilenos a las cercanías y hubo que empezar a relacionarse con ellos. La relación más directa y más frecuentemente escuchada era la laboral, pero también hay referencias a funcionarios y viajes a tribunales para exigir justicia ante corridas de cerco o situaciones similares.

En todo caso, al conversar hoy día con los ancianos que en aquel momento conformaron el segmento infantil y que recuerdan como sus padres conocieron y aprendieron el castellano, es posible encontrar a veces diferencias, lo que nos indica diferentes dinámicas para diferentes hogares. Por ejemplo, que en un hogar viviera una *machi*, un *weupife* o un *lonko*, tiene que haber incidido, puesto que ello significaba más visitas, diálogos más ricos, en fin, una dinámica social más centrada en torno a los elementos culturales específicos, lo que implicaba un mayor dinamismo lingüístico. Por el contrario, en aquellos hogares más golpeados por la necesidad económica inmediata, o aquellos en que la familia completa vivía temporalmente en el interior de un fundo, el castellano ya tiene que haber asomado como un importante elemento de comunicación y promoción social, indispensable en las relaciones sociales, económicas y políticas, tanto para los padres como para los hijos.

De esta manera, es posible encontrar casos en que alguno de estos ancianos de hoy en su niñez haya aprendido primero el castellano, indirectamente ayudado por sus padres que no fomentaban el aprendizaje de su lengua materna. Pero igual ellos mismos señalan que posteriormente aprendían el *chedungun* escuchando a los mayores hablarlo, incluso hasta llegar a dominarlo bien, porque aún era muy frecuente escucharlo, tanto en el hogar como en la comunidad.

Podríamos decir así que, dadas las circunstancias, no habría en un primer momento un rechazo tajante hacia el aprendizaje del castellano por parte de la población *mapuche*. Por un lado porque no reemplazaba ni interfería mayormente en el *chedungun* y, por otro lado, porque su conocimiento era útil, era parte de una estrategia de sobrevivencia necesaria de implementar dada la dinámica social que se venía gestando.

¿Cómo fue entonces que logró imponerse en la medida en que se aprecia hoy? La inserción del castellano en *Ponotro* fue paulatina. Ya manejado básicamente por los hijos de los primeros radicados, quienes se habían visto obligados a trabajar “entre chilenos” (sic), se fueron agregando sus respectivos hijos, quienes a diferencia de sus padres ya comenzaban a conocer la lengua desde el mismo hogar. Aunque esta nueva generación, la tercera, conoció la escuela de forma muy superficial –una escuela ubicada en *Quidico* tuvo a veces por semanas, otras por meses, pero nunca por más, a habitantes de *Ponotro*–, el castellano seguía confirmando como un instrumento útil a la hora de asegurar la sobrevivencia, y más aún si las condiciones económicas en las comunidades empeoraban cada vez más. La migración estacional a trabajar en los fundos cercanos surgida como estrategia junto con el crecimiento de la población al interior de las reducciones, se hizo más frecuente y se consolidó cuando la población al interior de éstas aumentó, situación que se dio cuando esta tercera generación post-reduccional creció y empezó a presionar sobre la tierra.

En estas condiciones, el manejo de la lengua nacional habría comenzado a extenderse entre la población *mapuche*, aunque su manejo y comprensión seguía siendo básico, limitado y muy influenciado por las estructuras internas de la que aún continuaba siendo mayoritariamente la lengua materna, el *chedungun*. La diferencia radicaba ahora en que el bilingüismo iba ganando espacio como parte

de la comunidad, ya que surgía y era promovido en muchos casos desde el mismo hogar.

Pero el desplazamiento del *chedungun* en beneficio del castellano no puede ser entendido únicamente en esos términos. A los factores económicos y políticos que en un primer momento impulsaron a la población *mapuche* a conocer y buscar dominar el castellano habría que agregar ya otros factores que comienzan a sentirse con mayor fuerza a medida que la tercera generación reduccional avanzaba en edad, factores que comienzan a sentirse con fuerza alrededor de la década del '40 en la zona de *Ponotro*.

Terminado el proceso de "Pacificación..." y pasado también el momento en que había que consolidar los nuevos dominios, que en la zona parecía caracterizarse por una fuerte separación de ámbitos sociales entre las comunidades indígenas y las haciendas u otras propiedades de colonos no *mapuche*, la cercanía y permanente contacto comienzan a borrar las antiguas fronteras y a acercar a unos y otros. Los límites de las comunidades indígenas tienden a ser cada vez más difusos y la presencia de población no *mapuche* instalada en su interior como propietarios comienza a hacerse realidad⁹. Por otra parte, también este período está marcado por una fuerte migración hacia las ciudades, ya no estacional sino que definitiva, por parte de población *mapuche* que ya no logra ser absorbida por el sistema de tenencia de la tierra que se venía consolidando en los territorios australes.

Estas dos situaciones condujeron a que en su mayoría ya casi todas las familias y comunidades indígenas establecieran algún tipo de vínculo directo con población chilena más allá del económico ya establecido con anterioridad. En el fondo, la sociedad nacional se globaliza, insertando dentro de su ámbito de acción e influencia a la sociedad *mapuche*. Rigen las mismas leyes, los mismos derechos y obligaciones para todos los habitantes de la nación, sin que existan excepciones que permitan legislar sobre exigencias, reclamos o peticiones colectivas. Asimismo, esto implica que dejan de existir dentro del territorio nacional zonas totalmente aisladas y exóticas. Todos, de una u otra manera, desde su especificidad geográfica y social comienza a recibir los influjos de una norma de sociabilidad que pretende ser única y así uniformar.

En este marco se produce una nueva presión sobre las expresiones culturales *mapuche*. Inserta su sociedad en otra que configura de otra manera la realidad e impone la norma y legitima o deslegitima las creencias y manifestaciones colectivas según sus códigos normativos, la cultura específica se ve impedida de manifestarse y reproducirse, por lo que comienza a desestructurarse.

En el plano más delimitado de *Ponotro* esta realidad se concretiza en una paradoja: la población chilena, a pesar de ser minoritaria en el lugar (hasta el día

⁹ La diferente posición social que en el contexto nacional sustentan los *mapuche* con respecto a los chilenos lleva a que el contacto perpetúe las relaciones de desigualdad que se habían engendrado en la colonia y plasmado en la vida diaria con el advenimiento de la República. Entonces, era más posible ver a particulares chilenos hacerse de propiedades en el interior de las reducciones que a población *mapuche* apropiándose de tierra de colonos.

de hoy) es la que tiene el poder. Participa en condiciones más favorables de la sociedad global, por tanto, tiene los instrumentos que le permiten plasmar sus intereses y creencias en la realidad local. Los chilenos conocen la nueva legalidad imperante en términos territoriales, políticos y económicos, por tanto, definen el modo de ser cultural, a pesar de ser nuevos en la zona y ostensiblemente menos.

Esta situación en un primer momento, en la coyuntura de su gestación, se había traducido en una marcada separación de ámbitos y relaciones entre *mapuche* y chilenos, tal como se ve reflejado en el uso y valoración que se le daba a las respectivas lenguas anteriormente. Pero una vez que el contacto es inevitable y constante, el conflicto se hace más patente y se manifiesta en signos evidentes de desaprobación, discriminación y rechazo por parte de quienes manejan el poder con respecto a quienes no. En este caso, de chilenos en relación a *mapuche*. Si en un primer momento los dos mundos habían preferido mantener las distancias, y las diferencias, en este otro, hay una tendencia a unificar, pero en base a una relación que distingue entre superiores e inferiores, entre quienes fijan la norma y quienes deben obedecerla.

El efecto que produjo este conflicto fue el repliegue, a nivel cultural, que experimentó la población *mapuche* de *Ponotro* en relación a sus manifestaciones específicas y sus creencias. Decimos repliegue más que abandono, porque en definitiva, lo que hubo fue un desplazamiento y no una imposición total e ineludible.

Y es aquí donde debemos establecer un paralelo entre la cultura *mapuche* y su lengua de expresión, el *chedungun*. Al ser deslegitimadas las manifestaciones culturales indígenas tradicionales (su tradicional sistema de organización social y ocupación territorial, su sistema de socialización, cosmovisión, creencias y prácticas rituales entre otras cosas) la lengua que expresaba éstas también es deslegitimada¹⁰. Por esto, en el curso de una generación de habitantes de *Ponotro*, la tercera, se vive el desplazamiento de la lengua materna ante el temor a la discriminación y ridiculización de que son parte, hasta llegar a una nueva situación, que es la vivida por la mayoría de quienes componen la cuarta generación (hoy jefes de familias): su lengua materna ya no es el *chedungun* sino que el castellano. Es el momento entonces en que la propia población *mapuche*, encarnada en esta tercera generación reduccional, comienza a relativizar su condición bilingüe a favor de un monolingüismo que privilegiaría el castellano.

Podríamos decir que las mismas características que iban adquiriendo las circunstancias determinaron la magnitud del fenómeno. Si en un principio el bilingüismo era visto como una posibilidad favorable (aunque aplicable a la población indígena, pero no para los chilenos), después el asunto se transformó en un desplazamiento de una lengua en beneficio de la otra dado que existía una verdadera incompatibilidad en términos del “ethos” cultural, entre unos y otros.

¹⁰ En términos estrictamente lingüísticos, también el que el *chedungun* no contara con un sistema de escritura estandarizado, fuera fonéticamente diferente en algunos aspectos al castellano y tuviera varias variedades dialectales, entre otras cosas, influyeron en que el *winka* se hiciera una imagen negativa de la lengua indígena. Aunque en términos estrictos ninguna de estas características realmente implica primitivismo y barbarie, desde una perspectiva evolucionista de la humanidad, estos caracteres eran el reflejo de un estadio inferior dentro del escalafón humano.

En relación a aspectos lingüísticos no había impedimentos para desarrollar el bilingüismo, el conflicto se vivía en el nivel cultural, dada la imposibilidad de persistir de determinadas manifestaciones, conductas, símbolos y creencias no acordes con los cánones que se establecían.

Así el castellano empezó a ganar espacio como lengua de la sociabilidad, mientras el *chedungun* ya no comenzaría a hablarse ni siquiera en los hogares *mapuche* contrayéndose a ámbitos más íntimos de la cultura específica, como los rituales religiosos colectivos. Ocurrió que la lengua se encerró en sí misma y sus hablantes comenzaron a reproducir las llamadas ideologías disglósicas: ante los ojos de todos, incluso de ellos mismos, la lengua es observada como estructural y genéticamente incapaz de funcionar en otros ámbitos que no sean el más cercano a la tradición cultural, por lo que queda reducida exclusivamente a aquellos dominios, sin posibilidad de desarrollarse en otros¹¹.

Para complementar, digamos que la vida reduccional, ya al límite de la sobrevivencia, también obligó a la cuarta generación de *mapuche* de *Ponotro* a emigrar aún siendo solteros. Muchas veces ya el destino eran los pueblos y muchos los años en que se trabajaba lejos del hogar (algunos incluso sin vuelta a la comunidad). En estas condiciones, el deseo o curiosidad por conocer y manejar la lengua de la cultura de referencia -porque ya por necesidad no era necesario aprenderla-, si existía, era continuamente desplazado por la necesidad de subsistir. Además, la lengua, como la mayoría de los elementos de la cultura *mapuche*, estaba recluida en los ámbitos más íntimos de la vida comunitaria. Quienes habían salido de ellas a las ciudades y pueblos no salieron a reproducir su cultura, más bien la escondían y muchas veces intentaban apartarla, por ser motivo de vergüenza, discriminación y sentido de inferioridad. Por esto, quienes conocían y seguían reproduciendo el *chedungun* estaban en la comunidad, alejados de la cotidaneidad y aferrándose a la tradición.

En este contexto es que surge la escuela rural ya inserta en la comunidad, verdadero motor que aseguró la castellanización de la población. Su cercanía ya era una realidad, lo que terminaba con la última barrera que impedía que la población *mapuche* acudiera. Si bien las generaciones postreduccionales anteriores habían tenido alguna referencia de ellas -algunos fueron por semanas, meses o un año a ellas-, su lejanía y el esfuerzo que significaba para los niños ir, terminaba por alejarlos.

En *Ponotro*, la primera posibilidad de escuela realmente cercana estuvo en la localidad de *Quidico*, la cual albergó en la década del '40 en forma muy inestable a población *mapuche* de *Ponotro* correspondiente principalmente a la tercera generación. Pero las crecidas del río *Quidico* en invierno, la inexistencia de caminos y locomoción, unidas a la pobreza en que estaban sumidas las familias *mapuche*, impidió que ésta se constituyera en un referente regular y válido para la población. La distancia y esfuerzo que significaba en términos de perder manos para el trabajo hacía que aún fuera mejor considerado el que los niños se quedaran ayudando en las labores del hogar. Cuando aparece la escuela ya en la misma

¹¹ En este contexto, por ejemplo, surge en las cercanías de *Ponotro* (lago *Lleu Lleu*) la primera escuela particular dirigida por un *mapuche* y preferentemente para aquella población. En la escuela, si bien no estaba prohibido hablar el *chedungun*, este no era materia de estudio como si lo era el castellano.

comunidad, además de estar allanado el camino por los cambios sociales que se habían producido con anterioridad, los problemas físicos también disminuyen. Ya no hay que recorrer grandes distancias y el estudio se puede complementar con el trabajo en la casa.

Un hecho importante a consignar es que con la llegada de las escuelas, el cambio producido es a través de la implementación de otro sistema educativo, diferente del indígena tradicional que elevaba a la familia al nivel de institución social básica para la reproducción de la sociedad y cultura *mapuche*. Antes era en el espacio social que ella generaba donde el niño se socializaba, aprendía los valores provenientes de su tradición cultural, conocía e internalizaba los diferentes roles sociales, las normas y costumbres a respetar. Y todo este proceso era naturalmente llevado a cabo a través del *chedungun*. En él estaban sintetizadas las experiencias de los antepasados, en sus palabras y ordenamiento estaba sintetizada la cultura, sus valores y costumbres.

Todo este sistema de educación tradicional indígena basado en la oralidad –relatos que enseñaban valores, historias con moralejas, etc.- y el *chedungun* son reemplazados por la escuela y los profesores, para quienes el castellano es la única lengua válida y necesaria de conocer, además de considerar la escritura una herramienta imprescindible para la vida. Ahora entonces la socialización comienza a efectuarse en castellano, ya que los padres se comunican en castellano con sus hijos para pedirles que vayan a ver a los animales o a buscar agua, mientras la escuela enseña los valores y buenas costumbres a través del mismo idioma.

El *chedungun* sigue siendo la lengua de los *mapuche*, pero en *Ponotro* ya muchos no lo hablan ni lo entienden porque no se les ha enseñado. Su reclusión en los espacios más ritualizados de la vida social comunitaria, aquellos en que no existe ningún tipo de vinculación ni presencia de chilenos, determina que se vaya convirtiendo en una lengua de especialistas, reservada para momentos especiales en los cuales será utilizada por personas especiales.

Por eso en *Ponotro* las generaciones que ya vivieron la escuela como un momento normal dentro del proceso de socialización durante la infancia –la cuarta y, en mayor medida, la quinta y sexta generaciones postreduccionales (los adultos-jóvenes y adolescentes de hoy en día)- ya manejan el castellano como primera lengua y única en la mayoría de los casos, mientras que el *chedungun* se les aparece como algo más distante, que en algunas ocasiones pueden retener en forma de algunas palabras, pero que no comprenden ni manejan. La mayoría de los adultos jóvenes que aún viven en la comunidad de *Ponotro* manifiestan entender algunas palabras sueltas, algunas frases, pero no se sienten capacitados para hablarlo. El que no sea un idioma de interacción cotidiano influye en que este no hablarlo, pero entenderlo en sus estructuras básicas sea suficiente y no sea necesario conocer más.

En tanto, los niños más pequeños hoy en día crecen totalmente imbuídos de la lengua y valores de la sociedad global en la cual están insertos, donde todo lo referente a lo *mapuche* ocupa un lugar muy específico y delimitado. Cuentan con la escuela o el jardín infantil, sus hermanos mayores y sus padres que ya también, de una u otra manera, han vivido la misma situación y pueden ayudarles

y motivarlos en sus tareas escolares puesto que conocen y pasaron por el mismo medio¹². Y por otro lado están los abuelos, los más ancianos, que viven y expresan la contradicción de vivir un medio diferente al de su infancia y hostil a sus ideas y creencias, las que piensan se respetan cada vez menos.

Sin duda que sin el apoyo de las políticas educacionales surgidas e mediados de los años `50 que fomentaron el aprendizaje del castellano entre los *mapuche*, su inserción en las comunidades rurales y aisladas como *Ponotro* hubiera sido más lento y difícil de lo que fue. En ese sentido, su rol fue decisivo para complementar situación que venía gestándose. Pero sin duda en el aspecto donde más determinante es la escuela es en el tipo de castellano adoptado por la población. El campesino chileno ha hablado siempre un “castellano popular campesino”, diferente al estándar (reglamentado por los diccionarios y cultivado por los sectores dominantes de la sociedad y los medios de comunicación), y también diferente al popular hablado por otros segmentos sociales residentes en las ciudades.

Aquel castellano hablado por las primeras generaciones de *mapuche* radicados en *Ponotro*, en cambio, era, y es aún hoy en día, un “castellano mapuchizado”, con estructuras lexicales, sintácticas y fonéticas del *chedungun* que son posibles de apreciar claramente¹³. Y por el contrario, las generaciones más actuales de *mapuche*, aquellos que adquieren como primera lengua el castellano, en la actualidad parecen estar más cerca de aquella variante “popular campesina” que de la “mapuchizada”¹⁴. El mismo contacto cotidiano con los profesores y demás habitantes que manejan aquella variación es probable que haya ejercido una mayor influencia en la adquisición de la lengua por parte de quienes acudieron a la escuela.

El paulatino avance del castellano como lengua de interacción en la comunidad indígena de *Ponotro* significó claramente una superposición de ella por sobre el *chedungun* en muchos ámbitos de la comunicación, aunque también hay que decir que en otros, solamente el castellano logró ser funcional y estar capacitado para cubrir las necesidades comunicativas de los hablantes en contextos cotidianos. En este sentido, podríamos decir que el bilingüismo que en determinado momento llegó a desarrollarse entre la población vernáculo-hablante de *Ponotro*, allá por las primeras décadas del siglo, fue rápidamente en el transcurso de dos generaciones, tomando forma como un bilingüismo de tipo sustractivo producto de una situación de disglosia.

Invalidado por los no hablantes y no participes de la tradición cultural a la que representaba, el *chedungun*, lengua materna de un grupo culturalmente no

¹² Es necesario advertir que en la actualidad tanto el jardín infantil como la escuela cuentan con programas de educación intercultural bilingüe, los que fueron implementados en 1996, por lo que aún es muy prematuro realizar evaluaciones o extraer conclusiones.

¹³ Palabras como “idomea” para referir a idioma, la pronunciación con más fuerza de determinados fonemas como /k/ o /ll/, la elaboración de un discurso reiterativo característico de las lenguas orales, son ejemplos.

¹⁴ Frases como “me parece mucho que sí”, “el cielo está revuelto hoy” o “le pegaron en la nuca” (en referencia a que fue engañado por la esposa) parecen más cercanas a las estructuras del castellano hablado en el campo que al *chedungun*.

reconocido, comenzó a recluirse en ciertos ámbitos y esferas de la vida social de la comunidad, mientras el castellano tomaba su lugar en otras. Esta realidad comenzó a tomar forma probablemente junto con la vida reduccional, pero comenzó a manifestarse con mayor intensidad a partir de mediados de siglo, cuando la integración de los *mapuche* a la vida nacional estaba ya consolidada, la presencia de chilenos en las mismas comunidades era una realidad y las escuelas comenzaron a recibir cada vez mayor cantidad de niños indígenas en sus aulas.

Las tradicionales formas de visitarse de los parientes y amigos, los valores y pautas conductuales de la cultura *mapuche*, las formas de educación tradicional basadas en la oralidad de los más ancianos y otras esferas de vida social *mapuche* que eran parte de la cotidaneidad de *Ponotro* en tiempos pre-reduccionales, e incluso algunos años posteriores a la vida reduccional, y que conformaban los espacios en donde se reproducía el *chedungun*, fueron siendo desplazados y, en muchos casos desapareciendo, junto con el vehículo que servía de expresión. En su reemplazo estaban las pautas de comportamiento y valóricas que dictaba la sociedad global, las que se expresaban naturalmente en el idioma nacional.

De esta manera hoy en día una mirada superficial indica que el castellano es el idioma de conversación cotidiana en *Ponotro*; el que se habla en la casa entre padres e hijos y entre cónyuges—haya o no haya algún *winka* presente-, en los almacenes, en los eventos deportivos, en las reuniones, el paradero del bus, liturgias (de evangélicos), en fin, el que se enseña a los niños en su proceso de socialización, tanto en la escuela como en la casa. En los eventos sociales ajenos a la ritualidad propiamente *mapuche* —alguna reunión en la escuela, incluso del comité *mapuche*, algún paseo escolar de fin de año- el hecho de que se hable el castellano es casi obvio: si se hablara en *chedungun* la mayoría no entendería. Naturalmente, casi no es necesario indicar que cualquier trámite administrativo o de salud que se necesite hacer en el pueblo se hace en castellano, con excepción de aquellos viajes que hacen determinados miembros de la comunidad para invitar a una *machi* a que vaya a realizar un *nguillatún* a ella. Esto último es un acontecimiento estrechamente vinculado a la tradición cultural, por tanto, el castellano con el *chedungun* comparten jerarquías.

Tampoco es casual ni insignificante que los nombres de animales y lugares cotidianos sean expresados en castellano. “Mocho”, “nerón”, los perros; “volaste pajarito”, “alegre y florido” las yuntas de bueyes; “Pino Huacho” un sector donde se ubica uno de los paraderos de buses; y así¹⁵. Si observamos la importancia de que el acto del nombramiento se haga en el idioma no propio de la cultura tradicional de referencia, podemos darnos cuenta de hasta donde está inserto el castellano en la actualidad y hasta que punto es la imposición de una cultura sobre otra. Sin duda hasta no hace muchas décadas los mismos lugares eran ubicados por nombres en lengua vernácula y seguramente referían a algo significativo dentro de la cultura, estaban cargados de sentidos. Al adoptar los nombres en castellano, también se adoptan sus sentidos, otorgados de acuerdo a otra percepción del mundo.

¹⁵ Ejemplar es el caso del nombre de la comunidad: *Ponotro*. Las referencias de los más antiguos indican vagamente que aquel era el nombre de un sector vecino a sus reducciones en el que llegaron a vivir los chilenos. Con el tiempo, y por diferentes causas, que parecieran tener más que ver con el desplazamiento de población que con una elección significativa de los residentes, el sector que hoy aglutina las cuatro reducciones indígenas es el que lleva por nombre *Ponotro*.

Se desprende de lo señalado que la funcionalidad del castellano está dada por su capacidad de comunicar y permitir la interacción, de *mapuche* a *mapuche*, de chileno a chileno, de *mapuche* a chileno y viceversa, en todas las esferas de la realidad cotidiana. En el fondo, es la lengua de la sociabilidad. Permite entablar relaciones sociales con otras personas y reproducirlas, para lo cual cuenta con los registros lingüísticos necesarios para absorber la vida social rutinaria. Todo esto naturalmente en un contexto de un uso de un castellano “popular campesino” que en algunas ocasiones es un castellano “mapuchizado” (en el caso de los ancianos por ejemplo).

El castellano reproduce los elementos culturales que cristalizaron con la consolidación de la sociedad rural campesina asentada en la costa al sur del golfo de Arauco y que fueron internalizando los *mapuche* que allí permanecieron. Pero también reproduce elementos culturales *mapuche* resemantizados en virtud de que su lengua se restringía y no podía asumir, por motivos extralingüísticos, una amplia gama de esferas comunicativas. Por ejemplo: el casamiento tradicional entre los *mapuche*, aquel en que el hombre se lleva a la mujer sin avisar a la familia de ella, ha sido resignificado, en términos del castellano, lo que indica que lo que hace el hombre es “raptarse”, “robarse” a la mujer. En términos de la lengua *mapuche*, aquel acto sin duda era expresado en otros términos, con una distinta concepción de lo que implicaba la acción de “robar”, pero en términos actuales, es colectivamente asumido y verbalizado el acto como un “rapto”, un “robo”, sin generar ningún tipo de resignación, duda o malestar entre los hablantes. Así como estos, hay muchos otros vocablos castellanos que han resemantizado ideas *mapuche* que le hacen variar en cierta medida el significado que tenía anteriormente.

Otro ejemplo. Un tradicional valor de la cultura *mapuche* guarda relación con el uso y aprovechamiento de la tierra. En términos económicos, para los *mapuche* ella siempre ha tenido un valor de uso, no de cambio como para el resto de la población chilena. Por eso les resultaba tan inexplicable la política de reducciones y la aparición de grandes fundos que dejaban enormes cantidades de terrenos baldíos. Y por eso aquella ley de 1979 que imponía la propiedad privada en las comunidades indígenas tuvo una particularidad. Resolvió la contradicción cultural de los *mapuche* al entregar con título de dominio a cada quien lo que tenía cercado y trabajaba hasta el momento. A pesar de que toda la injusticia anterior había mermado y transformado la realidad de la sociedad *mapuche*, esta ley tuvo más lógica para ellos que otras. Así, un valor *mapuche* se expresaba en castellano: “...entonces se le entregaba a cada uno lo que tenía encerrado y no se le quitaba a nadie más (...) no andaban recogiendo familias por aquí y por allá que tuvieran herencia, no. Los que estaban trabajando nomás...” (sic).

El *chedungun*, en cambio, es el vehículo de comunicación con los antepasados, el nexo entre la realidad actual y la tradición representada en el rito. Aunque existen otras instancias donde se le utiliza, siempre es en relación a este aspecto de la tradición vinculada a la espiritualidad y al *admapu*, aquel conjunto de normas y costumbres veladas por los ancestros, quienes a su vez constituyen nexos entre las personas y Dios (*Chao Dios*)¹⁶.

¹⁶ El *admapu* es el conjunto de símbolos y prácticas tradicionales (reinterpretadas constantemente), que además de constituir un cuerpo de creencias, tienen la misión de sintetizar el “ethos” y

Un trabajo realizado durante la década pasada en comunidades *mapuche* del lado argentino (Golluscio 1987) determinaba las siguientes funciones contemporáneas de la lengua *mapuche*: una mágico religiosa, constituyendo el medio especializado de relación con lo trascendente y en la que la palabra funda la realidad, la crea: lo que se dice es (Golluscio 1987, 113); una social, puesto que su conocimiento implica un sentimiento de pertenencia y su uso en determinados contextos también; una psicológica-afectiva, puesto que estimula la cohesión del grupo, refuerza la identidad personal (escucharla en determinados momentos constituye una experiencia fuerte para quien no la conozca bien); y una función didáctica, ya que se enseñan canciones, saludos y conversaciones sencillas a través de ella.

En la localidad de *Ponotro* podemos encontrar similares funciones para la misma lengua, aunque con algunas salvedades. Los espacios en que es posible atribuirle estas funcionalidades al *chedungun* en la comunidad de *Ponotro* son tremendamente reducidos y su trascendencia está siempre mediatizada por su conexión con la espiritualidad e importancia dentro del rito colectivo como momento de vinculación y expresión del *admapu*.

Volvamos a referirnos a la concepción de la tierra para ilustrar lo señalado. El *mapu* es parte de la cosmología *mapuche*. Económicamente tiene un valor de uso, pero también es una creación de *Chao Dios*, al igual que los hombres, por tanto, es imposible pensar al hombre sin ella o viceversa. Si bien el castellano está preparado para referir a la importancia del *mapu*, en términos de su ocupación y uso concreto, no está preparado para dar cuenta de la relación trascendente que existe entre él, los entes sagrados a los que se les rinde culto y el hombre. Esta relación, que no es posible de apreciar a través de los ojos, a su vez sólo es posible de plasmarse a través del *chedungun*. En términos cotidianos es posible definir el valor de la tierra en castellano, pero aquel otro ámbito significativo que trasciende lo que los ojos ven, sólo es posible de expresar en *chedungun*.

Asimismo, entendemos que su uso e importancia en los contextos mágico-religiosos es indiscutida y realmente funda una nueva realidad no cotidiana. Durante el ritual ceremonial lo que se dice, es. Pero a la finalización del rito o fuera de su núcleo central de realización, la realidad determina una cotidaneidad donde nuevamente se impone el castellano.

Incluso hay ciertos ámbitos de lo sagrado que es posible de referir en castellano, que son aquellos donde se plasma en hechos concretos y cotidianos la espiritualidad. Por ejemplo, los habitantes de *Ponotro* hablan de que "...llovió con el *nguillatún*...", "...Se acordó de nosotros *Chao Dios*...", porque solamente es en la relación abstracta con lo trascendente que el castellano se observa insuficiente.

Una situación similar se aprecia en relación a la funcionalidad del *chedungun* como elemento de cohesión social y refuerzo de la identidad en el interior de la comunidad de *Ponotro*. Esta sólo resalta en los momentos ceremoniales o rituales caracterizados por la intimidad, no prevaleciendo con la

cosmovisión *mapuche* (el tono, carácter, calidad de vida, estilo moral y ético). (Foerster 1996, Faron 1997). Entre los habitantes de *Ponotro* el *admapu* se refleja, por ejemplo, en el relato de un maremoto ocurrido hace aproximadamente cuarenta años: habría ocurrido porque muchos (de los *mapuche*) ya "nos estábamos mandando solos" (sic).

misma fuerza y trascendencia en otros contextos más profanos y propios de la cotidianidad. En este sentido, el *chedungun* aglutina a la población *mapuche* en torno a él. Cuando se habla, los demás se acercan y escuchan respetuosamente. El problema es que estos momentos sólo se dan en los *nguillatunes*, *machitunes*, *we Tripantu* y en los funerales, donde el discurso oral opera en toda su expresión significativa¹⁷.

Con respecto a la función didáctica que se le atribuye en la vertiente argentina, en *Ponotro* se valora esta misma condición, sin embargo pocos la asumen en la práctica actualmente, ya sea porque carecen del conocimiento suficiente como para enseñarla o también porque su aprendizaje forma parte de un proceso particular determinado por una formación integral dentro de la tradición *mapuche* vinculada a este *admapu*. En estos casos, el aprendizaje de la lengua está vinculado a una internalización de un conjunto de creencias y valores *mapuche*, lo que le otorga necesariamente un carácter paulatino a este proceso. Por eso, pese a que en una mirada superficial es difícil encontrar momentos y situaciones donde se esté traspasando y enseñando el *chedungun*, es posible apreciar como los hablantes de la lengua emiten juicios acerca de ciertos niños que tendrían mayores facilidades o mejores condiciones en caso de enseñársele, lo que indica una vigencia y preocupación por el tema. El paso de estos pensamientos y juicios a la práctica no es visible por el momento, en parte porque su carácter paulatino así lo determina, y en parte porque cada vez parecen ser menos los privilegiados que serán ayudados en su proceso de aprendizaje.

Un buen momento para apreciar el nivel de conflictividad y diferenciación de ámbitos que se da entre el *chedungun* y el castellano es precisamente durante el desarrollo de la ceremonia del *nguillatún*. En ésta, las conversaciones en las diferentes ramadas que acogen a las familias participantes son casi en su totalidad en castellano, salvo aquella en la cual se atiende a la *machi* y que es la del *lonko* de la ceremonia, y virtualmente algunas frases o palabras intercaladas en el castellano en el caso en que en una estén conversando dos ancianos a solas. No digo ancianas porque es muy difícil que ellas estén en esa condición. Generalmente están cerca del fuego con los más chicos, cocinando o preocupándose de que todo esté bien, lo que les impide estar a solas.

Bajo estas circunstancias, todos los objetos reciben sus nombres en castellano. En su defecto, cuando el vocablo no existe en este idioma, su pronunciación es castellanizada (lo que ocurre, por ejemplo, al hablar del *kultrún*, el *choike*, la *machi*, el *curiche*, etc.), a excepción de la que hacen ciertas personas que continúan hablando aquel “castellano mapuchizado” y que pronuncian aún con algunos rasgos del *mapuche*. Sería muy difícil encontrar conversaciones en las ramadas en *chedungun*, ya que los adultos-jóvenes, jóvenes y niños no dominan la lengua y las interacciones entre los diferentes grupos etáreos que componen las familias abarcan casi todo el espectro comunicativo posible en aquellos momentos.

¹⁷ En este sentido tenemos que dejar fuera aquellas ocasiones en que ciertas personas al momento de realizar un discurso realizan los saludos en *chedungun*, pero el resto en castellano. Esto ocurre a veces en reuniones y presentaciones de personas en que el sujeto que realiza aquella acción desea, ante todo, destacar su identidad particular, pero carece del conocimiento suficiente como para dialogar en la lengua *mapuche*.

Durante la noche entonces, entremedio de las dos rogativas -una al atardecer y otra al amanecer-, el castellano es lo que se escucha. Lo hablan quienes comen en las ramadas, los jóvenes que están por grupos en algún lugar más separados de los adultos, los niños que piden cosas, los que van y vienen en los bailes que se realizan en torno al canelo, en fin; bajo todas las circunstancias y por todos los comensales, indistintamente su edad o sexo.

Como contrapartida, las rogativas se realizan en *chedungun*. La *machi* habla en nombre de los antepasados y ciertas personas de la comunidad (el *lonko* y eventualmente otras más) traducen y después comentan. Estos momentos difícilmente podrían realizarse en castellano. La *machi* invoca a los ancestros, entra en trance y son los antepasados quienes hablan a través de ella, por lo que aquel rito vendría a constituir uno de los momentos en que se produce una aglomeración de elementos culturales y creencias altamente significativas, y en la que todo tiene una explicación y un sentido a partir de la cosmovisión tradicional *mapuche*. Creo que antes que esta ceremonia pueda llevarse a cabo en castellano, eventualmente llegaría el momento en que ésta no se realizaría y sería reemplazada por otro tipo de ritual colectivo.

Es que en el fondo, la ceremonia del *nguillatún*, además de su importancia como evento de comunicación con los antepasados y lugar de reunión, encuentro y reforzamiento de lazos consanguíneos y políticos, hoy también se ha constituido en uno de los últimos reductos donde la cultura tradicional *mapuche* se sintetiza, expresa y plasma en la realidad. Tiene toda una carga significativa como ámbito de resistencia y reafirmación de una determinada cosmovisión, lo que lleva a pensar que sería muy difícil que la lengua, uno de los principales hitos que remarcaban esta especificidad cultural, pueda ser reemplazada sin que el acontecimiento global sea transformado o reemplazado.

Durante el desarrollo del *nguillatún* también hay otras situaciones en que el *chedungun* es la lengua. Por ejemplo, al momento de pasar el *lonko* de la comunidad por cada una de las ramadas informando o pidiendo algo, lo hace hablando en *chedungun*, situación que no necesariamente se repite al momento de las respuestas de la gente que lo escucha en cada ramada. Los *curiche* que hablan, gritan y juegan durante todo el desarrollo de la fiesta, también privilegian el idioma vernáculo para desempeñar su labor, aunque no es estricto en estos casos. Las canciones que se cantan y bailan alrededor del *rehue* acompañados por el *kultrún* si son en *chedungun*. En todos estos casos es posible apreciar una fuerte ritualización y mecanización de las frases y diálogos, en donde muchas veces el propio uso de la lengua cobra un significado en sí mismo y otorga sentido a la acción. Ahí, el significado no está dado por lo que se dice sino como se dice y el contexto en que se dice. Esto implica una valoración especial del *chedungun* como lengua de la cultura y vínculo con los antepasados, y también de la persona que lo habla, el que demuestra manejar los secretos de la tradición.

Podemos apreciar que durante la ceremonia del *nguillatún* hay un uso paralelo de las lenguas. Para algunos efectos se habla en castellano, mientras que para otros en *chedungun*, siendo altamente significativo para que efectos se usa una lengua y para cuales otra. La diferenciación de ámbitos no es casual, sino que en verdad es la representación del estado y valoración de cada una de ellas. En este sentido, el *nguillatún* sigue siendo una síntesis cultural en donde se plasman

las costumbres, las pautas de comportamientos y creencias *mapuche*. En términos lingüísticos, esta síntesis representa el conjunto de la vida social: en el uso de una lengua se aprecia un fuerte grado de ritualización y vinculación con lo sagrado, mientras que la otra representa lo cotidiano y sacralizado.

En las reuniones que se efectúan para organizar los *nguillatunes* se da un caso particular: ambas lenguas son usadas en forma complementaria. Estos casos son bastante especiales, ya que constituyen una de las pocas instancias que reúnen a las personas más antiguas y connotadas, desde la perspectiva de la preservación de la tradición *mapuche*, de la comunidad. Como *Ponotro* no cuenta con *machi*, la organización de los *nguillatunes* corre por cuenta de estas personas que en la cotidaneidad poco se relacionan. Pueden reunirse en el mismo lugar donde se estima se realizara la ceremonia o en otro lugar, y pueden ser parte de la reunión quince personas o cinco, dependiendo de una multiplicidad de factores que no viene al caso detallar aquí.

Como los personajes más connotados de la comunidad son ancianos, la interacción está muy estructurada en torno a los cánones *mapuche*: el castellano es “mapuchizado”, cada uno expone sus puntos de vista largamente de acuerdo con la tradición, los temas son abordados indirectamente y la reunión se extiende por un lapso de tiempo bastante largo. Como la mayoría de los concurrentes dominan sin mayores problemas el *chedungun*, el uso de una u otra lengua es indiferente. De hecho, a veces el hablante en una intervención pasa de la una a la otra sin mayores contratiempos y sin que se pierda el hilo de lo que quería decir. Sólo es posible advertir ciertas cosas que el hablante se siente más cómodo expresándolas en una lengua, mientras que otras le es más fácil decirlas en la otra. No habría que descartar la posibilidad de que el hablante, al hacer uso de la lengua de la cultura de referencia, tenga la intención de llamar más atención y resaltar el carácter místico, religioso y altamente significativo del asunto que se está tratando.

En síntesis, podríamos decir que existe una importante diferenciación de ámbitos en los cuales se reproducen una y otra lengua, lo que va ligado a la diferente valoración que se hace de cada una y que determinan una distinta funcionalidad también. El castellano es el medio de comunicación e interacción de la cotidaneidad, donde se incluye la escuela y la educación, los almacenes, trabajo, locomoción colectiva, deporte y recreación, posta y consultorio, oficinas públicas, cultos evangélicos, y todos los temas afines. Mientras, el *chedungun* es el medio de comunicación reservado para aquellos momentos culturales *mapuche* íntimos y más cercanos a la tradición, que incluyen las ceremonias religiosas como el *nguillatún*, *machitún*, *we tripantu*, eventualmente los funerales y su respectiva organización.

No obstante, en estos momentos culturales el uso de la lengua está condicionado para ciertas situaciones específicas que implican reactualizar la cosmovisión, lo que no impide que el castellano también aparezca para hacerse cargo de las interacciones rutinarias e informales en el interior de estos espacios. Creo entonces que lo más importante a resaltar es que esta alternancia de lenguas

pareciera indicar la imposibilidad premeditada que cada una de ellas presenta al intentar abordar ciertos ámbitos comunicativos¹⁸.

Las diferenciaciones funcionales y contextuales de uso de cada uno de los idiomas también nos lleva a resaltar características específicas para que puedan ser reproducidos. Al ser funciones y contextos diferentes en cada caso, sus condiciones de reactualización también lo son. Por ejemplo, las condiciones de reproducción del *chedungun* exigen necesariamente la presencia y participación de uno de los ancianos de la comunidad, puesto que el resto no lo maneja cabalmente. En los ámbitos donde la cultura se reproduce, la participación de los ancianos es clave y siempre ha sido clave: son los que guardan la experiencia, por tanto, sus palabras siempre son altamente escuchadas y valoradas.

La actual condición del *chedungun* lleva a que su figura sea aún más importante y decisiva en los momentos ceremoniales *mapuche*, dado que son casi los únicos conocedores de la lengua, con la excepción de muy pocos adultos o jóvenes que también la manejan. El que en la comunidad hoy en día permanezcan no más de 10 ancianos altamente fieles a la tradición cultural *mapuche* hace que los momentos en que se reproduce el idioma sean bastante exiguos, ya que en el interior de los hogares en que habitan los abuelos, a pesar de que hablen la lengua, ésta no es practicada porque ha sido reemplazada.

En términos sociales, la reproducción del *chedungun* se vio violentada desde el momento en que el sistema de socialización tradicional de los *mapuche* fue oprimido y reemplazado por las escuelas. En los pocos casos en que existen no ancianos conocedores profundos de la lengua su aprendizaje se atribuye a su buena memoria para recordar los pocos diálogos que ha podido escuchar en su vida y reproducirlos posteriormente. Más aún, estas personas son altamente valoradas en la comunidad y, por ejemplo, asumen los roles de *curiche* en los *nguillatunes*. Y si bien, siempre se ha destacado entre la población *mapuche* la memoria como el factor decisivo para el aprendizaje, en la actualidad esta facultad se valora más aún dada la escasez de posibilidades de aprender el *chedungun* que las personas tienen.

Como ya lo hemos señalado, en las casas ya no se habla. Ni quienes saben la lengua lo hacen, lo que dificulta más su conocimiento a la vez que resalta más los méritos de quienes la han aprendido, que son muy pocos. Quienes constituyen una gran mayoría son aquellos adultos, jóvenes o ancianos que entienden algunas palabras sueltas y algunas frases, pero que no se consideran con la capacidad de hablarlo por sus propios medios. Por esto, la reproducción de la lengua la hacen los ancianos que manejan bien el discurso, puesto que generalmente las instancias de reproducción son públicas

Aquí es posible adelantar una hipótesis. La educación tradicional del pueblo *mapuche*, o su proceso de socialización, se sostenía sobre la base de un

¹⁸ Esta situación queda graficada cuando a alguien que ha hablado en *chedungun* se le pide que traduzca lo dicho. Notoriamente la traducción resulta más breve, en tiempo y en palabras, que el discurso original, hecho que no creo que pueda circunscribirse exclusivamente a la diferente estructuración interna de cada una de las lenguas en cuestión.

concepto clave: la memorización. La reproducción de la lengua, de las costumbres y normas a respetar no eran traspasadas a los niños a través de una educación formal institucionalizada, como ocurre con el resto de los chilenos y el castellano. Entre los *mapuche*, el que más y mejor aprendía era el que más observaba y escuchaba a los mayores en la vida cotidiana y el que mejor recordaba posteriormente lo observado y escuchado. El enseñar es un concepto que se vincula a los profesores de las escuelas y al mundo *winka*, no propio del hogar *mapuche*. Ahí cada persona aprende, y es un aprendizaje no dirigido especialmente a un grupo específico, pero directo, a partir de la acción misma que tenía un determinado significado. También los relatos orales tan característicos en los cuales los mayores transmitían enseñanzas (*epew*, *konew*, *ulkatun*, etc.) eran relatos que referían a personajes que emprendían acciones concretas, a partir de los cuales cada uno debía ir diferenciando cuales estaban reñidas con la normatividad y las costumbres -en el fondo la cultura- y cuales no. Y todo eso a partir de la capacidad de memorizar.

El *chedungun* se aprendía de la misma manera. Escuchando a los mayores hablarlo y memorizando lo que ellos decían. No habían momentos del día especialmente dedicados a la enseñanza de la lengua para los más pequeños ni tampoco había desarrollado un sistema de escritura que pudiera respaldar este proceso. Hoy en día, esta forma tradicional de traspasar el conocimiento no habría variado; la capacidad de memorizar seguiría siendo fundamental en el proceso de aprendizaje. Lo que pasó fue que el castellano y los contenidos culturales occidentales interfirieron en éste, por lo que ahora esta capacidad de memoria es lo que sustenta el aprendizaje en la escuela.

Mientras, el *chedungun* continúa siendo sólo posible aprenderlo escuchándolo y memorizando lo escuchado. Y a medida en que han ido disminuyendo las ocasiones en que se habla, han ido disminuyendo las posibilidades de aprenderlo, lo que lleva a que cada vez sean menos sus hablantes. Por eso en la actualidad, el pertenecer a un hogar donde la cultura tradicional *mapuche* se evoque con mayor intensidad, implica mayores posibilidades de escuchar y aprender la lengua¹⁹.

Esto nos lleva al tema de la valorización del *chedungun* por parte de la población *mapuche*. Los jóvenes y niños en su mayoría no lo hablan, pero lo respetan. No lo aprenden, porque para ellos es una lengua técnica, especializada, no necesaria en caso de que no se asuma un rol activo dentro de la organización y realización del ritual, cosa que no es muy frecuente pues estos roles en general son asumidos por los más ancianos. Pero existen muchos jóvenes que sienten deseos por entender por sus propios medios cuando la *machi* hace su rogativa en el *machitún* o *nguillatún*, cuando el *lonko* traduce en las mismas instancias, conscientes de que todo aquello pertenece a un mundo al cual no tienen acceso por el momento.

Los adultos y ancianos son quienes expresan todas las contradicciones que en su momento les tocó vivir. Los primeros son el reflejo del quiebre producido. Mientras algunos hoy en día se quejan de que en sus hogares nunca se les habló

¹⁹ Esta hipótesis en cierta medida problematiza la incorporación de la enseñanza del *chedungun* a la escuela, aunque no la contradice.

por tanto nunca pudieron aprender la lengua, manifestando su respeto y deseo porque sus hijos la manejen; otros reflejan la presión que sobre la cultura de sus antepasados se ejerció y se mantienen alejados por propia opción de todo lo que los acerque a la tradición. Su visión de aquella se reduce a la noción de que eran tiempos de pobreza y falta de oportunidades y en su mayoría hoy están ligados a la iglesia evangélica.

Los ancianos son hasta cierto punto la contraparte de los adultos, pero en cierta medida al igual que ellos expresan todas las contradicciones que les tocó vivir. Acerca del porque sus hijos no lograron reproducir la lengua, la versión más frecuente es aquella que señala que no tuvieron capacidad (“memoria”) para hacerlo (“no se dio nomás”). En la actualidad manifiestan su tristeza porque sienten que la lengua se está perdiendo, y junto con ella, un importante elemento de la tradición. La asociación es: se está acabando la lengua, se están acabando los *mapuche*.

Interesante es volver sobre la aparente contradicción que se da entre las versiones de la no reproducción del *chedungun* en la generación de adultos. Mientras éstos responsabilizan a sus padres y abuelos por no haberles hablado nunca en el hogar, los otros atribuyen este desconocimiento a un agente externo como el destino o la incapacidad de los mismos niños por aprehenderla. Sin duda que ambas versiones aportan elementos que inducen a pensar que, en el fondo, ambos tendrían razón. Por un lado, en esos tiempos es cuando el *chedungun* comienza a hacer abandono de las esferas domésticas y va siendo reemplazado por el castellano, lo que otorgaría razón a la versión de los afectados. Pero por otro lado, también es cierto en alguna medida lo que señalan los más ancianos: no tuvieron memoria para guardarla, claro que esta capacidad de memorizar se vio afectada por la cada vez menor cantidad de oportunidades que hubo de poder hacerlo. Sin duda que en aquellos tiempos aún tiene que haberse hablado el *chedungun* en algunas instancias del hogar, pero eran cada vez menos, lo que incidía en las potenciales capacidades de memoria de los más pequeños.

Por su parte, el castellano se reproduce en todos los niveles más cotidianos. La casa y la escuela son los principales ejes donde se escucha y aprende, aunque dada la diferencia en el nivel de escolaridad que ofrecen actualmente padres e hijos, es preferentemente en la escuela donde se concentra su aprendizaje. Pero en definitiva todas las instancias cotidianas están hoy en día repensadas y readecuadas para perpetuar el idioma nacional. Ya hemos visto que aquellas que estaban orientadas de acuerdo a la cultura de referencia se han ido transformando de acuerdo a las exigencias que la reproducción del castellano requiere. Así la familia readecó sus funciones y alcances, las formas tradicionales de reproducir el idioma vernáculo fueron oprimidos hasta casi desaparecer y las nuevas exigencias y elementos culturales que la sociedad dominante imponía no contemplaban otro medio de comunicación que no fuera el castellano.

Los medios de comunicación, que ya están haciendo masivos en *Ponotro* constituyen instancias importantes. La radio, por ejemplo, por un lado, reproduce el castellano rutinariamente (un castellano muchas veces con ciertas diferencias al

hablado en la comunidad), pero también, por otro lado, cuenta con programación para la población *mapuche* hablada casi íntegramente en *mapudungun*. La diferencia en el uso de una y otra en este medio es un fiel reflejo de la realidad: prácticamente todo el día con programación en castellano con una sola hora de programación bilingüe en una de las radioemisoras que llegan a Ponotro. La T.V. también es una realidad en muchos hogares con una programación exclusiva en español, igual que los medios escritos.

Por todo esto no se duda en este momento sobre el valor del castellano. Es absolutamente imprescindible manejarlo, porque no se puede vivir aislado. Rechazar su aprendizaje es marginarse del mundo, de la vida social. No se podría interactuar ni con la familia ni con el resto de la sociedad. Claro que su especial condición de lengua ajena a la tradición, y el hecho de que sea impuesta, la exime de calificaciones como “bonita” o de categorizaciones como “la habla bien”, “sabe”, cosa que sí ocurre con el *chedungun*. Es notoria la concepción ante todo pragmática que se tiene de ella, y es en torno a esta dimensión, que se le valoriza.

VI - Conclusiones –

Al finalizar el capítulo anterior con el esbozo de una hipótesis –la referida a la memoria como elemento cultural significativo *mapuche* vigente hoy en día-, ya estábamos adelantando en parte lo que pretenden ser estas conclusiones. Si bien el registro etnográfico, complementado con la revisión bibliográfica pertinente, aportan información de diversa índole, en esta última sección, la tarea consiste en relacionar ambas esferas, con el fin de adelantar hipótesis que permitan plasmar la información obtenida en un marco interpretativo que los contextualice.

En el caso particular de esta tesis, la atención de estas hipótesis interpretativas están centradas en la tensión que se produce entre los fenómenos del desplazamiento lingüístico y la resistencia lingüística en la comunidad de *Ponotro* en la actualidad. Y aunque ambos fenómenos son vislumbrados desde el presente, lo interesante es que mientras el primero nos remite al pasado, a la trayectoria del contacto y conflicto lingüístico, el segundo nos lleva al presente y futuro, al posible sentido que asumen cada una de las lenguas en este escenario determinado por el contacto y conflicto lingüístico

Por eso, más allá de la constatación del desplazamiento que ha venido afectando al *chedungun* en *Ponotro* desde hace aproximadamente cuatro o cinco décadas atrás en abierto beneficio del castellano, y de la constatación a su vez de que aquella misma lengua, a pesar de todos los pronósticos desfavorables, aún se mantiene viva y en uso en determinados ámbitos de la vida social *mapuche*, lo más importante en esta ocasión, es plantear un marco contextual que otorgue sentido tanto al desplazamiento como a la resistencia. De esta manera logramos ir más allá de los hechos, y su constatación, e impedimos que ambos fenómenos sean vistos como productos del azar, o casualidades fruto del inexorable destino de las cosas.

Si recapitulamos un poco hacia atrás observamos como el proceso mediante el cual se fue cristalizando el desplazamiento del *chedungun* estuvo relacionado a una desestructuración (entendida como obligación a cambiar) de la cultura tradicional *mapuche* (organización de la familia, organización social, economía, territorialidad, creencias, socialización, etc.) que comenzó a producirse con la llegada cada vez más masiva de población *winka* a las tierras donde vivían los *mapuche*. Porque si bien en un primer momento ambos mundos, representados en los fundos y reducciones, se mantuvieron relativamente separados –los cruces de frontera eran más que nada debido a motivos económicos-, la masificación del proceso de ocupación llevó a un dramático acercamiento en las relaciones sociales entre unos y otros, sociabilidad que estuvo marcada por la búsqueda de imponer un único marco político, social y cultural por parte de los chilenos en relación a los *mapuche*.

En términos lingüísticos, la crisis de las estructuras y códigos tradicionales de la cultura *mapuche* significó el paulatino abandono del vehículo que las expresaba y su reemplazo por la lengua (y, por tanto, contenidos) nacionales. En

Ponotro hemos destacado que este proceso fue vivido intensamente por quienes componen la tercera generación radicada –ancianos de hoy- y ya se plasmó a partir de sus hijos, la cuarta generación –adultos actuales- en adelante. Digamos, las décadas del '40 y '50.

En referencia a esto, también señalamos la trascendencia que tuvo la llegada de las escuelas, las que a pesar de no haber estado en los orígenes del proceso, rápidamente se convirtieron en los principales agentes de la castellanización de la población y masificación de los contenidos de la sociedad nacional.

Siguiendo con esta lógica, el reemplazo del idioma vernáculo en manos del nacional era solamente cosa de tiempo. Pero, si realmente seguimos esa lógica ¿Por qué el castellano no ha logrado aún penetrar en todos los ámbitos de la vida social *mapuche* hasta llegar a hacer desaparecer al *chedungun*? ¿Efectivamente es sólo cosa de tiempo?

Es importante señalar que el fenómeno de desplazamiento no puede ser visto linealmente. El contacto y conflicto cultural configuran realidades diversas y complejas, con diferentes niveles que impiden una visión plana y lineal de ellas. Con mayor razón hoy en día en que el ritmo vertiginoso que caracteriza a la modernidad ya involucra a todos los seres y grupos humanos que habitan el planeta. Ante esto, esta dinámica determinada por este continuo absorber y prestar elementos culturales –ya sea en términos aculturativos o enculturativos- en que se ven envueltas todas las sociedades no puede ser comprendida rígidamente, en relación a que el cambio implique la muerte o la desaparición total de la especificidad de un grupo cultural, sin posibilidad de que exista una capacidad resignificativa de éste, determinada por su propia forma de vivir y plasmar estos cambios, que le permiten rearticular sus diversas expresiones culturales, sin necesidad de perder su identidad específica.

En este sentido, debemos entender que en la comunidad de *Ponotro* la desestructuración de las manifestaciones tradicionales de la cultura *mapuche* producto de la presión que sobre ellas se ejerció, especialmente durante el último siglo, no llevaron al aniquilamiento de la cultura *mapuche* y el abandono total de sus diversas expresiones. La población *mapuche*, inserta en un nuevo contexto impuesto desde el exterior, resignificó aquellos elementos culturales que se le imponían, a la vez que resignificaba su propia tradición cultural, rearticulando su propio ser cultural *mapuche*, sin con ello perder su sentido de alteridad, elemento indispensable para construir la propia identidad.

La tradición en esta nueva adaptación se archivó en la memoria colectiva como contenido y no como práctica. Se mitificó, pasando a ser una de las instancias decisivas en la reivindicación del grupo, ya no como vivencia cotidiana, sino como demanda para el futuro. En tanto, se asumieron las prácticas y respetaron los códigos que se imponían del exterior para la vida cotidiana, con sus instituciones formales, administrativas y sociales (escuela, municipio y pago monetario por el trabajo, por ejemplo), aunque siempre desde un “ethos” cultural propio, diferente al del chileno.

En el plano lingüístico, la rearticulación de la cultura *mapuche* habría determinado un reposicionamiento del uso, valoración y roles sociales de las lenguas en contacto, que es el que se puede apreciar en la actualidad. El castellano es el vehículo de comunicación de la cotidaneidad (aquella del hogar, de la escuela, de los trámites, etc.), porque esta realidad está configurada a partir de normas, contenidos y códigos de la sociedad dominante, la chilena. En este contexto, el castellano es el mejor instrumento para comunicarse e interactuar entre las diferentes personas, en parte porque ha desarrollado registros de acuerdo a este contexto y en parte porque en determinado momento no se le permitió a la vernácula hacerlo —a costa del desprestigio y discriminación de que fue objeto.

Ya hemos visto como las lenguas cobran valor y son útiles en la medida en que son valoradas y usadas, lo que les permite eventualmente abarcar ámbitos anteriormente no desarrollados. Su desuso, en tanto, implica estancamiento y no desarrollo de registros nuevos, situación que caracteriza al *chedungun* en la actualidad con respecto a diversos ámbitos propios de la cotidaneidad. De aquí también se explica la alta valoración con que cuenta el castellano entre la población indígena y no indígena. Su carácter imprescindible es ampliamente reconocido por toda la población y no se pone en duda ni cuando se busca reivindicar la lengua local.

Pero esta rearticulación del ser cultural *mapuche* que reposicionó el uso, valoración y roles sociales de las lenguas involucradas, también contempló un lugar para la reivindicación de la especificidad, un lugar donde expresar y vivir la diferencia con respecto a la sociedad chilena y que a la vez se constituye como un espacio de reafirmación de la propia identidad. En este espacio, que es el ritual religioso colectivo donde se reviven y actualizan los vínculos con la comunidad tradicional allegada al *admapu* (*nguillatunes*, *machitunes*, *awn*, *we tripantu*, etc.), el *chedungun* es la lengua que sirve de vehículo de comunicación con lo que está más allá de lo cotidiano y no puede ser reemplazado por el castellano en la medida en que su uso es en sí mismo un símbolo de identidad.

El desplazamiento en este punto entonces no sería posible en la medida en que estos rituales tienen como función actualizar los vínculos con los antepasados y seres espirituales. Para que el castellano reemplazara al *chedungun* en estas instancias el pueblo *mapuche* tendría que reinventar los lazos que unen a los vivos con los ancestros y dioses, para así vivir transformaciones en sus expresiones rituales colectivas.

Además, en este plano de la realidad ocurre algo similar a lo que ocurre con el castellano en la cotidaneidad. Al estar configurado a partir de normas, contenidos y códigos que respetan al *admapu* y la tradición, es el *chedungun* el mejor instrumento de interacción, puesto que ha desarrollado los registros que le permiten serlo. En tanto el castellano, lejano y presionado para no ingresar en estos ámbitos no ha desarrollado aquellos registros.

El ámbito del rito religioso en el interior de la cultura *mapuche* entonces, es un ámbito de resistencia, un último refugio donde aún se actualiza la tradición seguida y vivida por los antepasados. Hasta aquí se replegó la expresividad *mapuche* como una forma de adaptación que surgió para enfrentar el nuevo contexto. En algún momento fue la comunidad reduccional el lugar donde ser

retiró y resituó la cultura, lo que permitió la sobrevivencia de la sociedad *mapuche* (Bengoa 1991, Faron 1969, 1996). Pero una vez que las reducciones fueron traspasadas por el ímpetu colonizador que pretendía imponer sus términos y códigos sociales, la estrategia fue recluirse en el último ámbito donde había independencia y autodeterminación. Ahí donde las autoridades seguían siendo sujetos provenientes de la tradición cultural y las normas eran las que dictaba el admapu.

Es cierto que las dinámicas y algunas instancias de los ritos han variado y no necesariamente reproducen lo mismo que hace décadas o siglos. Por ejemplo, en la zona de *Ponotro*, el rol que ha asumido la *machi* en la realización del *nguillatún* no es necesariamente el mismo que tenía hace un siglo atrás. Pero eso no significa que no se hayan convertido estos momentos íntimos en hitos que reafirman la particularidad del grupo y que vinculan con los antepasados que si vivieron según lo determinaba la tradición.

Esto no necesariamente significa que durante la realización de la ceremonia es el único idioma válido (gran cantidad de gente no entendería y se desvincularía de la misma). Para todo lo referente a lo rutinario como el cocinar, comer y determinadas conversaciones, el castellano sigue siendo el usado. Pero el *chedungun* es el único válido al momento de dialogar con los antepasados (como en las rogativas de la *machi*) o encarnar un rol que viene de la tradición (por ejemplo, el adoptado por el *lonko* de la comunidad durante la ceremonia).

Por eso, en este caso, decimos que la resistencia lingüística está asociada a una resistencia cultural implícita. Dentro de la rearticulación que tuvo que vivir el “ethos” *mapuche* en las décadas pasadas, el *chedungun* asumió un rol social como puente de vinculación con el *admapu*, reforzando su importancia en ese plano en desmedro de otros que iban siendo abarcados por el castellano

Todo esto llevaría a concluir que existen más hablantes que oportunidades de hablarlo y escucharlo (y enseñarlo). También para comprender la especial valorización que hoy refleja. Stuchlik (Stuchlik 1974) hizo en su momento un interesante aporte en relación a esto. Señalaba que él había visto que la mayoría de hablantes del *chedungun* eran adultos o ancianos, lo que concordaba perfectamente con lo señalado décadas antes por otro autor. El problema que eso le presentaba era que los jóvenes no hablantes de la lengua para el primer investigador eran los ancianos si hablantes para él, lo que obligaba a repensar el supuesto desinterés de las generaciones jóvenes con respecto a su lengua y cultura.

Mi hipótesis al respecto iría en el sentido de que actualmente el aprendizaje del *chedungun* está inserto dentro de un ámbito que implica un aprendizaje de todo un bagaje cultural implícito en la vida de la sociedad *mapuche*, por tanto, oculto a la vista de los chilenos. Por eso, está también restringido a ciertas personas que demuestren más habilidades –de acuerdo a códigos más cercanos a la tradición que a categorías chilenas- que otras, que tengan mejor “memoria” que

otras. Ya está asumido que no es lengua de la cotidaneidad, está demasiado circunscrita, por lo que ya no es masiva¹.

Es en este punto es necesario distensionar el vínculo que anteriormente establecimos entre la cultura y la lengua. El mundo de la cotidaneidad de los habitantes de *Ponotro* está inserto dentro de códigos y normas relativas a la sociedad nacional –en este caso, la campesina rural del sur del país. Por eso el castellano. Igual situación ocurre con el mundo del ritual colectivo, sólo que en relación al *chedungun*. Pero esto no significa que los *mapuche* que asistan a estas ceremonias después al volver a su casa cambien de cultura. Tanto las conductas, actitudes, creencias y símbolos de la vida cotidiana como la de los rituales forman parte de la cultura *mapuche* actual. Y en este sentido, el castellano también es lengua de cultura, porque es aquella que los *mapuche* adoptaron (y podríamos decir que en alguna medida adaptaron) como vehículo de expresión.

Lo trascendente en este caso no es la posibilidad de que el uso masivo del castellano, así como el uso restringido del *chedungun*, estén dando cuenta de un inevitable abandono de la población *mapuche* de su especificidad cultural, ni de la imposibilidad de convivencia de dos culturas diferentes en un mismo espacio geográfico sin que una termine aculturando a la otra. En alguna medida, nada ni nadie puede hacer pensar que en un futuro cualquiera de estas dos opciones se haga realidad.

Lo realmente importante en este caso es observar como la vida cotidiana de la población *mapuche*, y dentro de ella, el uso, conceptualización y valoración que le da al castellano, otorgan en ocasiones señales que indican que la relación entre *mapuche* y chilenos como entes diferenciados aún persiste gracias a que los primeros la reviven en cada interacción en base al principio de alteridad, principal elemento que permite definir la identidad cultural. La cultura *mapuche* se adaptó a un nuevo contexto, resignificando muchos de los elementos culturales propios y ajenos, manteniendo vigente el principio de alteridad. En este sentido, el castellano ya es lengua de la comunidad *mapuche*, pero también sigue siendo la lengua de los chilenos, la de los otros.

De ahí la pregunta ¿Podría entonces asumirse al castellano como lengua de expresión del pueblo *mapuche*?

¹ En alguna medida, esta hipótesis no me pertenece en su totalidad, sino que es una prolongación de una práctica captada por Faron (Faron 1996). El señaló que la indiferencia juvenil no era tal, sino que era consecuente con las reglas y motivos dominantes de la cultura *mapuche*, los que en ese aspecto decían que un hombre no era maduro hasta que se casaba y era un “cuarentón”, después de lo cual comenzaba a asumir responsabilidades más serias. En la época y lugar en que Faron hizo su investigación, el *mapuchungun* aún era la lengua de la comunidad, por lo que su conocimiento todavía era parte del proceso de socialización infantil. Lo que sostengo ahora es que la lengua *mapuche* también ha entrado dentro de aquel conjunto de contenidos que son traspasados como parte de un largo proceso, y donde la intensidad del aprendizaje va de acuerdo con el crecimiento del educando y las habilidades que va demostrando en el camino.

Bibliografía Mapuche:

- “Los mapuches. Comunidades y localidades en Chile” INE/SUR, Santiago, 1997
- “Alfabeto mapuche unificado”. Sociedad Chilena de Lingüística, Temuco, 1988
- “Ley Indígena N° 19.253”. CEPI, 1991
- “Documentos relativos a la ocupación de Arauco”. Imprenta de la Libertad, Santiago, 1870
- Aldunate Carlos; Mapuche: gente de la tierra. En: “Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología”. Andrés Bello, Santiago, 1996
- Alwyn José; Tierra mapuche: derecho consuetudinario y legislación indígena. En: Stavenhagen, Iturralde (comp.); “Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina”. I.I.I., México, 1990
- Bengoa José; “Historia del pueblo mapuche”. SUR Ediciones, Santiago, 1991
- Bengoa José; Desarrollo y autonomía indígena. En: Revista “Pentukun”, N° 1, Instituto Estudios Indígenas/ UFRO, Temuco, Chile, 1994
- Bengoa José, Valenzuela Eduardo; “Economía mapuche”. PAS ediciones, Santiago, 1984
- Carrasco Hugo; Elementos teórico-metodológicos para el estudio de la construcción de la historia en una comunidad mapuche. En: Revista “Pentukun”, N° 4, IEI/UFRO, Temuco, 1995
- Coña Pascual; “Testimonio de un cacique mapuche”. Pehuén, Santiago, 1995
- Dillehay Tom; “Araucanía: presente y pasado”. Andrés Bello, Santiago, 1990
- Faron Louis; “Los mapuche: su estructura social”. Instituto Indígena Interamericano (III), México, 1969
- Faron Louis; “Antupaiñamko. Moral y ritual mapuche”. Ediciones Mundo, Santiago, 1997

- Foerster Rolf, Gundermann Hans; Religiosidad mapuche contemporánea: elementos introductorios. En: "Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología". Andrés Bello, Santiago, 1996
- Foerster R., Montecino S.; "Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)". CEM, Santiago, 1988
- Guevara Tomás; "Historia de la civilización de la Araucanía. Tomo III: Los Araucanos y la República". Imprenta, Litografía y Encuadernación Barcelona, Santiago, 1902
- Golluscio Lucía; "Problemas de la comunicación lingüística y etnolingüística en comunidades mapuches de la Argentina". Tesis doctoral, Universidad Nacional de La Plata, 1987
- Grebe María Ester; Meli-Witran-Mapu: Construcción simbólica de la tierra en la cultura mapuche. En: Revista "Pentukun", N° 1, IEI/UFRO, Temuco, 1994
- Gonzales Jessica; Elementos para el análisis del impacto de las políticas estatales en el proceso de construcción de identidad mapuche. En: Revista "Pentukun", N° 4, IEI/UFRO, Temuco, 1995
- Chiodi F., Loncón E.; "Crear nuevas palabras en mapudungun". IEI/CONADI, Temuco, 1996
- Chiodi F., Loncón E.; "Por una política del lenguaje". UFRO, Temuco, 1995
- Loncón E., Martínez C., Breveglieri S.; "Construyendo una EIB mapuche". CONADI/SIEDES, Temuco, 1997
- Martínez Christian; La territorialidad mapuche lafkenche durante los siglos XVI y XVIII. En "Tierra, territorio y desarrollo indígena". IEI/UFRO, Temuco, 1995
- Martínez Christian; "Comunidades y territorios lafkenche. Los mapuche de Rucacura al Moncul". IEI/UFRO, Temuco, 1995
- Mege Pedro; "La imaginación araucana". Museo chileno de arte precolombino, Santiago, 1997
- Salas Adalberto; Lenguas indígenas en Chile. En: "Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología". Andrés Bello, Chile, 1996
- Sepúlveda Gastón; Algunos aspectos de la fonología de los préstamos del español al mapudungu. En: (Comp.) Tom Dillehay; "Estudios

antropológicos sobre los mapuches de Chile sur-austral”. Pontificia Universidad Católica, Temuco, 1976

- Stuchlik, Milan; “Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea”. Ediciones Nueva Universidad, Chile, 1974
- Villarroel Andrés Novillo; “La Hacienda Tranaquepe”. Memoria de prueba para obtener el título de Ingeniero Agrónomo, Stgo., U. Chile, 1913

Bibliografía complementaria

- A.A.V.V.; “Cultura. Materiales de apoyo a la formación docente en Educación Intercultural Bilingüe”. UNESCO/OREALC, Santiago, 1989
- A.A.V.V.; “Lengua. Materiales de apoyo a la formación docente en Educación Intercultural Bilingüe”. UNESCO/OREALC, Santiago, 1988
- Aguirre Beltrán; “Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México”. Ediciones La Casa Chata, México, 1983
- Aubague Laurent; Introducción. En: “Dominación y resistencia lingüística en el Estado de Oaxaca”. URO/DGCP/IISUABJO, Oaxaca, 1983
- Augé Marc; “Hacia una antropología de los mundos contemporáneos”. Gedisa, España, 1995
- Barley Nigel; “El antropólogo inocente”. Anagrama, España, 1983
- Bengoa José; “Hacienda y campesinos. Historia social de la agricultura chilena. Tomo II”. SUR ediciones, Chile, 1990
- Berger Peter, Luckmann Thomas; “La construcción social de la realidad”. Amorrortu, Argentina, 1993
- Bibar Gerónimo de; “Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile”. Editorial Universitaria, Santiago, 1987
- Bonfil Guillermo; “Pensar nuestra cultura. Ensayos”. Alianza editorial, México, 1989
- Brice Shirley; La política del lenguaje en México. De la Colonia a la Nación”. I.N.I, México, 1986

- Díaz Ernesto; Los préstamos lingüísticos como índice de dominación. En: "Dominación y resistencia lingüística en el Estado de Oaxaca". URO/DGCP/IISUABJO, Oaxaca, 1983
- Ducrot, Oswald; Todorov, Tzvetan; "Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje". Siglo XXI, México, 1987
- Echeverría Rafael; "Ontología del lenguaje". Dolmen, Santiago, 1995
- Fishman Joshua; "Sociología del lenguaje". Cátedra, Madrid, 1979
- García Ferrando Manuel, Ibañez Jesús, Alvira Francisco (comp.); "El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación". Alianza editorial, España, 1994
- Geertz Clifford; "Tras los hechos". Paidós Básica, España, 1996
- Geertz Clifford; "La interpretación de las culturas". Gedisa, España, 1996
- Hamel Rainer Enrique; Conflictos entre lenguas y derechos lingüísticos: perspectivas de análisis sociolingüístico. En Revista "Alteridades", UAM, México, 1995
- Hamel Rainer Enrique; Derechos lingüísticos como derechos humanos: debates y perspectivas. En Revista "Alteridades", UAM, México, 1995
- Huneus Daniela; "La conspiración del silencio: Estudio cualitativo exploratorio de actividades cotidianas entre hombres y mujeres ancianos (mayores de 60 años) en contexto familiar de la clase media acomodada en la ciudad de Santiago". Tesis para optar al grado de Licenciatura en Antropología, Universidad de Chile, Stgo., 1993
- Heller Agnes; "Sociología de la vida cotidiana". Ediciones Península, España, 1991
- Leakey Richard; "Nuestros orígenes". Crítica, Barcelona, 1994
- Levi-Strauss Claude; "Antropología estructural. Mito, sociedad y humanidades". Siglo XXI, México, 1995
- Lischetti Mirta (Comp.); "Antropología". Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1992
- López Luis Enrique (ed.); "Pesquisas en Lingüística andina". Consejo Nacional de Ciencia y tecnología/Sociedad Alemana de Cooperación Técnica, Puno, 1988
- Martinet André; "Elementos de lingüística general". Gredos, Madrid, 1984

- Mauro Tullio de; "Guía para el uso de la palabra". Ediciones del Serbal, Barcelona, 1981
- Narvaez Jorge (comp.); "La invención de la memoria". Pehuén, Santiago, 1988
- Phillip Kotak Conrad; "Antropología cultural. Espejo de la humanidad". McGraw-Hill, España, 1997
- Piña Carlos; "Sobre las historias de vida y su campo de validez en las ciencias sociales". Documentos FLACSO, Santiago, 1986
- Perez Serrano Gloria; "Investigación cualitativa. Retos e interrogantes". La Muralla, España, 1994
- Reyes Graciela; "El abecé de la pragmática". Arcos Libros, España, 1995
- Ruiz J.I., Ispizua M.A.; "La descodificación de la vida cotidiana. Métodos de investigación cualitativa". Universidad de Deusto, España, 1989
- Sapir Eduard; "El lenguaje". Fondo Cultura Económica, México, 1984
- Solano Francisco de; "Documentos sobre política lingüística en Hispanoamerica: 1492-1800". Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1991
- Tusón Jesús; "El lujo del lenguaje". Paidós Comunicación, Barcelona, 1989
- Valdés Teresa; "Venid, benditas de mi Padre. Las pobladoras, sus rutinas y sus sueños". FLACSO, Santiago, 1988

ANEXOS

I - Metodología y Técnicas de Investigación

“El ojo que ve, no es
ojo porque tú lo veas
es ojo porque te ve”
(Antonio Machado)

La etnografía es una labor esencialmente cualitativa. Como tal, se orienta más hacia buscar explicaciones a través de la descripción de contenidos que de encontrar regularidades o causalidades. Esto ha determinado que, desde sus inicios, el trabajo del etnógrafo allá sido calificado como eminentemente interpretativo, lo que lo ubica en el límite mismo de la validez científica. Afortunadamente, así como han surgido los detractores que invalidan cualquier conclusión que se desprenda del trabajo etnográfico, también han surgido grandes teóricos que han señalado la trascendencia de este tipo de análisis y su enorme riqueza para dar cuenta de una realidad, que requiere ser descrita e interpretada para ser reconocida¹.

Si bien los métodos cualitativos no tienen representación precisa en ninguna de las ciencias sociales, el concepto puede cubrir una serie de técnicas interpretativas que pretenden describir, decodificar, traducir y sintetizar el significado, no la frecuencia, de hechos que suceden más o menos naturalmente en el mundo social. En este sentido, hablar de métodos cualitativos es hablar de un estilo de investigar los fenómenos sociales de acuerdo a determinados objetivos que se persiguen, lo que implica una insistencia especial en la recogida esmerada de datos y observaciones lentas, prolongadas y sistemáticas en base a notas, grabaciones, etc. (Ruiz Ispizua 1989, 21). Por ello, en la actualidad en el seno de las ciencias sociales, a grandes rasgos podemos ubicar la metodología cualitativa como un complemento de lo cuantitativo, si bien aparentemente en un principio la primera surgió como respuesta que buscaban reemplazar a lo segundo, a expensas de los resultados que se obtenían a través de una visión lineal y positivista incapaz de dar cuenta de las particularidades y diferentes niveles que conforman la realidad de los seres humanos.

Pero desde una perspectiva integradora y no excluyente de ambas tendencias, los conceptos utilizados por los instrumentos cualitativos se complementan con los números utilizados por los cuantitativos, las entrevistas y observaciones con los sondeos y experimentaciones, la búsqueda de significados con el análisis de hechos sociales y las lecturas

¹ Dentro de estos teóricos debemos rescatar, entre otros a Clifford Geertz, quien de forma bastante sencilla nos aclara que el objetivo de la antropología es hacer etnografía (recoger datos, transcribir, escribir en un diario, etc.) a través de descripciones finas en un primer momento (aquella que señala el movimiento, la acción y da las diferentes posibilidades) y la profunda después (que da el sentido de la acción, del movimiento; descubre los significados que los motivan). En este sentido, la cultura constituye una red de significados atribuidos colectivamente en la cual se encuentra suspendido el ser humano, y el antropólogo, más que en busca de leyes va en busca de interpretaciones de aquellos significados atribuidos. (Geertz 1969)

interpretativas de la realidad con los recuentos estadísticos. De esta manera, se reconocen los atributos y ventajas de cada uno de los enfoques, asumiendo la etnografía una predilección por asumir el camino que ofrece una perspectiva cualitativa para absorber y privilegiar cierto tipo de información por sobre otra dadas las características y objetivos de la disciplina, y partiendo del supuesto de que la realidad se construye a través del significado atribuido a las experiencias vividas y en la interacción con los demás (Huneus 1993, 11).

Fundamentada epistemológicamente en las concepciones que derivaron a los modelos cualitativos de recogida de datos y análisis de los mismos, la etnografía puede constituir indistintamente, una técnica en especial, un conjunto de técnicas, una metodología, una disciplina científica o un paradigma de investigación. Sin que haya una total claridad al respecto, en un sentido amplio y descrito en forma sintética, los estudios etnográficos se caracterizan por ser investigaciones en escenarios pequeños, relativamente homogéneos y geográficamente limitados; por el empleo de la observación participante como estrategia fundamental para la recogida de datos, complementada con otras técnicas secundarias (entrevistas, encuestas, etc.); por la creación de una base de datos compuesta por las notas de campo, la descripción y explicación interpretativas de la cultura, formas de vida y estructura social del grupo investigado. Presenta una especial atención por descubrir lo que acontece en la vida diaria, recogiendo datos significativos de forma predominantemente descriptiva, los cuales posteriormente son interpretados para lograr su comprensión. Para esto, los investigadores suelen utilizar una combinación equilibrada de datos, tanto subjetivos como objetivos, que son utilizados para reconstruir un determinado universo social (Perez 1994, 21). Por esto se dice que la etnografía es generativa, inductiva, constructiva y subjetiva, en un marco que privilegia la observación y la reflexión analítica permanente por sobre la búsqueda de leyes generales.

Dadas estas características no es difícil intuir que el trabajo de investigación realizado en la comunidad indígena de *Ponotro* se haya realizado siguiendo los lineamientos que señalan los métodos y análisis cualitativos para recoger y trabajar los datos obtenidos, puesto que constituyó un trabajo etnográfico. En un estudio acerca del lenguaje en el interior de una comunidad de personas, que habitan un territorio común y tienen una historia común, y en el que hay un uso diferenciado de dos lenguas, la base de la investigación está determinada por el reconocimiento de que toda acción es significativa. La cultura es aquel elemento que otorga significados a las acciones sociales de aquel conjunto de personas, actuando como contexto, obligando a interpretar el sentido de las diferentes conductas en relación a ella. Al ser tanto la cultura como el lenguaje humano fenómenos altamente complejos, en parte por ser procesos dinámicos y en parte por ser inherentes a las personas, hay una obligación por ir más allá de la mera constatación de los hechos y circunstancias que los rodean; se necesita contextualizarlos y relacionarlos con el fin de otorgarles sentido.

Una aproximación cuantitativa al tema del uso y significado del uso de una u otra lengua en el interior de una comunidad de personas aporta

cifras, regularidades y tendencias a través de cuestionarios homogéneos y otras técnicas. Importantes en tanto permiten delimitar la realidad concreta y confeccionar panoramas generales, los resultados que arrojan una investigación cuantitativa tienen un límite, omisiones que resultan trascendentes a la hora de intentar respuestas o conclusiones extraídas de la misma realidad. Ese espacio vacío es llenado por el análisis cualitativo, en el sentido que explora aquella realidad buscando las motivaciones, positivas o negativas, que están detrás de una determinada tendencia o regularidad, que les otorgan una fuerza tal que logra que sean internalizadas y asumidas como verdad, conocimiento o parte de la misma realidad.

Al contrario de lo que pueda pensarse, y a pesar de la flexibilidad que este modelo necesita para cambiar en determinados momentos de hipótesis orientadoras, fuentes de información o líneas de interpretación, el trabajar desde la perspectiva cualitativa también exige un diseño de investigación pre-determinado. Es una metodología que, dado que opera en el medio natural y no en salas experimentales, pretende desarrollar conceptos y describir realidades diferentes a través de la comprensión de determinados fenómenos, más que de la comprobación de hipótesis. Por eso la investigación generalmente comienza con preguntas abiertas y se desarrolla inductivamente, claro que de acuerdo a un plan previamente establecido. Esquemáticamente, podríamos hablar de que cualquier diseño de investigación cualitativo requiere de una primera fase de reflexión en torno a alguna temática, una segunda de planificación de un trabajo organizado en torno a ella, una fase de entrada al campo de trabajo, la recogida de datos, la retirada y una redacción de las conclusiones.

Este mismo diseño puede ser entendido también a través de explicitación de una primera etapa en la que se elabora una determinada pregunta, o conjunto de preguntas, que servirán de guía de investigación. Le sigue una segunda etapa de exploración y definición de la problemática en la que se realizan lecturas acerca del tema que aborda la pregunta inicial de manera de aclarar dudas y perfeccionarla. En una tercera etapa se estructura la investigación, se elaboran, más situacional que operativamente los conceptos que se utilizarán (y también las hipótesis en el caso de que sea necesario); a lo cual sigue una quinta etapa de observación en la que se recogen la información necesaria a través de alguna técnica de investigación previamente concebida. La sexta y última etapa corresponde al análisis de la información recogida y las conclusiones.

Ambas formas de leer el proceso de investigación no son excluyentes, sino que se complementan. Las dos implican un proceso por parte del investigador que le exige comprensión (de lectura), contemplación (a través de la observación) y conceptualización (de lo observado). También ambas exigen la implementación de técnicas específicas para recopilar la información, un conjunto de herramientas que constituyen los procedimientos operativos específicos de la investigación. Si el método a utilizar me remite a las formas en que se encara el trabajo y configura un determinado modelo de caminar, las técnicas me indican los medios que servirán para recorrer aquel camino.

Si bien la investigación realizada en esta oportunidad no necesariamente siguió al detalle el plan pre-establecido metodológicamente, -en ciertos momentos las diferentes etapas de combinan y complementan, los lineamientos varían-, si definió en forma precisa las técnicas de investigación a utilizar. Tanto la “observación participante” como las “historias de vida”, dadas sus características, son técnicas de investigación privilegiadas al momento de llevar a cabo un trabajo etnográfico.

Al respecto, en primer término digamos que la “observación participante” es la realización de la antropología dentro del espectro de las ciencias sociales, le da una identificación que le permite consagrarse como una disciplina independiente. Se podría decir que es y ha sido la bandera representativa de la disciplina al punto de que en la actualidad la línea observación participante-etnografía-antropología en muchas ocasiones tiende a fundirse en el sentido de que una implica a las otras. Desde que Bronislaw Malinowsky instituyó el trabajo de campo como un imprescindible de la tarea antropológica, otorgándole de paso un referente de identidad a la disciplina, la labor del antropólogo ha ido cada vez fundiéndose más con los términos “observación participante” y etnografía.

En términos teóricos, participar en la vida de la comunidad estudiada, en sus actividades cotidianas y sus rituales consagratorios, y desde ahí observar como los integrantes de la comunidad expresan su ser, su deber ser y su cosmovisión, le otorga al investigador una perspectiva muy completa de su ámbito de estudio, además de otorgarle una cercanía que le permite ir conversando informalmente acerca de distintos aspectos relacionados con su labor. Por esto, la validez de esta técnica está en la posibilidad que da al investigador de observar directamente diversas situaciones sociales a las cuales se expone, además de permitirle acceder a otro nivel de relación con las personas, posibilitando muchas veces una amplia gama de interacciones, menos formales y más íntimas que aquellas en se trata con un desconocido.

La “observación participante” también implica que los vínculos que se establecen van más allá de la mera investigación. La relación sujeto-objeto que establecía el cientista social bajo la influencia de las tendencias positivistas y lineales pasa a ser una relación de sujeto-sujeto, en la que se asume que la realidad es una construcción social que se constituye a través de relaciones dialógicas entre las personas. Antes la realidad del objeto de estudio estaba ahí, libre para ser aprehendida en cualquier momento por algún investigador. Al momento de su llegada, la realidad era atrapada, llevada al texto y presentada a un conjunto de lectores que conocían una nueva realidad.

En una relación sujeto-sujeto la realidad se presenta como un espacio de construcción constante que se le abre al investigador a través de su interacción con el medio que la sustenta y la transforma (naturaleza y personas). Incluso a través de esta “observación participante”, el mismo investigador se ve involucrado en este proceso y pasa a formar parte, a ser un actor más, dentro del proceso en que la realidad se construye y valida. Por esto es que a la ignorancia inicial del foráneo, atribuible a la poca

familiaridad con los sentidos y significados que los otros otorgan a los diversos elementos de la vida social, sucede una mayor comprensión de éstos.

En este sentido, la misma discusión que se da continuamente en torno a la incidencia y magnitud de la interferencia del investigador en la realidad investigada, y por tanto, de la fiabilidad y validez de los datos y conclusiones que él mismo pueda extraer de su experiencia, deja de tener trascendencia, en cuanto se asume la condición interactiva de la elaboración y expresión del mundo social haya o no haya investigador social involucrado en ella. Toda versión de una realidad, de un conjunto de normas y costumbres, o de creencias, es una interpretación, un producto de un proceso. La del investigador es una más, determinada eso sí por un conjunto de reglas que verifican su fiabilidad a través de la coherencia y replicabilidad de resultados (o sea, replicabilidad de la experiencia). No existe una versión más objetiva que otra que logre serlo si no es a través de la interacción, a través de su divulgación y aceptación por los demás. Ese proceso va objetivando las diversas interpretaciones, unas más válidas que otras, unas más aceptables que otras. De esta manera no se niega la interferencia posible del investigador en la realidad investigada, así como no se niega la posible interferencia de cualquier actor que pueda transformarla.

Por esto, decimos que la “observación participante” no es válida científicamente hasta que no se plasme en documento (gráfico o audiovisual) que realmente convenza al interlocutor que realmente se estuvo en el lugar, se observó lo que allí sucedía, se registró y se llegó a determinadas conclusiones. Esto nos lleva a definir tres tareas principales que asume todo investigador social al adoptar la “observación participante” como técnica de trabajo y recopilación de información: hay que interactuar con personas, hay que adaptar una forma específica de recopilar los datos (grabadora, papel, etc.) y hay que reforzar o verificar los datos a través de la misma interacción para validar y otorgar fiabilidad a los mismos.

Las “historias de vida”, en tanto, constituyen una técnica de investigación de gran acogida en las últimas décadas entre los científicos sociales. Tanto es así, que incluso ya se distinguen particularidades en la manera de elaborarlas. Por ejemplo, tenemos los “Relatos de vida”, corresponden solamente a la versión (oral o escrita) que un individuo da de su propia vida, sin agregar otro tipo de información o documentos adicionales (archivos, cartas, opiniones de otros, etc.) que permitan la reconstrucción de una autobiografía lo más exhaustiva y objetiva posible, como ocurre en las denominadas “Historias de vida”. También están las autobiografías, memorias, diarios personales, y otros, que constituyen relatos elaborados por los mismos sujetos de acuerdo a sus intereses².

² La clasificación también puede hacerse en relación a otros ejes: por ejemplo, la historia de vida puede entenderse como la historia de vida total, en la que el investigador trabaja sobre un determinado relato que comprende desde el momento en que se está trabajando la historia hasta el recuerdo más antiguo del sujeto, se trabaja con toda su vida. Otra perspectiva de trabajarlas puede ser el temático, en el que el investigador sigue un determinado tema a lo largo de toda la vida relatada por el sujeto, lo que permite la comparación temática de los relatos de diferentes vidas. Por último, está la perspectiva de la

Sin embargo, a todo este conjunto de procedimientos se les conoce como “Historias de vida”, las que se sustentan en dos supuestos fundamentales. El primero es la comprensión de que una vida puede entenderse en términos de una vida con sentido, que existe ‘la historia de una vida’. El segundo indica que por algún motivo es importante conocer y considerar la vida de alguien. Es que en el fondo, al centrar la atención en sectores o voces anónimas, se cataliza “...la ambición por penetrar los circuitos donde cristaliza, se construye y reconstruye la cultura. En efecto, con las historias de vida, antropólogos y sociólogos intentan volver la mirada hacia el fundamento del orden social: el terreno del sentido común, donde nacen y mueren las significaciones y representaciones compartidas. La importancia del sujeto anónimo, entonces, no radica en su excepcionalidad, sino en la particularidad de su normalidad...” (Piña 1986, 20).

La subjetividad de las “Historias de vida” es valorada y, más aún, validada. En ese sentido, se constituye en una técnica más descriptiva que analítica, ya que no se trata de hacer entrar al sujeto-objeto de estudio en categorías externas, sino por el contrario, develar las construcciones que operan en los actores sociales en relación a sus campos semánticos propios. Se entiende que la sociabilidad y la constitución de sociedad pasa por un proceso colectivo de objetivación de elementos que pasan a constituir instituciones y referentes sociales. Por eso, en el rescate de las versiones de actores anónimos pero inevitablemente involucrados en el mismo proceso, se da la posibilidad de que emerge otro tipo de información desconocida anteriormente, silenciada por factores diversos, pero igualmente válida en el contexto social. La intención de estas “historias de vida” (o “relatos de vida”) es captar aquella realidad subjetiva que emerge de cómo el individuo interpreta, comprende y define su experiencia del mundo que lo rodea, permitiendo relacionar la historia individual con la de la sociedad entera (Valdés 1988).

El trabajo que se propone la elaboración de estas “historias de vida” en estas circunstancias se asume como un desafío complejo. La construcción del discurso del sujeto investigado es lo que se señala literalmente: una construcción que él mismo hace en base a lo que su memoria ha guardado – significativamente- y a determinadas ideas y emociones que quiere expresar. El objetivo no es la búsqueda del relato ‘verdadero’, el que se acerque más a la verdad de la historia oficial, sino que como el sujeto involucrado resuelve el ejercicio de recordar su situación y visión del mundo durante su pasado, obligándolo a tomar parte del desarrollo de los acontecimientos y a elaborar juicios acerca de su propio devenir en la vida. De esta manera, en estos relatos emergen las “construcciones significativas” elaboradas individualmente, aunque en relación a la colectividad de la que se forma parte, a través de un ejercicio de reflexión, memoria y ordenamiento de la experiencia que el orador se ve obligado a realizar.

autobiografía preparada por el investigador, el que reacomoda y recorta la narración en un intento por seleccionar el material para darle un formato más manejable y más adecuado para su publicación (García Ferrando 1994)

Más compleja se torna aún la situación desde el momento en que todo esto está sujeto a las interpretaciones que el investigador hace del relato que escucha, intentando encontrar cuales son los puntos que el hablante busca resaltar y cuales no. Hay que descifrar la oscura lógica de la sinrazón, reinterpretando la interpretación del sujeto, yendo más allá de ésta. No hay que limitarse a la mera reproducción, hay que entender y ubicar el sentido que el entrevistado da a su existencia en un contexto interpretativo emergido preferentemente del sentido común (Piña 1986, 37).

Se entiende entonces, que la realización de las “Historias de vida” comprenden una relación que se establece entre entrevistador y entrevistado, motivado por las características y repetición de las sesiones de trabajo. Durante las entrevistas no puede haber una restricción de tiempo que no sea la que impone el propio sujeto. Igual ocurre con el ordenamiento de los acontecimientos y la manera de relatarlos, elementos éstos que dentro de esta dinámica de trabajo cobran sentido. Más aún, la conveniencia de trabajar en más de una sesión está en gran parte determinada por la soltura y mayor fluidez que es posible lograr después de un primer encuentro en que el relato emerge más por una disposición del entrevistador que del relator. Es frecuente que en un segundo encuentro, u otros posteriores, el narrador de cuenta de relatos más elaborados, frutos de una reflexión y ordenamiento mayores.

En relación a la investigación realizada para esta tesis, sus inicios se pueden remontar al mes de Enero de 1997, período de tiempo en que por primera vez visité la comunidad de *Ponotro*. En aquella ocasión como parte de un equipo de trabajo que realizaba una investigación previa a la implementación de un plan piloto de educación intercultural bilingüe en algunas escuelas de la comuna de *Tirúa*, entre las cuales estaba la de la mencionada comunidad. Durante ese mes de trabajo fueron realizadas las tres “historias de vida” (en términos estrictos, digamos que son “relatos de vida”) que conforman una de las fuentes de información utilizadas. Después de un pequeño sondeo (tremendamente subjetivo) para identificar a personas que pudieran abarcar los diferentes ámbitos de la vida social comunitaria, la elección recayó sobre tres personas (dos mujeres y un hombre) que pertenecían a estratos de edad diferentes, vivían en reducciones distintas (aunque eso hoy en día no tenga mayor relevancia, puesto que la comunidad es *Ponotro*) y, en alguna medida, representaban posturas disímiles con respecto a la cultura *mapuche* (el hombre entrevistado es considerado el mayor conocedor de la tradición *mapuche* en la comunidad a pesar de no ser el más anciano; una de las mujeres se siente más cerca del campesinado chileno que del mundo *mapuche*; mientras que la otra es una joven ansiosa por aprender y conocer su tradición cultural, pero que está enfrentada a un medio adverso que no permite hacerlo con fluidez).

Claro que en realidad, en un principio sólo se estipuló que las entrevistas fueran realizadas a personas de diferentes grupos, lo que permitiría observar ciertas rupturas y continuidades a las que estaban y habían estado expuestos los habitantes de la comunidad. Los otros

antecedentes surgieron una vez que fueron realizadas las historias, lo que permitió en gran medida darle una continuidad a ellas, especialmente en el caso del hombre, quien pasó con el tiempo a convertirse en lo que por un tiempo fue conocido como el “informante clave”.

También en parte gracias a lo que resultaron aquellas historias de vida se fue conformando el eje central de investigación que finalmente abordó esta tesis. Apoyado en un pequeño sondeo de una encuesta sociolingüística básica, el tema de investigación, que en un principio parecía estar más cercano al estudio del *mapudungun* y sus diferentes usos, valoraciones y transformaciones en el tiempo, debido a las especiales características lingüísticas de la población entre la que se realizaba el estudio, fue paulatinamente centrándose más en el castellano y su inserción y consolidación entre población *mapuche* hablante. De mi interés por acercarme al *mapudungun* derivé en una pregunta-problema, que posteriormente se convirtió en mi guía de investigación, y ante la cual fueron surgiendo algunas preguntas subordinadas a ella. Esta era: ¿Cómo valora y donde y cómo usa el *mapuche* la lengua que le fue impuesta y que está desplazando al *mapudungun*? Subordinada a ella había preguntas como ¿Cómo llegó a imponerse en castellano en la comunidad?, ¿En qué ámbitos y para que funciones se usa el castellano y en cuales se usa el *mapudungun* en el interior de la comunidad?, ¿Cómo se reproducen ambas lenguas?, ¿Cómo se conceptúan y valoran?

De esta manera, ahora como parte del equipo que trabajaba en la implementación del programa piloto de educación intercultural bilingüe en cuatro escuelas de la comuna de *Tirúa*, durante todo el año 1997, realicé visitas a la comunidad, labor que realizaba paralelamente a la revisión bibliográfica pertinente centrada en dos ejes principales: el lenguaje, las lenguas, el contacto y las políticas lingüísticas por una parte, y la lengua, historia y sociedad *mapuche*, por otra. Posteriormente aquellos antecedentes se fundieron originando los cuatro primeros capítulos del texto, dejando un quinto para verter lo recogido en el campo.

En algunas ocasiones el interés de mis idas a terreno era seguir trabajando las mismas historias de vida realizadas anteriormente, pero en otras, mi estadía se remitía únicamente a conversar y estar con diversos habitantes de la comunidad (observación participante). Estas visitas me permitían dialogar libremente con las personas al mismo tiempo que me permitía reforzar los lazos de amistad, aumentando la confianza entre las partes. Eran esos los momentos en que vertía todas mis preguntas y dudas, las compartía en búsqueda de respuestas que, la mayoría de las veces, lo único que realmente lograban era aumentar aún más las preguntas y dudas. En gran medida, fue esta situación la que me obligó a tomar la investigación en curso desde la perspectiva exploratoria, al anunciarme cada vez que el tema abordado era (y es) aún demasiado poco estudiado, tanto en su forma general como particular, y también demasiado complejo como para sacar grandes conclusiones.

Pero fue gracias a aquellas visitas y a los lazos de amistad que pude lograr, en parte como parte del equipo de trabajo que pretendía implementar

la EIB en la escuela de la comunidad y en parte como un *winka* más, que pude participar de eventos trascendentes como *nguillatunes* –participé en dos exclusivos de la comunidad de *Ponotro* y uno donde fue invitada la comunidad como tal-, y también en diversas ocasiones donde se reunían las familias, los adultos, los jóvenes, etc. Pude observar y participar, entonces, en instancias de convivencia entre *mapuche* cotidianas y no cotidianas, y también instancias en que convivían *mapuche* y chilenos (habitantes de las comunidad, profesores de las escuelas, etc.). De tal manera que pude hacerme de testimonios tanto de población *mapuche* hablante, *mapuche* no hablante; como también de chilenos no *mapuche* hablantes, unos integrantes de la misma comunidad de *Ponotro*, otros no, pero con años de trabajo en el lugar.

Sin lugar a dudas que dado este contexto la primera conclusión a sacar es que este no es un trabajo terminado, porque se trata de un tema aún no agotado. Más aún, la problemática abordada es relativamente poco estudiada en nuestro país. A pesar de existir una amplia bibliografía acerca de la historia, la sociedad e incluso la lengua *mapuche*, estudios que aborden la problemática desde la perspectiva del contacto entre lenguas diferentes y sus consecuencias en los hablantes, no existen muchos.

HISTORIAS

DE

VIDA

HISTORIA DE VIDA

Dina Ancalao

De cuando era muy chica no me acuerdo mucho, pero sé que jugaba como todo niño y también se trabajaba en la casa, ayudando a mi papá en el campo, iba a buscar los bueyes o iba a trillar, se corta el trigo y se amarra. A veces eso me gustaba otras veces no pero había que hacerlo.

Entré al colegio cuando tenía seis años de edad, estudié aquí en la escuela de "Ponotro" y llegué hasta cuarto básico, después me fui un año a Tirúa a hacer el 5° y el 6° básico lo hice en "Quidico". No me gustó Tirúa por eso me cambié a "Quidico". Me gustaba estudiar pero estudié hasta 6° año no más, -yo quería seguir estudiando-, todavía yo deseo estudiar, pero ya no puedo porque tengo a mis hijos y estoy trabajando-. La otra vez había llegado un programa a la escuela y dijo un profesor que podíamos seguir estudiando, pero como todo, quedó hasta ahí no más, aunque se me haría mucho más difícil estudiar ahora.

En la escuela de "Ponotro" estudié, lo pasaba bien en ese tiempo. Tenía una profesora estupenda, lo que me enseñó fue bonito, si eso nunca se me va a olvidar y menos lo que ella me decía. Ella vivía por acá, nos enseñaba de todo, aprendí harto de la vida. Me acuerdo que ella nos decía como teníamos que sentarnos en la mesa, como teníamos que respetar a una persona mayor, que había que respetar a un anciano. También me hablaba de como teníamos que tratar a una persona, por ejemplo, si algo malo me decían tenía que ignorarlo por último y todo eso se me quedó.

Estando en el colegio era peleadora pero por puras cosas de niños, porque me quitaban mis cuadernos y a mi no me gustaba, o a veces, me decían que les prestara un lápiz y yo no les prestaba o cuando me copiaban mis tareas y no, no me gustaba. Cuando yo tenía que enseñarles a mis compañeros, les enseñaba y cuando no, no aunque siempre me buscaban. Me acuerdo que yo hacía las pruebas con un cuaderno aquí y otro acá, no copiaba y no dejaba que nadie me mirara. Es que me encantaba estudiar, por eso no me quedé ningún año repitiendo, me sacaba el primer lugar.

Cuando estudié en Tirúa, mi papi me arrendó una pieza para vivir con mi hermano mayor, al estar allá no echaba de menos porque sabía que estaba estudiando, yo quería salir adelante, pero no pude.

El último año estudié en "Quidico", ahí era todo distinto. Esos profesores eran malos, nos enseñaban a estudiar y estudiábamos. Tuve una profesora que era bien mañosa, bien estricta, si hacíamos cualquier cosa nosotros, nos hacía poner la mano en una mesa y ella nos pegaba con una barilla. A mi me pegó una sola vez porque recuerdo que hice algo malo. En esos tiempos no nos enseñaban nada de la cultura mapuche, bastaba con lo que uno supiera, no nos preguntaban nada y nadie hablaba mapuche. Yo me dedicaba a estudiar no más, llegaba a la casa y tenía que hacer las

tareas al tiro, por eso nunca fui sin tareas a la escuela, pero así se aprendía harto. De aquí nos íbamos a pie hasta "Quidico".

En invierno habían veces que en las mañanas nos devolvíamos porque los caminos estaban cortados de "Quidico" para acá y de "Quidico" para el otro lado, siempre andábamos a pie con mis compañeros y pasábamos arriba del agua. En invierno llovía bastante, pero así y todo yo no me perdía ningún día de clases, viajábamos todos los días y iba aunque lloviera mucho.

Tuve que dejar de estudiar, bueno no fue mi decisión. Como yo ya había crecido mis papás pensaron que era mejor que no estudiara, ellos decían, "...entre que se ponga a pololear mejor que se quede en la comunidad, además no sacas nada...". Al tiempo vino mi padrino del norte, él es de Valparaíso. La idea de mi padrino era llevarme a Valparaíso para que me educara allá, con él. Mi papá dijo que bueno, pero mi mamá dijo que no y se puso a llorar diciendo, "...yo no quiero que se lleven a mi hija...". Mi padrino le explicaba que yo sabía que era mi mamá y que él me iba a educar igual como a una ahijada. En ese tiempo yo tenía como nueve años, pero yo me quería ir. Siempre le reclamaba a mi mamá y le digo, "...¿por qué no me dejó irme?...". yo sé que habría sido otra persona, no habría estado aquí porque no me hubiera venido de allá, sé que me habría gustado allá, en estos tiempos ya estaría trabajando.

Cuando chica me vestía con todas las prendas de las mujeres mapuches, recuerdo que tenía como 13 años. Cuando venía un alcalde, o una persona importante, como un gobernador o intendente partíamos a Tirúa. Nos llamaba el alcalde, nos ponían una camioneta y nos venían a buscar y a dejar, -y ahí iba yo-. Íbamos a bailarles a personas mayores, recuerdo que una vez fui a Arauco, ese año vino el "Presidente Don Augusto", fuimos todos los Mapuches a Arauco. Yo no me perdía todas esas idas, porque me gustaba bailar. Siempre la "Machi" le decía a mi mami que yo estaba entusiasmada y que sabía como bailar, sabía llevar el compás de todo lo que había tocado. Siempre salía al ladito de la "Machi" bailando.

Esa "Machi" de la que hablé recién ya no está en esta comunidad, porque está muerta. Yo conocí a esa "Machi" desde los siete años, era muy chica y con ella empecé a bailar, porque ella me enseñó y desde ahí que siempre fui a su casa. Con esa "Machi" hacíamos antes los "nguillatunes", a ella yo la extraño mucho, porque era muy buena "Machi", hacíamos lindos "nguillatunes". Se llamaba Adriana Yevilao, en las ceremonias siempre llegaba toda su gente, pero se murió. Lo sentí tanto, pero la recuerdo porque me gustaba las cosas que hacía, ella me tenía buena y yo igual.

Muchas veces dicen algunas personas que era bruja y yo les digo que no, que no era bruja. Había gente que decía que la "Machi" Adriana le dio "un mal" a una persona que ya está muerta, a una finada y que por eso se murió. Yo le digo, "...mire, hartas veces yo fui a su casa, comí de su comida y nunca me sentí mal por su comida...". Bueno lo que pasa es que nunca una persona es buena para todos, no le puede caer bien a todas las personas.

Yo no sé muy bien como se hará una persona "Machi", pero por lo que he visto, la escoge un dios, eso es lo que he escuchado. También no cualquier persona puede ser "Machi". A mi me hubiera gustado ser "Machi", le llega a uno un llamado directo, y ella sabe y por qué. Las "Machis" se emborrachan y es ahí cuando hablan, -conversa con unos espíritus-. Es bonito yo encuentro, claro mientras que no sea de esas "machis" que se prestan para varias cosas malas. Algunas son malas y otras no, por ejemplo las "Machis" malas se prestan para hacer varias cosas, si se va un pololo lo empiezan a llamar y le hacen muchas cosas raras.

Ayer mismo fuimos a ver un trabajo de una "Machi", porque vamos a organizar un "nguillatun", ni pensaba yo pero estuvo tan bonito porque bailamos harto rato. La "Machi" hizo una rogativa para poder salir del lugar y para poder venirse para acá, ella como es "Machi" no puede llegar y salir de su comunidad para hacer un "nguillatun" en otra comunidad. Bueno nosotros nunca hemos tenido a una "Machi" de otra parte y no se como puede salir el "nguillatun", pero igual organizamos el "nguillatun."

Como no teníamos "Machi" de debió buscar una y conocíamos a la "Machi" de la comunidad de "El Malo," entonces hablé con Adolfo para que nos facilitara un vehiculo para ir a verla y como él también la conocía porque era de esa comunidad dijo, "...claro, altiro..."

Yo organicé el "nguillatun" como la gente mayor ya no lo hace. Yo le dije a la tía Sonia del jardín JUNJI que por qué no organizamos un "nguillatun", ella me preguntó si yo soy capaz de hacer todas esas cosas y yo le dije que si. Entonces hablé con el alcalde y de ahí, ¡arriba no más!. Llegué a mi casa y les conté a mis papás que les avisaría a toda la gente de la comunidad y me dijeron que en la tarde no se debía avisar, sino que a primera hora en la mañana, antes de que salga el sol. Usted se levanta y va a dar su recado. Tampoco debe ser afuera de la casa, tiene que pasar, sentarse y ahí conversar. Me hicieron levantarme como las seis de la mañana y fui.

Conversé con una persona y me indicó que fuera donde unas personas mayores y me dijo, "... yo les aviso a la gente para abajo y tú para arriba...". Nos pusimos de acuerdo para cuando nos reuniríamos y acordamos que fuera el miércoles como las once de la mañana. Nos juntamos ese día, yo no esperaba un número tan grande de gente y ese día todos fueron, hasta personas que no habian entrado antes. Desde ese día toda la gente me dice cosas para hacer.

Nosotras para el "nguillatun" tenemos que tener un cordero, vamos a comprar uno, además hay que pagarle 20.000 pesos a la "Machi".

Bueno el "nguillatun" se empieza como a esa hora de las seis de la tarde y la "Machi" ya debe estar en la parte donde se va a hacer la fiesta. En el lugar se hacen ramadas y cada cual tiene su ramada y las familias se ubican en ellas. Algunos están con los papás para no hacer otra ramada pero la comida la hacen a parte. En la tarde y en la noche la "Machi" empieza a tocar y sobre eso llegan los espíritus. La primera rogativa se hace en la noche, cuando se termina se da la comida y se atiende a la

“Machi” bien.

Ella tiene que ser bien atendida porque como viene de otro lugar, a no ser que sea la “Machi” de su sector, claro que es bien atendida pero no como si viniera esta “Machi”. La rogativa se le hace a dios, la hace la “Machi” y toda la gente se arrodilla, se ruega con “mudai”, más, harina tostada del sembrado nuevo, también de un cordero se le saca sangre de una oreja y de ahí se hace la rogativa desde el momento en que le llega el espíritu a ella. La “Machi” esta sentada, también arrodillada en el canelo.

Son cuatro rogativas; uno para el sol, uno para el mar, para el norte y para el sur. Toda la gente hace lo mismo, le obedece a la “Machi” en todo lo que ella dice. Ni en el día, ni en la noche se duerme y ahí tiene que tener a los niños hincados. Ellos también deben estar, porque dios sabe que son inocentes y puede perdonar a los demás. La comida se sirve como a las ocho de la mañana y cada ramada o familia tiene su olla.

Hay dos hombres presente, son los “curiches”. Ellos se ponen un pañuelo, plumas, un caballo y un cuchillo de palo. Los “curiches” bailan con la “Machi”, la acompañan todo el “nguillatun”, desde el momento en que empieza hasta la terminación. Deben ser hombres que sepan bien todo el ritual, no puede ser cualquiera.

Cuando la “Machi” deja de tocar el “kultrun” los “curiches” ordenan a la gente y les dice a la hora que tiene que salir la comida para que la pongan al lado del canelo, de ahí cuentan las ollas y después en una cuestión grande sacan una presa de carne de cada olla y le sirven a la “Machi”.

También están los “pibilqueros”, ellos tocan un instrumento que se llama “pibilca”, es de madera, tiene uno hoyitos y es de viento. En el “nguillatun” debe estar presente un “lonko” de la comunidad, sobre todo cuando al “Machi” está rogando, el “lonko” esta junto con el “dueño de la Machi”, porque ella habla con los espíritus y deben irle contestando y a la vez también rogando. Hay otro instrumento que es el “Kull Kull”, sirve para llamar a la gente cuando hay un “nguillatun”. Mi papi tiene uno, lo toca cuando hay una reunión, pero cualquier persona lo puede tocar.

Este año vamos a hacer “mudai”, siempre y cuando hayan arvejitas nuevas. Toda la gente tiene que llevar “mudai” porque la “Machi” lo pidió. Casi todos saben prepararlo, hasta yo sé, aprendí de mi mamá, veía cuando ella lo preparaba antes. Me acuerdo que antes mi mamá lo ponía en “cántaros de greda,” alcancé a probarlo en ellos unas dos veces, parecía bebida porque quedaba rico. Ahora mi mami no tiene cántaros pero usa la ‘chuica’, esas son de vidrio, pero queda más ricos en los cántaros. Tal vez a alguna gente la quedarán, pero parece que no.

Al “nguillatun” no vienen todos, creo que van a venir algunos no más, a algunos Mapuches, a algunos no les gusta y a otros les da vergüenza. Los Mapuches que han estado algún tiempo en la religión ya no van. Los evangélicos no hacen

“nguillatun,” pero los católicos sí. Por ejemplo nosotros somos católicos y vamos. No sé por qué será, si uno le ruega al mismo dios que va a la iglesia. Yo no sé rogar a lo Mapuche pero me hincó de rodillas igual que a lo Chileno, igual le pido a diosito.

De repente, a veces me amargo, yo pienso que cómo uno puede ser mapuche y negarse a entrar a un “nguillatun”, si es la misma rogativa, además se hace una vez al año, ¿por qué se va a negar?. Será que dicen, “... yo no entro a un “nguillatun”, porque no me gusta, porque no entro nomás...” y eso que algunos hablan de que son buenos mapuches y las da vergüenza. A veces dicen, “...no se podrá callar ese viejito que está hablando a lo Mapuche...”, en cambio yo, no me avergüenzo, nunca me avergüenzo.

Yo no sé hablar muy bien el idioma Mapuche, pero sé lo que significa las papas, los porotos, el trigo, la harina y la arveja y si me fuera a una cuidad no perdería las costumbres. De lo que sé hablar el Mapuche, lo aprendí con mi mamá y también sola, el que tiene buena memoria no se olvida, yo tengo buena y una sola vez que me enseñen algo lo aprendo al tiro.

El idioma Mapuche se está perdiendo mucho, eso es lo que yo no sé por qué. También veo a la gente y ahora nadie usa su vestimenta, todos ahora se ponen vestidos, ¡cuando!. Antes yo nunca conocí eso. Desde que tengo conocimiento y conocí a mi mamá la vi con “chamal”, después ella fue cambiando y se puso vestido. Se puso vestido porque en ese tiempo con las calores que hacía, para andar con ese “chamal” que es un paño grueso, entonces yo también le dije que se pusiera vestido. Bueno pero igual yo digo ¿por qué las gentes mayores no hacen “nguillatun”? Este “nguillatun” solo se hace porque fue acuerdo mío.

Yo no sé hablar mucho, en realidad no hablo, me sé algunas palabras pero no tan bien tampoco. Pero me gustaría aprender. No le he dicho a la tía Sonia, ella sabe hablar bien, normalmente les habla a los niños del jardín, como ya les ha enseñado y ahí uno va captando. Les enseñó canciones en Mapuche y después escuchándolas se me pegaron a mi también. Mi mami no me enseñó canciones, la he escuchado a ella a veces, pero no le había aprendido. Mi papi sabe hablar a lo Mapuche bien, mi mamá siempre le decía, “...háblale a lo Mapuche a los chiquillos...” y él no decía nada, entonces mi mami le decía en su lengua, “...tú soy ‘winka’ también...”. Mis hermanos mayores saben hablar Mapuche mucho más que yo, los otros no saben pero entienden lo que se hablan, igual que yo.

Tengo cuatro hermanos legítimos, los otros, los mayores son por parte de madre y de padre, de los hermanos legítimos soy la mayor, con ellos vivo, somos cuatro, pero mis otros hermanos están en distintos lugares, por ejemplo, tengo uno que está en Curanilahue, otro está en “Los Alamos”, tengo una hermana en “Quidico”. Lo que pasó es que mi papá ha sido viudo dos veces. Las tres mujeres que ha tenido se han llamado Juana; la primera se llamaba Juana y se murió, la segunda se llamaba Juana también y ahora mi mamá se llama Juana. Mi papá nació en este lugar, es de esta reducción, pero mi mamá no, ella es de “Cumillahue” Nosotros no conocemos donde vivía, porque sus tres hermanos la dejaron sin herencia, sin terreno,

se lo repartieron entre ellos y nosotros ahora no estamos ni ahí con ellos.

En mi casa vivimos como 11 personas, solo cooperan mis papás y yo, mis hermanos no cooperan en nada, ellos trabajan al día nomás en la agricultura. De mi familia no he recibido tanto apoyo, pero han tenido toda la paciencia del mundo con mis hijos. Pero hay cosas buenas que yo hago y ellos no las valorizan, hay veces que me siento mal porque no toman en cuenta esas cosas y a los demás si, pero bueno, así se vive.

En esta comunidad se sembraba sin abono y quedaba lindo y ahora si no tienen abono no se da el sembrado, porque esta tierra esta muy trabajada y lavada. Antes no era así, todas las cosas han ido cambiando, hasta la tierra cambia, incluso de lugar porque esta zona fue quitada por los "winkas", eso al menos me cuenta mi papá, porque su papá mandaba desde el mar hasta el lago. Todas las tierras que tenían las fueron quitando los "winkas", los fueron arrinconando. Por eso digo que todo cambia, el terreno era mucho más grande y ahora es poquísimo.

Igual que antes había menos gente, ahora somos más, pero hay más Mapuches que Chilenos, también antes habían Chilenos pero no sé que pasó que esto ha cambiado. En "Ponotro" antes no había luz eléctrica, tampoco había letrinas pero se hicieron proyectos.

Lo que pasa es que esta comunidad no estaba constituida: no se hacían reuniones, ni se juntaba la gente. Cuando salió la ley ahí recién empezaron a organizarse, bueno, ninguna comunidad estaba organizada. Fue esa ley de los Mapuches, parece que fue como por 1990 que nos constituimos. Desde entonces, ahora en "Ponotro" existe un comité Mapuche y nos metemos a trabajar en la municipalidad, ya sea en el departamento de salud o en otras cosas. Cuando nos constituimos fue por todos los que vivimos aquí, Mapuches y "winkas". Pero el trabajo juntos ha sido difícil, aunque hay gente con la que no he tenido problemas, porque cuando los cito a una reunión vienen. Si yo les digo, "...miren, llegó este proyecto, tenemos que trabajar y hacer esto...". Es que además uno sin ellos no puede trabajar, por eso creo que ha resultado el trabajo. Por ejemplo ahora no hace mucho llegó un proyecto, que salió de la CONADI, la idea es sacar un carnet recolector y ya tengo 55 personas inscritas. Se inscribieron más adultos que jóvenes eso si.

Después de la constitución de la comunidad ya nunca más vamos a trabajar con la junta de vecinos, porque hay muchos problemas. Son ellos siempre los que quieren ganar y al Mapuche están apocándolo siempre. Esta es la única comunidad que esta más atrasada, porque no habían dirigentes pero ahora los hay.

Como no habían dirigentes, los problemas con la junta de vecinos fueron porque ellos tienen un poquito más de estudios y no todos nosotros tenemos los mismos estudios que ellos, entonces nos discriminan, yo siempre pienso ¿por qué nos critican y nos rechazan a veces?, si igual tenemos las mismas manos para trabajar. La gente ignorante es la que habla así, la gente que no sabe. En cambio la gente educada no mira a los Mapuches de esa manera, para ellos es lo mismo, nos tratan bien y son

amables con nosotros. Yo en esos casos cuando tengo que decir algo, lo digo no más, por lo mismo no me llevo muy bien con los de la junta. Por ejemplo cuando hacíamos una reunión siempre nos echaban tallas por Adolfo Millabur. Yo le contaba eso a Adolfo y él me decía, "...ya no más saldré de alcalde y la junta de vecinos va a desaparecer...".

Conocí a Adolfo Millabur hace tiempo, cuando él estudiaba en el liceo de Tirúa y yo trabajaba de nana. Ahí no hicimos amigos y empezamos a conversar. Después vinieron las elecciones y trabajé en su campaña, algunos dicen que por pillería ganó, o si no, no habría sido alcalde. Los de la junta de vecino decían que cuando Adolfo era consejal andaba puro mintiendo y revolviéndola, hablando 'cabezas de pescado' y ahora que es alcalde, tienen miedo de irse a parar a la municipalidad.

Igual hay problemas por una sede que hay en "Ponotro", esa sede esta abandonada, la usan solo ellos para hacer sus reuniones y si uno se las va a pedir ellos la niegan. También la dejen super cochina y desordenada. Todavía no le hablo al alcalde por la sede, pero cuando vaya a Tirúa le contaré, porque ¿qué va a pasar con la sede, si es de la comunidad?.

El año que nos constituímos como dirigentes fue como por el '95, es desde hace poco. En esos tiempos siempre me decía Adolfo, "...tienen que constituirse, tienen que trabajar...". Siempre él me daba ánimo, él más que nadie, y todavía lo hace. De eso pienso yo, si tuviera la oportunidad de hacer un curso para aprender más, como dirigente me encantaría. No le he preguntado a Adolfo, bueno, menos ahora porque no tengo tiempo.

Justo en el tiempo que conocí a Adolfo me fui a trabajar a Tirúa. Llegué para allá porque estaba buscando trabajo y una amiga me lo ofreció, me contó que donde ella trabajaba estaban necesitando a una niña y que si quería que me fuera para allá. Tuve que pedirle permiso a mi papá y me lo dio, entonces me fui para allá. Trabajé en una pensión, con una patrona muy mañosa, que de repente le daban los monos. La casa era enorme, me tenía que levantar a las seis de la mañana, les hacía el desayuno, luego empezar a hacer el aseo y a lavar. En ese tiempo se lavaba en una 'batea' porque no había lavadoras, y siempre que llegaba un alojado se les ponían sábanas nuevas y las otras al lavado. En las pensiones hay harto trabajo, pero pagaban una miseria, todavía recuerdo que ganaba mensual \$6.000. Fue la primera vez que salí a trabajar y después de eso pensé: "... primera y última vez...". No me gustó porque me hacían trabajar mucho.

Siempre cuando chica mis papás me mandaban, ahora no tanto ni mucho tampoco, después yo me mandé sola. Empecé a trabajar a los 8 años, desde que me las pude ganar. De ahí nunca más esperé que me dieran algo a mi, entonces ahora menos. A los 17 años tuve mi primer hijo.

Cuando tenía como 15 años conocí al padre de mi hijo, él estudiaba el Lebu y yo vivía aquí. Mi hermana hizo un 'chamullo', porque a mi no me gustaba, ella me hizo 'gancho' con él. Me decía que pololeara con él, pero a mi no me gustaba para

nada. Entonces un día ella me invitó a los "lawin" -son igual como las frutillas-, y ahí estaba él. Ya después empezamos a conversar y a conocernos, y luego nos pusimos a pololear. Él venía a mi casa y nos ayudaba a trabajar, también salíamos a fiestas.

Yo era lola y no sabía lo que hacía, o sea no sabía que podía quedar embarazada. Mi mamá nunca me contó, quizás porque no pensaron que yo pololearía tan joven, bueno también pololeaba a escondidas y él no me decía nada tampoco. Si iba a mi casa siempre conversábamos, de fiestas, pero no de esas cosas, pero a mi me gustaba porque él iba. Mientras estábamos pololeando él se 'echó la corria' y se puso a pololear con otra niña. Nunca le rogué, nunca más anduve a la siga de él, ¡ y si quiere no más!. Después ya tuve a mi hijo y ya nunca más volvió. Sufri harto, había sido la primera vez que pololeaba, estaba tan 'choreada', porque yo lo quería. Y a donde veía a mi hijo, no sé si serían cosas de niña chica, pero en ese tiempo yo estaba enamorada de él. Es que siempre fue cariñoso, me trataba bien, me traía pastillas, llegaba con una bolsa de pastillas. Sé que en el momento que anduvo conmigo nunca tampoco tuvo a otra mujer, pero después sí.

Cuando yo quedé embarazada estaba contenta, lo único que si rogaba a dios es que fuera hombre, es mejor que tenga un hijo hombre antes que una mujer, porque para tener una mujer madre-soltera mejor que no, en cambio un hijo no va a pasar nunca por lo mismo que me paso a mi, porque él es hombre.

Un día le conté que estaba embarazada y me tenía que dar plata porque me iba al hospital. Él no me creyó porque no se me notaba la guata, me dijo que estaba mintiendo. En ese tiempo yo no tenía nada y mi mami tenía una borrega -de eso me acuerdo siempre- y ella la vendió para comprarle la ropa a mi hijo.

Cuando estaba con las contracciones me fui sola al hospital de Cañete, me pasó a buscar una ambulancia. Sufri harto antes de tenerlo, me querían hacer una cesaria, me pusieron suero para apurar el parto. Yo rogaba a dios para que no me la hicieran, porque estando en el hospital veía como sufrían las otras mujeres, no se podían parar ni menos ir al baño, entonces yo decía no, no, me daba tanto miedo. Al final nació sin cesaria y sanito.

Ya cuando debía reconocer a mi hijo fui donde él, le conté y me dijo, "...ya, tal día voy y lo reconozco...", yo fui al lugar y él no fue, pero al tiro reconocí a mi hijo, sola. Le puse el apellido del papá, porque él es el padre, yo sola no lo hice. Cuando ya tuve a mi hijo sufrí harto, viví todas las cosas que tenía que pasar.

Después al tiempo pasaron como 6 años y volvimos a pololear, ahí llegó mi segunda hija, la Carla, a ella tampoco la reconoció. Bueno ahora ya nada con él, a lo más somos amigos.

Él ahora tiene como 33 años, se ve más viejo, es agricultor y "winka", vive en donde está el negocio con una señora de más edad. Ella es su madre, es viejita y esta sola porque enviudó, -esa señora me discrimina, dice que el Horacio no es de él-.

Este hombre todavía no se casa y parece que no se irá a casar, porque lleva pololeando como 4 años con una niña, pero puro pololea no más por lo que se ve. Si él hubiese querido casarse ya se la hubiera presentado a la mamá por lo menos. Pero la señora sigue sola. No sé, no entiendo, si ella está sola por qué no se casa y se lleva a su mujer para que acompañe a su mamá, ella no tiene a nadie. Pero por lo que veo parece que no se piensa casar.

Cuando a veces lo veo converso con él, pero como amigos no más, ¡como amigos no más!. Yo lo agarro para el 'leseó' a veces, porque su polola es una chiquilla gorda y él es delgadito. Un día estábamos en unas carreras a la Chilena que se hicieron por aquí, -habían unas ramadas y todo eso-, llegamos nosotros y estaba él. Bueno, él siempre me molesta, entonces yo le digo "...yo no estoy ni ahí contigo...", y me responde, "...pero cómo no va a estar ni ahí si no hace ni tanto...", yo le digo que igual no me gusta que me agarre para el 'chuleteo' y sigue diciéndome, "...me gustaría recordar contigo lo de antes...". Yo me río no más, pero la verdad es que no estoy ni ahí.

Lo que mi mami siempre me dice respecto a él es que algún día se va a querer comprar a mi hijo, porque como tiene plata, o con otras cosas. Yo no sé que pensará mi hijo, pero él sabe bien por todo lo que su madre ha pasado, además se da cuenta.

Yo a él lo bauticé por la iglesia Católica, sola también. Salió mezclado, medio "winka" y medio Mapuche. Aunque sea medio "winka" nunca ha conversado con su familia, solo con el papá, pero pocas veces. Cuando mi hijo cumplió 12 años, él le regaló un par de zapatos, -no hace mucho como hace 3 meses-. Bueno en realidad porque mi hijo se los pidió.

En ese tiempo yo todavía no empezaba a trabajar o estaba recién empezando y mi hijo iba a la escuela con unos zapatitos viejos y rotos, entonces yo le dije, "...ya eres grande tú, dile a tú papá, porque él es soltero y tiene plata como para comprarte un par de zapatos...", mi hijo fue donde él y le dijo que bueno, que le iba a comprar. A veces el papá le habla así, cuando conversan le pregunta por los tíos, "...está tú tío Checho...", pero así no más. Bueno también cuando juegan a la pelota, siempre me fijo y son compañeros de equipo, siempre nombra a mi hijo de compañero.

Yo encuentro que en todo esto mi hijo es calmado, siempre le digo, "...cuando tú seas grande tienes que "atrincarte", debes decirle por qué no te ha reconocido como hijo, por qué no te ayudo, y como vas a ser un hombre grande tienes que pegarle un combo..." y mi me queda mirando. Yo pienso que él no quiere, porque nunca me lo ha confesado, "...si mamá lo voy a hacer...". "...Entonces...", yo le digo, "...si tú no le pegas yo te voy a pegar a ti...". Se que Lobos, el papá, siempre le dice a mi hermano, "...Horacio es mi hijo y cuando sea grande y sepa lo que le voy a dar, sepa cuidarlo, ahí le voy a dar...".

Mi miedo es que como Horacio ya está grande y siempre cuando ya están grande los hijos los padres se les acercan, pero no quiero eso, porque cuando uno es madre sufre hartito, más todavía cuando uno no tiene el apoyo de nadie y no recibe

ayuda de nadie. A mi se me hizo difícil, entonces uno siempre queda con eso, uno así le dice a su hijo, "...tu padre nunca te ayudó, ¿por qué tú lo vas a mirar, por qué tú vas a conversar con él, por qué le vas a recibir algo?...". Entonces de ahí uno le va diciendo que encuentre odio y que lo rechace.

Después del pololeo con Lobos pinchaba no más, pero no podía llegar a enamorarme de otros, me costó mucho. Bueno y conocí al papá de mi tercer hijo, él es de "Quidico". Siempre iba a su casa y nunca me hubiera imaginado, nunca pensé en quedar embarazada, además no tomaba pastillas, nada. Yo ahora recién me cuido, antes muchas personas, como mis hermanas, me dijeron que fuera al consultorio de Tirúa, que tenía que tomar tabletas pero nunca fui. Ahora es primera vez que tomo algo, si hubiera ido antes no habría tenido tanto problema y tendría solo a Horacio, pero ahora tengo además a la Carla y a Orlando.

Yo ya no pienso en casarme, para qué si ya tengo a mis hijos. Bueno pero igual estoy pololeando, él es de "Manqueche", también es agricultor, siembra trigo y papa. Este verano va a sacar una cosecha de trigo, va a tener como 130 sacos. Con él no me gusta tomar las cosas en serio, yo quiero vivir mi vida nomás, ya no me importan los demás.

Bueno a uno a veces le hace falta ropa, pero ya con su trabajo todo se puede hacer, aunque no le alcance para comprar algo en el mismo mes, el otro mes que viene puede ser. Yo trabajo en el "jardín étnico de Ponotro", soy la manipuladora de alimentos. Conseguí este trabajo, bueno en parte porque tengo amigos. Un profesor me dijo un día, y yo le pregunté otro día, "...¿cómo se hace para postular de manipuladora de alimentos para el jardín?...-porque aquí hay que postular...¿y qué papeles tengo que tener?...". Él me dijo "...saca éste papel y éste otro...-distintos papeles...y tú los tienes listo para cuando venga el jefe, el supervisor...".

Un día yo fui a Tirúa y justo estaba el jefe, el supervisor, también estaba un amigo mío que trabaja en la municipalidad. Ahí fue que le conté a mi amigo que quería trabajar, que necesitaba trabajar. Le dije que me ayudara a conversar con el supervisor, y claro que fue así. Me lo presentó y le dijo "...¿por qué no le da una facilidad?...". el señor le dijo que encantado. Aproveché de preguntarle de nuevo qué papeles eran los que pedían, pero ya los tenía listo. Me dijo que se los pasara a mi amigo y que él los pasaba a buscar y así fue, yo dejé los papeles en Tirúa y él los pasó a buscar, además me dijo, "...tal día va a llegar la alimentación y usted va a empezar...".

El primer día que me vinieron a dejar el alimento, eran como las 11 de la mañana, vino el supervisor me llamó acá y me dijo, "...le traigo un delantal, usted va a empezar a trabajar en la cocina. Le entrego todo y aquí está su manual, ésta es la 'minuta', usted debe ver que día le toca, ve la fecha y la hora. Además vienen las medidas, todo está en detalle, también hay una pesa y un jarro con las medidas...".

El primer día sali tarde con la comida, pero me salió bien. De los cuatro meses que llevo trabajando aquí, nunca se me ha pegado, ni ahumado la comida de

los niños. Ese primer día había como ocho niños, me costó porque tuve que dejar todo ordenado. En cambio al otro día busqué la 'minuta', vi el día que me tocaba, miré el número de la página y me puse a leer, a sumar y de ahí no me costó nada en el resto del tiempo.

Siempre me preguntaba como sería trabajar de manipuladora, además, "...cómo me iría a quedar la comida...", es que algunas personas me metían mucho miedo, me decían que era muy delicado trabajar en el jardín, porque los niños se pueden enfermar, gracias a dios nunca un niño se ha enfermado por la comida, no ha salido cruda, nada. Además yo tengo a mis hijos aquí también, así que yo veo lo que hacen, los tengo cerca, los estoy viendo en cada momento, por eso me gusta también el trabajo.

La tía del jardín, la tía Sonia, es super 'buena onda', es amorosa, me he llevado bien con la tía. Yo le digo, si hago algo mal usted tiene que decirme y después ella me dice, "...Tía Dina no hizo esto...". Uno se equivoca a veces o se levanta con el pie izquierdo. Yo soy así de repente ando mal, pero si otra persona me lo dice, "...mira hiciste esto mal...", uno trata de mejorarlo. Un día yo llegué con problemas al jardín y como andaba mal, mal, ella me tuvo que llamar la atención, pero en general nos hemos llevado bien y hemos hecho cosas juntas.

Yo veo como se trabaja en el jardín con los niños y veo que es muy buena la educación. La educación de hoy es mejor que la de antes, porque los viejitos mandaban un día a los niños al colegio y después no los mandaban más, ahora ya no, porque los niños van a la escuela, si uno le dice a un hijo, "...oye, tú tienes que hacer esto...", la respuesta es "...mami, yo quiero ir a la escuela, porque tenemos una prueba...". También influye que hay más libertad, mi hijo a veces me dice, "...mami dice el profesor que mañana a las tres vamos a ir a los "Lingues", cerca de "Quidico" a jugar a la pelota...", ante eso uno le dice que vaya no más. Pero siempre los profesores mandan un mensaje con una notita y si uno firma es porque el niño puede ir.

Antes no era así, es mejor que sea libre también, claro que no debe pasarse en lo que él es como niño, pero mi hijo es bien caballerito. En todo caso ahora yo misma pienso que tengo que trabajar para educar a mis hijos hasta donde ellos tengan que estudiar, porque tienen que estudiar. Por ejemplo hasta a mi me gustaría aprender más, aprender nuevas cosas, sé que yo con estudiar o hacer un curso ganaría plata, porque sería otra persona acá en "Ponotro". La vida de uno cambia cuando uno entra en un trabajo, ya no es lo mismo cuando uno trabaja.

A parte de trabajar, también lo paso bien cuando puedo, tengo hartos amigos con los que nos juntamos, jugamos a la pelota de repente, si las mujeres jugamos también. Yo organicé el equipo de mujeres, no hace mucho tiempo atrás, hace como un mes. Un día fuimos a jugar por la Teletón en un campeonato que se hizo en Tirúa, pagamos \$1.000 por equipo y allá habían varios equipos más. Entonces jugamos con uno y perdimos 0 - 8, pero fuimos igual, la idea era participar en la Teletón.

Ahora sobre el futuro no pienso nada, porque cuando uno piensa nunca le salen las cosas, nunca pienso en lo que voy a hacer mañana solamente en el momento que vivo. Lo único que pido, es que me den un sitio para 'parar' mi rancho, dijeron que me lo iban a dar, tengo toda la madera pero me faltan los clavos. También me tengo que conseguir por ahí un amigo para que me haga mi casita, mis hermanos no, porque no le pegan a la 'maestrada', porque nunca se han dedicado a hacer un trabajo.

Aparte de construir mi casa no pienso en otras cosas, como casarme, eso si que no lo pienso, porque tengo a mis hijos ya, y creo que ningún hombre va a quererlos, claro que puede hablarles, pero nunca les va a dar un cariño como corresponde, como ellos lo necesitan. Eso es lo que a mí no me gusta, me sentiría mal y quiero a mis hijos, no quiero que otra persona les pegue o les 'mezquine' la comida. Yo ahora me siento bien, yo gano mi plata y con eso hago lo que quiero, en eso si que nadie me manda, me mando yo y hago lo que quiero, me compro lo que quiero. Yo decido sobre mi vida...

HISTORIA DE VIDA

Marcelina Caullan

Yo me crié con mi abuelito, puro abuelito nomás y éramos cinco hermanos. Esos cinco hermanos los crió un abuelito, Felipe Caullan se llamaba. Después, cada uno salimos, como diciéndolo de una manera bien clara, ganándose el pan ya. Los más mayores salieron a trabajar, ganársela, porque como yo le contaba, nosotros éramos tan chiquititos y teníamos que por fuerza trabajar para poder comer. Entonces salíamos así, y después nos apartamos, nos apartamos toda la familia y quedé yo nomás dentro de la familia. Todos mis otros hermanos me abandonaron,... cada uno..., una se casó, otro soltero se murió, y en eso ya quedé yo terminando esta familia Caullan, porque ya no hay más Caullan. Hay Caullan, pero lejano, ya son lejanos, no son Caullan de esos antiguos que había antes. Claro, porque estos mismos niños (sus hijos y nietos) son Caullan, pero ya son lejanos ya.

Entonces, esto es lo que uno dice porque se crió así, porque ya los papás la dejaron abandonada y murieron, no le dieron ninguna experiencia ni tampoco ninguna educación. Una se crió así como un pajarito nomás, como un pajarito. Entonces como le digo, a mi me dejaron de muy pequeñita, mi papá me dejó a mi de diez años, yo era la menor de la familia. De mi mamá ni me acuerdo, no me acuerdo como me dejó, no me acuerdo de nada de ella. De mi papá si, de mi papá también me lo contaron. De los consejos de él yo le agradezco mucho, porque supe yo llevar los consejos de él; como portarse como una señorita, como debe de andar y esas cosas.

Yo sufrí mucho, mi crianza la pasé casi desnuda. Yo me crié a pata, con un chamalcito y ya me hice señorita después, ya tenía 11 años cuando me puse zapatitos y me hice señorita. Los primeros zapatos que yo conocí fueron de plástico, esos zapatos de plástico los usé primero. Y en ese tiempo la calor y una obligada a sacárselos porque no aguantaba la calor en los pies. Así fueron los zapatos con que yo me crié primero, fueron los primeros que me puse.

Yo vivía donde los Ancalao para allá, claro, y ahora casa casi no sueño, ahora no tengo casa, mi única casa es ésta. La casa de mi abuelito se terminó, se terminó mi abuelito y se termino la casa. Usted sabe que muriendo los dueños...

Antes se trabajaba en el puro mar nomás. Por eso yo le digo que uno cuando chiquitito va al mar. Va a buscar cochayuyo, va a buscar marisco, cualquier clase de marisco va a buscar para comer. Yo con dos hermanos, cuando éramos chicos, y como no había reloj en ese tiempo uno miraba el sol nomás, y ahí, cuando iba saliendo el sol ya era la hora para salir al mar. Partíamos a buscar el cochayuyo y ya que salía entre las casas por ahí a venderlo, a ver si encontrábamos el azúcar, el pancito, todas esas cosas para comer. Ahora, como uno tiene hora, mira la hora y a las siete de la mañana, a las seis, ya está levantadito.

Yo al mar también a veces bajaba solita, tendría como ocho años. El cochayuyo sale a la playa enredado y hay que recogerlo. Yo iba y trabajaba en el mar porque mi

papá trabajaba en el mar, él sacaba el cochayuyo y mariscos, toda clase de mariscos. Después ese marisco lo venía a buscar un caballero de Pastene, ese caballero le compraba los mariscos a mi papá. Pero hágase de cuenta que lo vendía sancochado. porque le traía la harina cruda, el azúcar, la yerba, de todo. Entonces, él le entregaba nomás, claro. Yo trabajaba con mi papá mucho.

Cuando chica yo no tenía amigos, porque mi papá era muy mañoso para las amigas, lo que menos le gustaba eran las amigas. Ahora no, ahora los hijos tienen cualquier cantidad de amigos, amigos buenos y amigos malos también, claro, si eso es lo que pasa ahora. Y mi papá también me decía eso, y por eso uno quiere contarle la experiencia a los hijos, las hijas, porque entre los amigos, hay amigos que le llevan por mal camino, claro. Hay niños un poco desordenados y ya que se van a botar cosas, hacen esto, lo otro y entonces en eso se va ganando mal la persona por ella sola. Antes no, porque mi papá antes no quería que tuviera amigos. Amigos sólo los hermanos, ellos sí. Entonces, además de ellos yo me juntaba con, por decirle, dos personas y ahí jugábamos a la pelota. Nos hacíamos unas pelotas de cochayuyo y jugábamos abajo en el mar, en la playa. Claro que yo jugaba a la pelota, si hasta la fecha yo le juego. Si mis hijos me dicen "juguemos un partido mamita", ya está nomás, vamos chuteando la pelota y corriendo nomás. Y que hay si yo hacía alguna maldad, porque los palos, los huascasos..., a mi me pegaban con lazo arrollado.

Después yo ya salí a trabajar, gané platita gracias a Dios y ya me hice señorita. Yo salí de 11 años, fui a Cañete a cuidar a una señora que estaba tullida. Tenía que sacarle y ponerle la chakra para que hiciera "pichi", limpiar los baños, ese era el primer lugar de trabajo mio. Ese trabajo me lo consiguió una señora que no es ninguna cosa, no es familia mia, nada. Una amiga dentro de la pensión nomás que me vió como andaba botada, cuando yo pelié con mi hermana mayor y me echaron de la casa. Entonces yo me fui de mi casa y allá no tuve donde llegar y esa señorita me buscó trabajo y me llevó a esa casa en Cañete. El patrón era el finado Jara, vivía en Cañete, era un ricachón de los antiguos. Ahí llegué yo, a ganármela, a trabajar, y ahí como le digo que me gané los zapatos de plástico y ya me hice señorita ya.

Yo cuando me fui a Cañete no quise volver hasta que tuviera mi propia casa. Jamás llegué a la casa de mis otros hermanos; total, para estar peleando, y a mi no me gusta eso de estar peleando. Entonces pensaba yo: "...total, un día voy a tener mi casa yo y voy a llegar a vivir allí, no voy a llegar a la casa de mis hermanos...". Y así fue como me casé desde un principio, tenía 15 años cuando me vine para acá, 15 años cuando me casé con mi marido. Yo viví en Cañete con esa señora muchos años, hasta que al final me hice un hogar y ya no salí a andar.

Mi marido vivía en esta parte, la reducción Antipi, entonces cuando yo me casé con él me trajo aquí y aquí estoy. Me fue a buscar a Cañete, llegamos aquí, nos casamos en Quidico donde había un civil y formamos un hogar. Eso es lo que yo les converso a mis hijos, porque mi sufrimiento fue muy grande. Yo pensaba irme a la ciudad, pero nunca pensaba en casarme con una persona de allá y quedarme, yo miraba para acá nomás. Yo decía que si él me amaba y yo lo amaba a él, si él me respetaba como iba a ser de esposa, él tenía que cuidarse. Y nunca se cuidó mucho, siempre andaba con otra. "...Pero -yo decía- ya va a tener que ponerse broche...".

Cuando llegamos a vivir por ahí me costó su poco, es que era bastante diablo y sigue igual. Si yo pienso que como le irán a salir los hijos si el papá es así.

El me fue a buscar para allá y yo le dije: "...Sabes, tu andas con Fulana y si estás con ella mejor casate con ella, no conmigo...", pero él me dijo que no, y yo ahora entiendo, porque es culpa de la mujer. Si la mujer le da el lado, el hombre no se puede hacer el tonto, no puede quedar como poco hombre tampoco. Yo pienso que así es. Y ya como le converso tengo harta familia gracias a Dios, llevo 30 años con mi marido, tengo 9 hijos vivos y tengo dos muertos y estoy aquí luchando para criarlos lo mejor que pueda.

Hay veces en que yo digo que a lo mejor si estuvieran mis padres vivos no me llegaría a casar tan joven. Hay veces que faltan los consejos de los mayores, aunque también hay veces que a los jóvenes no se les puede aconsejar ya, porque ahora saben mucho más que antes, Antes era la casa nomás, más encerrada la persona, y llegábamos y pololeábamos después. Ahora no, ahora una niña para pololear es más exigente que no sé que, claro, si yo he visto esa cosa.

Antes no, porque antes el pololeo de las mujeres era a escondidas de los padres. Escondidas, como le dijera, que no la fueran a ver en un monte, dentro de una mata, ojalá que no lo viera ni un pájaro. Y ahora no, ahora las niñas piden permiso: "...Papá, voy a pololear, deme permiso...". Y los padres que la han comprendido le dan permiso. Antes no, antes el que estaba en esa forma los palos le llovían, antes era muy difícil, los viejos eran muy mañosos. Yo me acuerdo de eso porque una prima hermana que yo tenía pololeaba así a escondidas y yo la pillaba. Se escondía por ahí por el monte, para que no la vieran, porque si se daban cuenta los viejos eran seguros los palos. Ahora no, los padres ahora somos muy dables.

Aunque yo tengo una hija que se casó y yo no quería que se casara, no le quería dar permiso, yo la castigué a mi hija, es que no quería que se casara igual que yo, así tan pobre, entonces yo no quería que mi hija se casara tan joven tampoco. Es que una madre no quiere que los hijos pasen lo mismo que una, me entiende? Para darle un ejemplo, si yo tengo mi marido mañoso, que me hace sufrir, entonces yo no quiero que mi hija pase la misma etapa mía. Ojalá por una que se encontrara un marido bueno, que la supiera atender y vivieran bien. Y es triste cuando el hombre es mañoso, cuando el hombre se enoja. Entonces es eso lo que una no quisiera que pasara con las hijas, ni los hijos tampoco.

Cuando yo era chica no era tan parecido a como es ahora, antes hacían las casas con partes de madera y con partes de junquillo y ratonera, esas son unas matas que salen en el lago y acá arriba en la vega también. Ahora no, no ve que la gente está más cómoda, ahora hay de todo; hay cocina, ya nadie está haciendo fuego abajo en el suelo como antes que se hacía la comida. Si yo hasta alcancé a hacer comida en un tarro, cuando recién me casé con mi marido hacíamos comida en uno, lo rompíamos, le poníamos alambre y lo colgábamos sobre el fuego.

Es que nosotros nos conocimos sumamente pobres. Yo no conocía sábanas, no conocía frazadas. Yo las frazadas que tenía me la hice yo misma y como cama teníamos un cuero, un cuero de oveja, y para la blandura hacíamos una 'payasa' de

saco que llenábamos con paja, imagínese, eso usábamos como blandura. El resto de la casa era todo de tierra. Nosotros hacíamos una 'payasa' grande, una 'payasa familiar' como le llamaba mi abuelo; era una que se extendía y nos acostábamos igual que los chanchitos, como una ruma de chanchos ahí nomás unos con otros. Así dormíamos nosotros, no dormíamos como ahora lo hacen nuestros hijos cada uno en su cama. Si ahora hasta el que pilla a otro en su cama se enoja. Antes no, porque antes nosotros nos botábamos así nomás, y ahí después en la mañana levantábamos la 'payasa', la doblábamos y la dejábamos en el rincón. Y barriamos donde dormíamos nomás, claro, en una sola pieza. Ahora no, ahora cada uno en su nidito, si hasta estos hijos que me vinieron a ver está cada uno en su pieza.

Y es mejor ahora, antes uno dormía con su marido a un lado y el montón de hijos al otro. Ahora cada uno duerme en su pieza como le digo, entonces, ahora hay mejores comodidades que antes. Está el catrecito, ya no hay que tirarse en la tierra como antes que uno se acostaba donde llegaba nomás.

Ahora hay eucaliptus, está la piña, y antes había el arrayán, el boldo, el maqui y otras cosas más que se cortaron. Los dueños de la tierra empezaron a cortar, sacar las raíces, y plantar eucaliptus y plantar piñas. Aquí mismo, aquí antes había un monte que era puro boldo, puros arrayanes, puros maquis y todas esas cuestiones. Ahora queda un montecito con un par de matitas de arrayán, su par de matitas de maqui, se está terminando esa cosa. Igual la leña, antes de esa pura leña hacíamos fuego, no había otra clase de leña para buscar. Y ahí antes se echaba el puro palo atravesado nomás, ahora se pica y se trae para el fuego.

Y uno se echa cualquier cosita para no andar hediondo con el fuego, no ve que ahora las chiquillas no pueden andar hediondas con el fuego, igual que los jóvenes. Y antes no, si antes ¡Buh!, yo me acuerdo que cuando chiquitita yo tenía una faldita que mi hizo mi papá y no tenía nada más para cambiarme. Entonces yo me envolvía en una frazada y lavaba mi faldita y sabe que hacía una mansa llama y ponía la faldita como paraguas que se secaba con el puro humo. Después me 'chantaba' el vestido y era una mujer feliz.

Ahora uno dice que a veces hay humo, los chiquillos que ¡Ay! Que la ropa de la guagua se va a ahumar. Y no saben que antes los pañitos de las guaguas parecían saquitos, porque antes uno les ponía cualquier cosita nomás, no compraba nunca paños. Ahora si no andan con esos paños..., como es que se llaman, claro, los pañales. Y ya ni se preocupan de lavarlos, claro, si compran de a paquetones. Dese cuenta que yo todavía ando lavando paños, de un nieto chico que vive conmigo todo el año acá. Yo le lavo, lo cambio y duerme conmigo.

Antes, cuando recién conocí a mi marido, él era pobre, era sumamente pobre, éramos los dos pobres como le iba diciendo. Estábamos aquí mismo, el dueño de estas tierras está muerto, era el papá de mi marido, Don José Luis Antipi. Este campo todavía no tiene sus títulos, pero ya repartieron ya, cada uno tiene lo suyo. Mi marido son cinco hectáreas las que tiene, vinieron unos ingenieros a entregárselas. Entonces, tiene cinco hectáreas aquí y para la orilla del mar tiene más. Entremedio es de Yevilao, Don Fernando Yevilao.

Entonces tierra tenía, pero es que en esos años los hombres no trabajaban como ahora, la tierra no daba como da ahora. Ahora se siembra con abono y se están dando los sembrados. Antes no, antes era pura fuerza de tierra y la pura fuerza de la tierra no daba fruto bueno, entonces la tierra no daba sus frutos. Si había días que había que comer, comerse una papita cocida, pero había días en que no había. Entonces yo siempre a los hijos les he conversado que yo alcancé a comerme hasta la papa podrida, dese cuenta como sería la escasez de papas. Ahí se hacía un menso hoyo, dentro de ese hoyo se echaba ratonera y se echaba la papa. Después, cuando uno ya necesitaba la papa con un azadón escarbaba la papa para comérsela, pero ya la papa estaba podrida, si ya pasando tiempo la papa se pudre. A ese punto llegué yo, a ese estado.

Mi marido siempre en la agricultura, desde chico. Aquí antes nosotros trabajábamos mucho, yo trabajaba codo a codo con mi marido. Ahora ya no, ahora ya no trabajo siempre con él, solamente la olla y el lavado yo. El abono que teníamos nosotros era el 'lile', era del mar. Aquí abajo uno se arrima a un peñasco, no ve que abajo quedan todos los guanos, y se hace su buen montón. Y la papa no se sembraba antes como se siembra ahora. Se plantaba la papa, desparramada así.

A mi me gusta el pueblo, pero no estoy disconforme con el campo tampoco, porque como tengo mis hijos afuera, ya vienen a verme, ya estoy con mis hijos. Cuando salen las hijas a trabajar y llegan del pueblo una se alegra, claro, como diciendo que recibe a una familia muy lejana y en verdad recibe a los hijos de uno. Para una madre, la alegría más grande es esa, se siente una alegría tremenda. Cuando se van ellos si uno queda un poco triste, claro, se van y una queda un poco sola. Ahí estoy unos días llorando, aunque tengo una hija aquí al lado no es lo mismo, porque es una nomás. Uno piensa que tiene varios y entonces ve que tiene uno solo en la casa.

Ahora tengo dos hijos acá, una hija por allá y otro que está trabajando. Entonces una está preocupada que en cualquier momento puede llegar un aviso, cualquier aviso, porque puede haber un accidente, puede haber una enfermedad y ya la madre está preocupada. Que no puede llegar, que cuando vamos a ir a Cañete a llamarlo por teléfono a Santiago y así. Ya tengo nietas por allá ahora, entonces una piensa si estarán bien, como estarán, es una preocupación para una madre. No es como soltera, soltera tratándose no tengo con quien comunicarme, pero como madre yo me preocupo por todo. Ando pendiente de que puede pasar, ya mi marido sale a tomar y ando preocupada, irá a llegar bien, no me lo van a atropellar, le van a pegar, y así, son preocupaciones que una tiene.

Yo tenía 15 años cuando tuve mi primer hijo, ahora tengo 45 y mi marido 55. En ese tiempo él trabajaba en la chacra, araba para hacer papa. Para la pura casa nomás, porque antes era tan barato que daba no sé que andar vendiendo, se sembraba de todo para la vuelta del año nomás. Y ya llegando una mujer a ser dueña de casa ya casi no puede trabajar. Sobre todo en el campo, yo creo que en el pueblo puede trabajar una persona así, pero en el campo no, porque tiene que atender al marido, ya después llegan los hijos y hay que estar preocupado de los hijos. Por ejemplo, Yo casi siempre almuerzo antes. Voy a avisar que está el almuerzo listo y si no llegan

almuerzo nomás. Después yo llego y dejo todo encima así como está, yo llego y parto, parto para la chacra y sigo sacando papas. Después vuelvo y está todo ordenado, porque la Sandra ordena, ella no saca papa, ordena y lava también.

En todo caso hasta aquí yo fui una madre feliz, una madre que..., que le puedo decir..., una madre por los hijos..., uno viene a ser como..., uno se agranda por los hijos. Yo con los primeros hijos, yo tengo un hijo ya de treinta años, yo con esos hijos sufrí harto; sufrí hambre, sufrí pobreza, pero siempre quise luchar por mis hijos. Y gracias a Dios hasta aquí mis hijos han sido buenos. Ahora me quedan dos o tres cabritos más chicos y no sé como irán a ser, pero el resto, mis hijas sobre todo, han salido muy buenos. Mis hijos también, para que voy a decirle que tengo un hijo malo, no, sería abandonarlos. Entonces, eso es lo lindo de ser madre, yo misma que sufrí para criarlos ahora soy una mujer feliz.

Cuando todos mis hijos eran chiquititos parecía que no iban a crecer nunca. Dese cuenta que yo tengo un hijo que tiene treinta años y cuando me iba a imaginar yo que iba a crecer tanto, que iban a pasar los años tan luego. Ahora mismo, una hija que tengo que me vino a ver, ya va a ser señora, tan luego, y tiene hijos también. El que tiene treinta está en Cañete, a ese pobre le tocó la mala suerte, dejó viuda a una "palmadija" y Dios sabe lo que hace, ese niño está en la cárcel. Todo el mundo está expuesto a cometer errores...

Si antes era muy sufrido para criar a un hijo. Yo por lo menos con los primeros no conocí hospital, aquí tuve todo yo, solita en mi casa. Yo le corté el ombligo, lo bañe y le hice todo. Y Déjeme decirle: es mejor tener un hijo sola y no tenerlo con alguien. Mi marido siempre salía a buscar mujeres y cuando llegaba yo ya estaba con mi hijo en la cama. El calculaba que yo iba a tener la guagua para que alguien viniera a acompañarme, "...ya pues, anda..." yo decía, pero cuando él llegaba yo con la guagua ya estaba lista, ya estaba acostada con mi guagua. El ombligo se lo corté yo misma y de ahí lo boté, no lo enterré, antes era así.

Sabe que en el hospital sufre mucho una para tener un hijo, porque con lo que saben la dejan a una igual que un animal, o peor que un animal. Las mujeres que ahora tienen guagua en el hospital las dejan así con las piernas abiertas, y entonces dígame ¿Qué hace una pobre mujer ahí?. Yo aquí no, yo llegaba y me ponía un cuero abajo y ahí me 'achuñuscaba' y tenía la guagua. Así, tan rápido. Si yo más me demoro en comerme un pedazo de pan. Cuando se sienten dolores se sufre un poquito, pero cuando voy a tener la guagua hago fuerza para abajo y listo. Así tuve tres hijos, y los otros que tuve en el hospital, todos se me murieron en el hospital por causa de las matronas que nunca ven a las mujeres. Si esa cuestión la aborrezco, yo siempre he dicho: algunas mujeres, por qué pierden las guaguas, porque las mismas matronas tienen la culpa, porque viven examinándola. "...Vamos viendo, no, si te falta todavía...". Y cómo no van a saber, cómo, si la educación está harto adelantada. En cambio, en mi casa es harto mejor. Si yo una vez cuando iba a tener mi guaguita ya se me murió adentro de la guata y ellas me decían "...No, si te falta todavía, estás alaraqueando...", y que soy gritona, que como no aguantaba y así. Eso fue allá en Cañete.

Nacidos en el hospital yo tengo dos hijos muertos y tres vivos. Seis han

nacido conmigo sola: está el Nelson, el mayor que tiene ya 30 años; la Marta, de 28 y que vive aquí en la casa que está allá afuera, esta casada con un hermano de don Manuel Lincopi; la Nely, que tiene 27 años; el Claudio, que tiene 20 y trabaja en Santiago; la Albertina, que tiene 18 y también vive en Santiago; y la Ingrid, que tiene 11 años y que parece que ahora se va para Santiago. Esos son los seis que han nacido aquí conmigo sola, sin nadie más que me ayude.

Los otros no. Hubo dos hombres que se me murieron en el hospital y los otros son: el Gabriel, que tiene 18 y que está trabajando en Santiago también; la Sandra, que tiene 14 y el Oscar que es el menor y tiene 9 años. El José, ese chico que anda por ahí, es nieto, pero vive aquí en la casa, la mamá está en Santiago.

Yo fui rápida para tener familia, lo que pasa es que después del Oscar yo me tullí, si no habrían venido unos dos más por lo menos, claro, porque yo nunca quería ponerme tratamiento. Ahora tengo tratamiento y por eso ya no tengo más hijos.

El Oscar a 2º básico pasó, el José también, es que repitió un año mi cabrito. Yo me acuerdo que antes se echaba a los cabros como a los siete años al colegio y ahora no, ahora como a los cinco o a los cuatro ya están en el jardín y a los seis ya están en la escuela.

La Marta es la que vive aquí, tiene por allá abajo tierras el marido, claro que no las trabaja, las arrienda porque están muy lejos. Tiene más campo acá arriba donde una tía con la que trabaja en media y además que ahí le pasan la tierra, los bueyes y la mitad de las semillas. El lleva el abono y la otra mitad de las semillas. Ahí le queda más cerca, para allá abajo le queda muy lejos y pierde mucho tiempo en ir y volver.

Todos mis hijos fueron aquí a esta escuela. Después ya salieron de aquí, hay uno que tiene más, llegó hasta 4º Medio en Lebu, en el internado, fue el único.

A la escuela yo no fui nunca. Había escuela, pero había que ir para allá para arriba, para "Manqueche", esa era la escuela que había antes por aquí. También había en Quidico y en Tirúa, pero esas estaban ya más lejos. Yo nunca fui, no me entraron, esa es la verdad, aunque tampoco nunca me tiró, nunca me tiró ir a la escuela. Aquí mismo había una posibilidad cuando llegó una profesora a enseñar para los grandes. A mi me vinieron a buscar dos veces los profesores, me venían a buscar para que fuera aprender. Yo fui un día y no me gustó, andaba perdiendo el tiempo. Eso era en esta misma escuela de aquí, yo ya tenía varios hijos, entonces dije que mejor que no, que como iba a estar perdiendo el tiempo.

De mis amigas, varias fueron al colegio, pero no aprendieron, que iban a aprender. Mi marido fue tres meses, él estuvo en Cañete, era más cómodo el caballero, claro que estuvo más trabajando en Cañete que estudiando.

Mi marido se vino para acá y yo me fui. Claro, porque yo me pelié con mi hermana, porque la verdad de las cosas yo me peleaba con mi hermana porque ella no quería que yo pololeara con él, con mi marido. Eran tan delicados que si yo conversaba con él pensaban al tiro que... Me decían bien clarito: "...Vas a salir 'paria'..."

", esa es la palabra que usaban, "...y te va a engañar, te va a dejar con un hijo y después que vas a hacer...". Es que los padres antes la cuidaban a una.

Por acá poco pariente tengo ahora. Hay una tía que era prima hermana de mi papá, Cayupi Caullan son ellos, y nadie más por acá. Mis familiares están para allá para arriba, en la montaña, en "La Huella" que le llaman. Ahí están los Flores, si Caullan ya casi no queda ninguno. De los cinco que éramos la única que va quedando viva es mi hermana que vive en Cañete, ninguno más está vivo.

Mi hermana que está en Cañete, tiene ahí su casa y su marido. Yo me pelié con ella y por eso al final yo me fui de mi casa. Es que hay gente que no quiere que una forme un hogar, le hacen la vida imposible. O con mi hija es distinto, por ejemplo, si ella me viene a pedir permiso para pololear, yo se lo voy a dar; yo ya pasé por esa etapa, entonces uno ya tiene experiencia. Claro, lo que pasa es que hay personas que reconocen eso y hay personas que no reconocen eso.

Es que ahora es distinto también. Ahora cuando una hija quiere pololear le avisa a la mamá, mientras que antes no, antes no se le avisaba a ninguna persona, nada, y todo escondido, que ojalá ni los pájaros supieran, eran más estrictos los papás. No como ahora que uno les da permiso para que formen su propio hogar a los hijos. Mi viejo todavía tiene ese punto de antigüedad y cuando las niñas ya se van a poner a pololear él quisiera que nadie se diera cuenta. Yo le digo que no, que ya pasamos ese tiempo, que estamos viviendo otro tiempo ahora y que hay más libertad y hay más confianza con los hijos. Yo jamás tuve la misma confianza con mi papá, pasábamos puro escondidos nomás.

Mi hermana era menor, a ella yo la crié igual como si yo me pusiera a criar a una nieta ahora, pero igual me hacía la vida imposible. Quizas que pensaba, a lo mejor creía que era una maldad lo que yo estaba haciendo. Si ella no quería que me casara con mi marido, no le gustaba, siempre lo odio, me decía: "...Te casaste con un indio, Te pudiste haber casado con un chileno...". Y es el mismo Dios quien le da el marido a una, uno no puede buscar al gusto de su familia y en ese punto yo le reconocí a ella que era la que estaba mal. Ahora ella se casó con un chileno y yo no me metí, porque era cosa de ella, asunto suyo si cree que los chilenos son mejores.

Y yo no estoy disconforme con el marido que tengo, estoy contenta con él, tiene todo para mantenerme y no tengo que estar pidiendo ni trabajando matadamente tampoco. No es parecido a como está mi hermana, porque ella es negociante: anda vendiendo pollos, los sembrados, y esas cosas para poder mantenerse. Yo lo encuentro eso un sufrimiento, andar por Cañete, que va para Curanilahue a vender, así trabaja ella. Yo no, yo me casé con un mapuche, que son trabajadores, y tengo todo en mi casa, no tengo que estar en la calle parada pidiendo nada.

Yo no me veo con ella. Allá en Cañete, si ella me ve no me saluda y yo tampoco le busco la voz. Pero si ella me rechazó el marido y yo no le rechacé al de ella. Si ella cree que los chilenos son mejores allá ella, pero yo no le creo mucho el cuento de que son tan buenos, porque mi cuñado a veces no me da el saludo ¿Entonces que tan bueno?.

Claro que tengo unos yernos que son “winkas” también, pero ellos son simpáticos y amorosos. Son diferentes. Es que hay gente diferente, así como mapuches diferentes, y también hay chilenos diferentes. Bueno, total que con mi hermana, cada una vive en su casa nomás y si tenemos que comer comemos, si no, no comemos nada, pero ninguna de las dos nos molestamos. También si yo me enfermo me enfermo y mis hijos saben lo que tengo. Ninguna de las dos nos avisamos ni molestamos a la otra, nos quedamos ahí.

Yo en todo caso sufrí al hablarle a lo mapuche. Hay palabritas que yo sé, pero mi papá tampoco me hablaba y mi abuelo tampoco. Yo por eso digo, yo tengo aquí un yerno que sabe hablar a lo mapuche y a esta niñita en el jardín le están enseñando. Mi abuelito nunca me habló y yo siempre se los he dicho a mis hijos, si yo supiera hablar a lo mapuche yo les hablaría a mis cabros, les enseñaría. Pero es que yo, claro, palabras hablo, por lo menos para saludar, pero el resto, de hablarle y conversarle no pues.

Yo conversando con una persona a lo mapuche le entiendo, pero para contestarle, aunque sea con la misma palabra, no puedo, yo no puedo. Y eso es lo que a mi me da rabia, eso es lo que a mi me falta. Mi marido tampoco habla, poca palabra le pega. Cuando está un poco ebrio le pega un poco (risa), pero es que inventa cosas y no anda ni cerca.

Mis abuelitos eran mapuches. Mi abuelita dicen que era mapuche legítima, pero yo no conocí a mi abuelita, conocí a mi puro abuelito nomás y él tampoco me hablaba a lo mapuche. No sé por que, sería que le daba vergüenza o que no le gustaba hablar nomás, porque siempre hay personas a las que no les gusta hablar nomás, nada de nada.

El día Domingo yo no le trabajo, no le lavo, solamente la comida nomás. Ya al otro día hay que volver al trabajo en la casa. Por ahora, en esta época, me ayudan mis hijas y ahí yo no soy del lavado, tampoco del aseo. Yo les digo a ellas que yo soy del pan, de la comida y de ayudar en la cosecha, nada más. Cuando recién empiezan alegan, pero es que yo me amargo mucho de ver a mis hijas ahí sentadas mirando la tele, mirando cualquier cosa. Entonces yo les digo que no, si yo no soy de esas, ellas tampoco. Cuando hay tiempo si, por ejemplo un día en que esté lloviendo, ahí uno puede estar sentado mirando y no se hace nada por que está lloviendo. Pero cuando el tiempo está bueno se aprovecha. Ya por ahora que estamos en tiempo de cosecha y hay su triguito que cortar, entonces hay que partir para allá para abajo a cortar. También está el pasto que hay que enfardar y guardar antes de que llueva y caiga su agua que lo pudra.

Hay que sembrar por separado algunas cosas. El pasto va aparte, sin trigo ni ninguna cosa, el puro pasto nomás. Más allá, por allá abajo tenemos el trigo y ahí teníamos la papa también, quedaron los “bolchanes” y ahí se sembró el trigo. Los “bolchanes” son de donde se saca la papa, la tierra queda desocupada y entonces puede sembrarse el trigo, esos son los “bolchanes”.

Si antes nosotros cosechábamos cualquier cantidad de sembrado, porque el viejo es bien alentado para trabajar. Cuando le vino un tiempo una flojera, porque se

quedó solo..., los hijos se fueron y yo estaba enferma..., no podía trabajar, sacar papas, no podía hacer nada. Entonces mi viejo no trabajaba casi nada, trabajaba un poquito no más y apurados pasábamos el año. Después no teníamos para vender un saco de papa y comprar el azúcar, las frutas y todo lo que hay que comprar. No tuvimos y por eso sufrimos. Yo salía a negociar, salía por ahí y vamos negociando para poder ganar unos pesitos.

Entonces ahí le dije a mi viejo: “Ya, aquí se me coloca las pilas y vamos a trabajar los dos”, y fijese que ahora llegamos a tener 25 sacos de papas acá y otros 20 allá abajo, o sea que tenemos 45 sacos de papas. De esos, 20 son para la casa, con eso damos la vuelta del año, y el resto es todo para vender. También sacamos 35 sacos de avena que son para vender, hay que esperar a que mejoren los precios nomás.

Hay que esperar, porque si no, no se saca nada teniendo harto vendiendo barato. Otra cosa que tenemos es el pasto, que están pagando a mil pesos el fardo. Nosotros tenemos que vender 50 fardos para alcanzar a que se pague el abono. Claro, porque el abono es el que nos come a nosotros. Ese lo trae INDAP y por ahora le estamos debiendo desde la primera zaga que hizo, además de la segunda en que sacamos diez sacos más. Y además que nosotros lo trabajamos a medias el pasto con el dueño de la máquina que lo corta y lo enfarda, a él le damos la mitad de los fardos.

Hay años en que se recupera lo que se sembró, pero hay años que ni alcanza para pagarse al INDAP. Este año cuando vendamos le vamos a ir a dejar toda la plata a INDAP, es que hay que pagarle al tiro, porque si uno se atrasa en un día le sube al tiro los intereses de la letra. Entonces, esa cuenta hay que tenerla al día, hay que estar preocupado, porque si uno se descuida hay que pagar más.

Estas son 5 hectáreas las que hay aquí alrededor de la casa. Lo otro para allá es de otro vecino, de ahí otro vecino, de ahí para abajo otro y ahí llegamos a lo de nosotros otra vez. Es que así están repartidas las tierras. Fue hace como cinco años, más quizás, que vino un caballero, los mapuches lo pidieron, el caballero venía de Temuco a repartirle la tierra a los mapuches. Porque esto va por reducción y mi suegro era cacique aquí, se llamaba Luis y era el dueño de aquí.

Aquí cada uno tenía su campo. Nosotros vivíamos allá donde está el trigo, esta de aquí es tierra de mi marido. Mis tierras están allá, donde está el trigo, en la reducción Ancalao, porque mi papá vivía ahí. Esas son 24 hectáreas que hay, que eran de los hermanos míos también, pero ahora soy yo nomás la que las tiene trabajando.

Entonces yo tengo 24 hectáreas y mi marido serán unas 15 las que tiene, era más chica la reducción Antipi. Adonde yo tengo es en la reducción Ancalao, mi papá era pariente de los Ancalao, era primo hermano de don Ignacio Ancalao. Claro que mi papá harán unos 20 años que está muerto, más, si a mi me dejó de 11 años. De mi mamá ni me acuerdo, no sé ni como era de carácter ella, no sé, no me acuerdo.

Y no tengo ni fotos de ella, no como ahora que la gente está acostumbrada a sacar fotos, yo misma tengo un montón de fotos más para que mis hijos más tarde puedan verme. En esos años no, en esos años no se sacaba fotos, no se sacaba ni una

cosa. Tengo si una tía que me contaba como era mi mamá; de que porte era, como era, todo eso.

Los hijos querían comprar casa allá en Santiago, querían comprar un sitio. Y nosotros estábamos listos para vender esto, todo el campo. Pero nos pagaban muy poco y entonces dijimos que no, que vendiendo barato la plata se iba a ir, la íbamos a gastar y el campo se iba igual nomás. Yo le dije a mi viejo que esperaríamos más, que arrendaran los chiquillos allá hasta que subiera la tierra. Ahora está a buen precio la tierra, porque ahora usted vende un par de hectáreas y puede comprar todo lo que quiera en otras cosas.

Los chiquillos querían llevarnos con mi viejo para allá y yo fui una vez a Santiago, estuve 15 días allá, entonces les pregunté a mis hijos que en que trabajo podía estar mi viejo allá, si él estaba acostumbrado en su trabajo en el campo. Yo les decía que si ellos piensan tener al viejo en la casa él se iba a aburrir, porque a él le gusta mucho su trabajo, no hay día en que esté ocioso en el campo. Ahí yo les dije a los chiquillos que se buscaran por las parcelas que hay por ahí por Santiago, porque hay varias parcelas por ahí. Los chiquillos buscaron y yo le dije a mi viejo: "...A ti te gustaría irte a trabajar para allá, a trabajar apatronado...". Me dijo que no, que no le gustaría nada. "...Sabe que más...-me dijo-...yo prefiero quedarme en el campo y que no compren casa mis hijos, porque yo no me voy. Ahora que estoy viejo, irme apatronado, ni loco...". Y ya no más, nos quedamos aquí, no vendemos ni una casa y no nos vamos, yo me decidí también. Quizás cuando tengamos buena edad, cuando no pueda trabajar mi viejo, ahí puede ser. Pero ahora no, es que yo lo veo como aquí se mata trabajando...

Además que él siempre anduvo por acá, vivió siempre por acá, si esta casa es de él. No salió nunca a andar sufriendo por ahí y por eso tiene lástima de los hijos, porque él tampoco quiere que salgan. El Claudio se quiere ir porque le gusta el dinero, si el papá tiene de todo para sembrar. Le da pena a él cuando se van los hijos. El viejo quede llorando, pasa su semana llorando. Yo le digo que para que llora, que sus hijos tienen amigos, pero él no, dice que por qué no se quedan, pero no, no se quedan, la vida es así.

La casita esa que teníamos atrás era de mi marido, 14 años tenía y fue la primera que tuvo piso de madera, porque antes siempre en casa con piso de tierra. Esa casa después, porque hace 11 años que tenemos ésta, como tres años la tuve como cocina con una cocina vieja que tenía yo allá arriba. Después que en Santiago me compraron esta cocinita me trajeron para acá, para no estar tan lejos allá arriba. No ve que allá arriba yo después que cocinaba en la tarde me tenía que venir oscuro para acá, me venía casi gateando. Entonces me tuvieron lástima los chiquillos y me compraron una cocina para que me viniera acá abajo. Yo le tengo cariño a esa casa, no ve que es bien antigua y yo me quedaba sola ahí sentada a veces. Después fue que llegó mi hijo que me dijo que me había comprado la cocina para que me viniera para acá donde estoy ahora.

Hace 5 años que el subsidio nos entregó esta casa completa, con todo lo que tiene ahora, antes era esa pura parte de allá nomás. Esta ya está dividida, la otra no, allá vivíamos igual que los viejos haciendo cama por ahí todos juntos. Ahora no,

ahora cada uno con su pieza; una para los niños, otra para las niñas y la de nosotros.
Entonces ahora no estamos como antes, antes estábamos todos ahí amontonados como chanchitos, sin divisiones...

HISTORIA DE VIDA

Manuel Lincopi

Estos eran unos inmensos montes, montañas eran. Yo conocí las montañas al otro lado y eran montañas de palos muy gruesos. Ahí donde está mi campo yo lo conocí como montaña, con palos tan gruesos que uno no alcanzaba ni a abrazarlos. Eran grandes montañas aquí, todo esto hasta el mar. Tupidos los montes, con pedacitos de campo nomás, si había partes donde no se podía ni pasar. Esos se acabaron, ahora ya no hay, ahora son lomas limpias. Así como fui creciendo y creciendo, fui siendo hombre y ya todo se fue limpiando.

El nombre "Punotro" es por un árbol que se cria en el campo que tiene una flor bien linda, se llama Notro el árbol. Siempre ha sido reducción esta parte: para abajo está la reducción Wenulao, eso era del cacique Wenulao; está donde está mi casa es la reducción Yevilao, del cacique Miguel Yevilao. El era un cacique muy antiguo, yo lo alcancé a conocer, murió hace mucho. Después para allá, al otro lado del estero que se ve es la reducción de Ancalao, donde mandaba el cacique Gerónimo Ancalao. Ese también lo conocí yo, era un viejo mapuche muy alto, con su 'chamal' y su 'chiripa' y a pata pelada, era el abuelo de Ignacio Ancalao. Y más allá todavía está la reducción Antipi, donde estaba José Luis Antipi, también un viejo de 'chiripa'. Todos esos eran mapuches antiguos, de los antiguos, de los que murieron a los 120, 130 años. Esos eran caciques que juntaban a la gente para hacer los Nguillatunes, eran los que formaban los Nguillatunes, hacían grandes reuniones, por eso eran caciques.

De muchos años que yo conocí que esto eran reducciones. El cacique aquí Wenulao mandaba noventa y tantas hectáreas, el cacique Yevilao mandaba 120 hectáreas, el cacique Ancalao también por ahí tiene que haber sido y el cacique Antipi otro tanto. Se nombraba por cacique. Claro que más antiguos dicen que había también otros caciques. Uno dicen que se llamaba Untal, Cayuque otro. Esos eran los más antiguos que mi padre me conversaba.

Mi padre era Lincopi, Segundo Lorenzo Lincopi Huenchunao, mi mamá se llamaba Rosa Yevilao Marilao y yo me llamo Manuel Segundo Lincopi. El nombre Segundo viene desde mi abuelo y yo se lo pasé a mi hijo que se llama Segundo Lorenzo Lincopi Lobos, aunque nadie lo conoce por Segundo, todos lo conocen por Lorenzo nomás. Igual a mi, a mi desde chico que todos me conocen por Nardo y no sé quien me puso así, pero desde siempre que me dicen Nardo.

Esta familia nos fuimos revolviendo así: mi padre me conversaba que cuando esto era comunitario, después se mandaba así por departamento, adonde se alcanzaba a cerrar eran dueños. Pero al final ya, no muchos años atrás -sus 80, 90 años atrás-, pasó la radicación. Mi abuelo dicen que era Cayupi, del departamento de los Cayupi, pero ya antes siempre han habido "Wuchenes" (hijos naturales), siempre ha habido de esos, no es ahora nomás. Entonces allá en "Punotro" los Cayupi lo negaron.

Cayupi lo negó y dijo que no era un hijo legítimo, que era un 'huacho'. Se agregó entonces aquí con el cacique Wenulao y cuando pasó la radicación, estaba ya casado el finado de mi abuelo, pasó la radicación y mi abuela, como las mujeres mapuches eran bien enredadas para hablar antes y no explicaban bien las cosas, entonces le dijeron : "...¿Cómo se llama su marido señora?...", ella en vez de decirle que se llamaba Manuel Cayupi les dijo que se llamaba Manuel Lincopi. Y listo, era Manuel Lincopi, ya era Lincopi y no Cayupi.

Aquí nosotros entramos a la reducción de Miguel Yevilao, esto porque abuelito por mi madre también fue negado en la reducción de Ancalao, él se llamaba Francisco Ancalao y lo negaron por 'huacho' también, no fue familiar de ellos. Y así como lo negaron el otro cacique lo invitó, porque antes los caciques regalaban tierras, decían: "...Mira, en ese campo te vas a hacer tu casa. Como amigo ganate ahí y hace tu hogar ahí...". Y así este cacique Yevilao invitó a mi abuelito de madre y llegó a esta reducción y por eso también que nosotros somos Lincopi Yevilao. Lincopi por parte de mi padre y Yevilao por parte de mi madre, pero no tengo parte ni de Yevilao ni parte de Lincopi, no ve.

Por eso los mapuches han sido siempre criticados, porque ellos hacían lo que ellos querían nomás. Lo que ellos opinaban, así nomás era, y tenían que trabajar así, porque algunos eran reconocidos y otros no eran reconocidos. No se legitimaban, no eran cristianos, eran 'asalvajados' se podría decir los mapuches. Y de ahí, cuando por fin pasó la radicación ahí fueron reconociéndose. Y los que no se reconocían decían que no era radicado, que no tenía derechos. Igual que ahora, los que tienen hijos por ahí y no lo reconocen, a ellos nosotros no los miramos como familia, así que no tienen herencia.

Mi papá estaba ahí donde se llamaba "La Guardia". De los hermanos de mi papá dos alcanzaron a ver radicación, José Manuel Lincopi, y una hermana, Agustina Lincopi; el otro, José la Cruz Lincopi, estaba todavía dentro de la guata. El se radicó dentro de la guata, los señores dijeron: "...Si es mujer se va a llamar Francisca Lincopi y si es hombre se va a llamar José la Cruz Lincopi...". Así que se llamó José la Cruz, porque salió hombre.

Antes esa parte allá abajo se llamaba "La Guardia", porque antiguamente, cuando los viejos más antiguos hacían sus destacamentos, cuando ellos hacían guerra con los españoles, esta era una vuelta muy cerrada, era un camino muy angosto ("Itirupay repue"; Itirupay: angosto; repue: camino) y al otro lado había una guardia, allá en Quidico arriba. Era una guardia de los mapuches, una parte atracada, y por eso se llamaba "La Guardia" toda esta parte. Arriba acá estaba "Punotro", para allá "La Guardia"; los nombres eran por destacamentos. Por allá (al norte) dicen que se llama "Liencura", porque los mapuches antiguos ahí se llamaban Liencura. De ahí para acá viniendo de Quidico había un atracón, una parte bien oscura que hay de pasada, esa se llama "Pudupeyu".

Cuando yo era chico pasaba por ahí, era un camino angostito, ese era "Pudupeyu", estaba a la orilla del río. Y más acá por el camino llegaba "Las Toscas" y más acá "Polcura". De ahí, más acá, "La Guardia", después "Punotro", después

“Manqueche”, de ahí “Avellanal”. Después, lléndose por el lado del mar “Wente wital”, y así.

Después ya se acabó la radicación y llegó el empadronamiento. Ahí yo ya estaba nacido ya y me acuerdo que llegó un juez de tierras, juez de indígenas -ahora les dicen jueces de indios-. A Quidico llegó él y ahí se empadronaron los hijos que dejó el finado de mi abuelo. Después de la padronación llegó la mensura, la división y ahí nos mensuraron a nosotros, a los padres nuestros, y nos repartieron la tierra. Ahí nos hijuelaron, cada cual mandaba su pedazo de tierra. Entre los hijos, el más grande mandaba más y al más chico lo dejaban con un cerquito chiquitito.

De la radicación yo no sabía decirle hace cuantos años fue, el empadronamiento sí, porque yo ya estaba nacido y era chico. Como yo tengo 60 tiene que haber sido hace 55 años más o menos, porque yo me daba cuenta ya y un niño a los 5 años ya se da cuenta ya. Yo me di cuenta, porque yo me acuerdo que mi papá no estaba y dijeron que había empadronación en Quidico, que había llegado el juez de tierras, y fuimos y dijeron: “...Lorenzo Lincopi ¿está?...”. “...No, no está. Está la señora con su hijo...”. Así que mi mamá pasó a presentarme al juez de tierras que yo era hijo de Lorenzo Lincopi. Y así nos empadronamos y después, como al año sería, llegó la entrega. Ahí le tocó tierra a mi papá. Llegó hasta el mar: 15 hectáreas, 10 áreas tocó a cada uno de los hermanos que en total eran 5.

Yo nací aquí, un poquito más allá nomás y me crié con mi papá y mi mamá. Yo fui solo de ellos, pero después se crió un chiquillo, criamos a un sobrino de mi papá. De chiquito lo criaron, lo había dejado la finada de mi tía, porque mi “mamá” fue viuda. Al final lo criaron, lo reconocieron y lo legitimaron; era Lincopi Yevilao y entre los dos dividimos los que nos dejó el padre y la madre.

Claro que las casas eran distintas cuando nací yo. Antes vivíamos nosotros en unas casitas con empalizada, los que tenían capacidad tenían empalizada, y el techo era con ratonera. Otros más pobres apenas tenían para forrar con ratonera, no tenía madera para la empalizada, porque había quienes tenían campo y los que no tenían no podían labrar. Entonces lo que hacían era cortar ramas, forraban y ahí hacían su hogar, las “rukas” que les llamaban. Si el hombre se casaba ligerito ahí arrancaba ratonera nomás, harta ratonera para forrar, una puerta de tablones y vamos viviendo años y más años ahí.

Nosotros teníamos una casita chiquita, de empalizada y ratonera. Y un día llego al almuerzo y me dice el finado de mi padre: “...Hijo, venga a cerrar la puerta...”. Era una empalizada ancha, grande. Yo voy, me levanto con rabia porque ya mi iban a servir la comida, y no que voy a cerrar la puerta y que se corta el alambre que afirmaba la empalizada, se viene para atrás y me planta de espaldita al fuego. Todavía tengo la cicatriz en la espalda, la soberbia me castigó altiro.

Después mi papá empezó a labrar palos, a voltear y cortar palos para hacer tablones. Y ahí hizo otra casita más grande, la hizo en un bajo ahí. De ese bajo, cuando ya habían entregado la tierra, mi papá dijo: “...Ya tenemos la tierra segura, nadie la va a venir a quitar. Listo, ahora vamos a ir a hacer boche allá...”, en la hijuela

de mi mamá. Ahí ya hicimos casa de tabla, estaba cerquita aquí para arriba y estaba cerquita del camino también, yo tenía que haber tenido unos 10 años cuando nos fuimos para arriba. Cuando estábamos en esa casa se colocó de machi mi mamá.

Cuando yo tenía sus 10 años, 13 años, trabajaba con mi papá y trabajaba ganando el pan para el día nomás. Yo desde que aprendí a trabajar que fui agricultor y desde que me pude el arado que trabajé. Ibamos a buscar sus 40 kilos de trigo, 50 kilos de papas y los traíamos al hombro. Nosotros trabajábamos para el rico que pagaba y pedíamos a cambio la mantención. Eso era por aquí mismo, por "Manqueche", con un caballero de apellido Burgos que era un ricachón que había por "Manqueche" arriba. También se podía trabajar en 'media' con los chilenos, por ahí nosotros con mi papá estuvimos un tiempo haciendo canales, en los barros haciéndolos yo me acuerdo. En ese tiempo el trigo se vendía 'rallado', usted tenía unas tablitas en que rallaba y se vendía por 7 kilos. Las papas se vendían 'colmadas', las arvejas y los porotos igual, el único que se vendía rallado era el trigo. Así vendían los viejos a los chilenos y así nos criaron a nosotros, esto era hace 60 años más o menos.

Antes los mapuches eran pobres. Mi papá antes trabajaba apatronado porque había agarrado sus 15 hectáreas cuando era hombre y no se dedicaba trabajar la tierra porque las usaba para criar ovejas. Agarraba sus 20, 30 cabezas de ganado y las mantenía en su campito.

Y nosotros no conocíamos el pan como lo conocemos ahora. Nosotros nos criamos y nos manteníamos con la papa, con el "lokro", que es el trigo partido, y la harina tostada, esa era la mantención de nosotros. También el "luche" con papas y un poquito de "lokro" y chapecitos con papas y un poquito de "lokro". Los mapuches antes tenían sus molinos donde partían el trigo; entonces tiraban harto "lokro", lo tiraban encendido, lo sobaban y lo hacían como sopaipilla. Otra cosa eran las "enzimitas", el pan que comíamos nosotros, que se hacían agua hirviendo y sobre hirviendo el agua le tiraban los pancitos. También estaba el "catuto": se sancochaba el trigo, se molía en un piedra, se juntaba y se hacían culebritas.

Toda esa era la inteligencia de las "malgüenas", las antiguas, las de antes. Y esas eran las comidas que ellas preparaban. Después el "catuto" lo comíamos con caldo de luche, con comida de "coyoi" -el cochayuyo que sale a la playa-, con comida de "mayco" -que es como un chorito que se pega a las piedras-, comida de "dimay" -que es como un caracolcito-. Ibamos a buscar por carretadas al mar esos mariscos, si estaban por montones. Había mucho "coyoi", porque antes no recogía tanto la gente el alga esa, mucho "mayco" amontonado, los chapas en las rocas unos sobre otros, las lapas -que nosotros les decimos el 'huililo'-, los locos que agarrábamos por montones.

Para entrar al mar uno se iba a las rocas y tenía que esperar a que hubiera un momento de calma, y cuando llegaba, había que tirarse para adentro y nadar harto para que no lo pillara la otra subida que venía. Por eso se hacía sólo cuando uno era joven, con fuerza, si no, el mar lo agarraba a uno nomás. Para adentro, uno se metía con puro pantalón corto, una 'pirgua' amarrada a la cintura y así recorría los

roqueríos sacando los mariscos. Uno se agarraba de las algas y cuando venía la ola se agachaba para que pasara la ola por encima. Se buzeaba hasta que se hacía su cagra de erizos, locos, `chapes`.

Con canastos me acuerdo que íbamos a sacar, con sacos también que hacíamos de chupón. Y ahí los mariscos los cociamos por olladas, cada cual con su prendedorcito y vamos sacando y comiendo altiro. Los traíamos para la casa, los menos sacos al hombro llenitos de mariscos, llegábamos a la casa, con harta hambre, hacíamos harto fuego y echábamos los chapes, los locos y vamos asando. Nos quitábamos el hambre, después un vaso de agua y listo ¿Valía la pena o no? Claro que todo esto es una idea de aquí de la gente de la costa, de los de la orilla del mar, porque hay otros que viven para el centro y ahí yo no sé como se mantenían ellos, seguro que era distinto. Por eso que yo le converso de aquí nomás, de aquí de la costa, de los "costinos".

Claro que ahora que nos radicamos casi la mayoría no marisca. Ya poco se pilla el "coyoi", además que ya no se come, se vende, y los locos están chiquititos. No como antes que daba gusto y lo que se pillaba no todo se vendía, se comía también. Los que vendían más eran los de a caballo, salían para el pueblo a vender, le digo que a Pastene, Cañete, por ahí. Caminos malos, malos, pero los que tenían caballo se ganaban la vida así, y los que no, por ahí entre los chilenos. Salían las viejas con sus sacos y por ahí volvían con su triguito, papitas, su harina cruda.

Por eso yo le digo que los padres poco nos mandaban al colegio, para que fuéramos a cuidar ovejas, en eso nos ocupaban a nosotros, así que cuando no iba al colegio era cuidador de ovejas yo. Mi padre tenía hartas ovejas, muchas ovejas el viejo porque tenía harto campo, sus 20, 30 cabezas más o menos. Ahí se criaban sus ovejas, sus chivos, y para eso nos utilizaba a nosotros. Se trabajaba en media eso sí, así que a veces en el invierno faltaba para la mantención y por ahí se tenía que vender su cordero y se buscaba el alimento para la casa. Y en el mar también trabajábamos. Nosotros comíamos y a veces vendíamos, "coyoi", chapes, locos, machas; hacíamos "maguento". Y como le iba diciendo los viejos que tenían caballo lo pescaban y salían a buscar el alimento para sus hijos más lejos, y así nos criamos nosotros.

Entonces yo estuve cosa de semanas, meses habrán sido, en el colegio, estuve aquí en Quidico. Por ahí anduve, pero no aprendí ninguna cosa, nada. Fuera invierno o verano iba igual nomás y eso que no se conocía zapatos, no se conocía nada, pura mantita nomás y pantalones cortos, hasta las rodillas, los pantalones colegiales esos. Pasábamos la vega allá que a veces estaba blanqueada de lo helada que estaba, pasábamos también enterrados en el barro por ahí, si saltábamos en el barro por las mañanas. Nos tocaba todo el día, desde las nueve de la mañana hasta las cuatro de la tarde y yo acuerdo que pasábamos en invierno y veíamos a los caballos y los bueyes enterrados hasta la guata en el barro. Los que salían de a caballo y las carretas de bueyes, hasta la guata enterrados a veces.

Y cuando era chico me acuerdo también que jugábamos a quien hacía las pelotas más grandes y redonditas. Jugábamos siempre en la playa, las hacíamos de cochayuyo y quedaban bien buenas las pelotas. Uno las hace y después hay que

mojarlas eso sí, para que den más bote. Claro, esa es la cosa con estas pelotas, hay que estar mojándolas de vez en cuando, porque mojadas y en la arena dura dan un tremendo bote.

Claro, si yo jugaba a la pelota antes y teníamos equipo aquí. Toda esta parte nos juntábamos, hacíamos partidos y jugábamos torneos, no sólo en la playa. Y pie pelado nomás, yo jugaba a pata pelada igual que los antiguos, era derecho yo. Jugábamos para allá para Cañete, "Huapi" era el lugar, para ya para el lado de "Choque" también, Tirúa, por ahí andábamos en torneos. Yo tenía como 19 años y me acuerdo que salíamos a jugar días enteros.

Antes había menos winkas por acá, ahora hay más. Y había winkas antiguos también, de esos que hacían "novenas", porque eran muy creyentes también. Había grandes "novenas", estaba la del Carmen que la conocí yo, la de San Francisco que no conocí, pero me la contaban. Esa dicen que bailaban al medio del trigo y adonde que bailaban dicen que lo dejaban planito y que así se secaba mejor. Ahora ¿Adónde hacen "novenas"?

Todo ese idioma se va terminando así como se van terminando los mapuches, porque también los chilenos van terminando su idioma. Ahora la juventud no sabe nada de eso, los más viejos tampoco. Si habemos contados los que sabemos hablar a lo mapuche, cantar a lo mapuche, conversar a lo mapuche con otro mapuche. Si aquí mismo, usted recorre toda esta parte y pregunta cosas de los mapuches, de como comenzó todo esto, no lo saben ni amarrar ni desatar porque está todo olvidado.

Yo a mi hijo le enseño, pero se me arranca ese, no quiere él aprender. A mi no, a mi me gusta, él no quiere porque siempre quiere llevar la idea del español y hablar más en castellano. Y eso que habla más claro en su lengua que en castellano, yo le he enseñado a cantar y pronuncia mejor la palabra en mapuche que en castellano. Y que le vamos a hacer, no quiere hablar nomás. Y eso que yo aprendí a hablar a lo mapuche primero que el castellano. Aprendí ahí mismo en la casa escuchando a mi mamá, que anda a sacar el perro, que el gato, que los pollos, así. Pero ahora los más chicos no quieren y los más grandes tampoco les enseñan.

Pero yo me crié entre las machis, porque mi abuelita fue machi, entonces yo abrí los ojos y ya conocí machi. Además que por la mitad del camino, cuando yo tenía 16, 17 años fue machi mi mamá, mi abuelita la colocó. Cuando se coloca una machi, si es buena, no se coloca así nomás: se pide permiso a la municipalidad, se pide a carabineros, se pide a chilenos. Si no es cosa de decir que quiero ser machi y voy a ser machi altiro. Aquí hubo una así, claro que ya murió ya. Ella dicen que soñó, que "perimancutó", entonces se mandó a hacer un "kultrún" y ya fue machi.

Claro que no se impuso ninguna autoridad de eso y una machi para colocarla en condiciones, como debe ser, debe ser autorizada. Por eso se pide a una pareja de carabineros y además hay dos chilenos que entierran el canelo para que la gente no diga que la machi enterró una cosa mala. Por eso los chilenos lo entierran. Y el día que eso se hace se pide a una pareja de carabineros que estén viendo todo eso. Y porque me crié con machis que yo sé que la machi tiene que ir a todas partes con el

marido, si él es el dueño de la machi. Si yo tuviera una machi, adonde fuera ella tendría que ir yo. Claro que cuando es sólo para hacer remedio así nomás, ahí va sola, pero para ir a hacer un "sorteo" tiene que ir el dueño de la machi.

Cuando fui niño mi mamá ya tenía sus espíritus que la cuidaban a ella, le hacían ánimo para andar, para todo, y ella fue colocada de machi, porque ella tenía sus sueños de espíritus. Ya mismo que mi abuelita también era machi y ella colocó a mi mamá, dejó colocada a su nuera. Así que yo me crié entre machis y ahí aprendí a conversar con los antiguos, con las machis aprendí yo a hablar con los "antes". Escuchaba y conversaba, me fui haciendo hombre, después mi papá me dejó solo, tenía yo como diez, once años, y yo no sabía todavía, cuando se emborrachaba mi mamá no hallaba como contestarle yo. Y así me fui criando, ánimo, ánimo, hasta que supe que se emborrachan las machis y conversan, conversan como si estuvieran sanas y buenas. Pero una machi está fuera de su mente, los "antes" que conversan están dentro de su memoria, de su cabeza, entonces ellos están conversando.

Y a esos "antes" yo les decía: "...Enseñenme para conversar, para poder contestarle a ustedes. Y si a mi me gusta su conversación, los escucharé y los guardaré en mi cerebro, en mi cabeza...". Y así me empezaron a enseñar, a enseñar, a enseñar y enseñar, hasta que yo aprendí. Aprendí a conversar y a contestar, a conversar con ellos en idioma mapuche, de antiguamente. Ellos me decían: "...Mira hijo, hay que conversar así: hay que escuchar, hay que tomarlo en la cabeza, no dejarlo que se corra. Si a usted le gusta esta conversación, usted la va a guardar en su cerebro...". Esto es como estudiar, porque el hombre de buen talento, de buena cabeza, así como le están enseñando no olvida. Y si usted salió con buena cabeza estas palabras de los "antes" usted las va a querer, las va a estimar a estas palabras y se va a concentrar, le van a gustar mucho y va a seguir las, no va a dejar nunca el idioma antiguo. "...Mucho escuchar por ahí, mucho va a conversar y todo eso va a guardarlo...", me decían.

Y así fui yo conversando, conversando y conversando; en los Nguillatunes he sido "curiche" y de "ciruche" me han mandado a otras reducciones a conversar con otros mapuches antiguos. Y todo eso yo lo tengo grabado en la mente, en la cabeza. Y por eso ahora cualquiera no me la va a ganar en conversar, por lo menos aquí en "Punotro" no hay nadie que me contesta para conversar. Aquí un hombre más viejo me dice: "...Por favor, ayúdeme usted, usted sabe...", y eso que yo fui un chiquillos para ellos. Pero como yo supe de esos sabios la conversación de mapuche, como yo escuché, me gustaba todo y me lo grababa, tal como lo tengo actualmente, porque a mi cualquier conversación de mapuche no llega y se me pasa.

Por eso mismo, para este mismo Nguillatún que se hizo en Enero, la señorita Dina con otra señorita del jardín infantil, ellas lo inventaron y fueron a conversar con el señor alcalde. El les dijo que por que no seguían el idioma mapuche y que rogaran y 'nguillatunaran' como los de antes. Ellas le contestaron que aquí en "Punotro" no hay machi, entonces él les dijo que buscaran machi en otra parte, que en "Ranquihue", por allá había una tía suya, la señora Ana Astorga. El les dijo que siguieran el idioma mapuche, que no lo olvidaran, que no lo echaran a correr al viento, porque ese es el idioma de los mapuches. Es muy lindo tener ese idioma y

hablar el mapuche y el castellano. Igual como los chilenos que aprenden la lengua de ellos, es bonito aprender la lengua de uno. Claro, ahora los niños dicen: "...Yo entiendo algunas palabras y otras no las entiendo...", eso dicen y eso es porque la mamá se vuelve chilena, le da vergüenza hablar a lo mapuche.

¿Sabe por qué hacía Nguillatún antes la gente? Porque la machi anunciaba. Los "antes" venían a anunciar, decían: "...tal diluvio iba a venir...", tal cosa va a pasar; que ya se movieran los viejos, los caciques. "...Hagan una reunión porque Dios está inventando esto, entonces hínquense de rodillas, ruegen a Dios para que no haga eso, porque están inventando los mayores allá arriba...". Entonces el dueño de la machi juntaba a la gente, hablaba con los mayores y todos se vestían y hacían la reunión. De esa manera hacían Nguillatún, los "antes" venían a anunciar, porque todo lo anunciaban esos. Si venía una sequía muy larga, ellos decían: "...Va a venir una sequía muy grande..." y cuando iba a venir una lluvia muy larga decían: "...Va a venir una lluvia muy grande. Entonces, acuérdense, hagan una rogativa para que Dios no los olvide. Está muy enojado porque ustedes no le hacen caso...". Ahí agarraban la corneta y ligerito empezaba a reducirse a la gente: "...Qué pasó, que pasaría que están tocando la corneta?...". Yo en ese tiempo estaba chico, escuchaba nomás. Y así se reunían y así eran los mapuches antes, sabían respetar a los jefes.

Antes se hacía mucho Nguillatún, porque antes las machis eran muy sabias y los mapuches se reducían muy temprano. Cuando ya venía un mes de sequía se reunían y decían: "...Ya, Dios nos mandó esta sequía, por que no le rogamos que dé agua. Hablemos con los 'antes', hablemos con la machi, juntémonos...". Entonces nos juntábamos en la loma y hacíamos Nguillatún. Se juntaba toda la reducción, no había evangélicos, no había ninguna cosa, así que nos juntábamos una mensa tropa de mapuches y se hacía Nguillatún. Los viejos decían: "...ah, vamos a hacer llover...", se emborrachaba la machi una noche, y ya, ella decía que de esta manera van a tener que rogar, van a tener que ir a esta quebrada, la más celosa. Y ahí íbamos a chutearnos con agua, nos teñíamos toda la cara de negro, todo de negro, y hacíamos llover..., a cántaros llovía después.

Y cuando venía mucha agua también. Cuando ya los sembrados no se podían levantar, hacíamos sol, pedíamos buenanza. Ahí a las mujeres solteras llegaba a faltarles polvo para ponerse en la cara para que estuvieran blancas. Ropa toda de blanco: blusa blanca, delantal blanco y se pintaban con harina blanca para pedir buenanza.

Yo alcancé a conocer a esos mapuches antiguos, esos que andaban de chiripa, chamal y a pata pelada nomás. Esos sí que juntaban a la gente para hacer Nguillatunes, esos eran sabios. Conversaban con los de otra reducción y se podían pasar una noche entera conversando en su lenguaje, acordándose de tantas cosas: de cómo peleaba la gente, de cómo se salía el mar, de cómo se terminaba el mundo, de todo eso.

Esos viejos vivían en los cerros, no en los bajos como vivimos nosotros ahora, cerca del agua. Ellos no, ellos no sentían tener que ir a buscar unos baldes de agua abajo. Eran muy ágiles, tenían mucha potencia y no se cansaban como nosotros que

nos cansamos con unos viajes cortitos. Por eso también ellos tenían tanta vida y llegaban hasta sus 115, 120 años. Mi abuela, por ejemplo, vivía por aquí, pero no le costaba nada ir a ver a su hija o a alguien por allá lejos. El viejito Ancalao que juntaba a la gente pasaba casa por casa juntándola: “Vamos a tener reunión”, “Vamos a hacer Nguillatún”. Cuando el tiempo se veía venir medio seco, decía “va a venir tiempo seco, rogemos a Dios. Juntémonos y rogemos a Dios para que no pasemos hambre y que lo sembrados no se nos terminen. Para que Dios no se enoje con nosotros, hagamos esta rogativa a loma limpia”. Y recorría ese viejito hasta que juntaba a toda su gente y hacían Nguillatún con puro “mudai”.

Cuando se pedía agua, se iban a unas quebradas hondas que hay por acá; en algún salto de agua, ahí iban a pedir agua. Otras veces iban al “Tren Tren”. Por acá cerca hay algunos, son cojos eso sí, se levantan ladeados. Hay dos que están para el lado de Quidico, el que no está ladeado está pasado Quidico, para allá para “Cura” que se llama. Los “Tren Tren” están para cuando el agua que sale de las lagunas empieza a subir para arriba. Así decían los antiguos, algunos de los que yo alcancé a conocer, porque yo escuché esas conversaciones. Decían que el mar no se sale, se queda ahí nomás. Lo que empieza a subir es el agua de las lagunas, empiezan a hincharse, a ‘hervir’ como dicen algunos, como hierve una olla de agua. Sale un torbellino que se dirige hacia la laguna y llegando a ellas dicen que suben, el torbellino las hacía subir. Mi abuelita me contó que eso pasó una vez. Ella siempre me contaba todas esas cosas.

Cuando yo era chico me acuerdo que para esas rogativas hasta a los chilenos se les pedía cooperación. Y ellos daban trigo para el mote y para el “mudai”. Ahora ya no, ahota entró la epidemia de evangélicos y todos los mapuches botaron su ropita y se pudieron ropa de españoles. Quisieron ser más españoles que un español y ya no entienden ni su lengua siquiera. Uno los saluda y no entienden. Si hasta el español quiere saber hablar a lo mapuche; como se nombra una cosa, como se nombra otra, así andan muchos. Y nosotrs año tras año vamos olvidando. Si ya parece que ni siquiera se quiere aprender.

Así nos estamos acabando, la raza de nosotros se está perdiendo. Nosotros mismos nos estamos perdiendo, nos estamos terminando. Pero yo digo ¿Cuándo voy a ser chileno? ¡Nunca! Si yo tengo que morir con mi raza y mi sangre de mapuche. Ni que me casara con 5 chilenas voy a ser chileno; soy mapuche, hasta que muera. Pero así parece que no lo comprenden los demás. Todos deberíamos ser así y no soltar nunca nuestro idioma, nuestra ropa. Antes cuando había un Nguillatún las “malgüenas” no se vestían de pollera, estaban todas de “chamal”, con sus cintas en la cabeza y sus prendedores de pura lata colgando. Parecían unas muñecas de lo lindas que se veían. Daban deseos de vivir bailando con ellas, no ve.

Ahora no, ahora mi raza se está poniendo ignorante. No se debería dejar el vestuario, la lengua y esas cosas. Yo a mi señora le digo que cada cual con su raza tenemos que respetarnos. Y no por que uno se case con alguien que no sea de su sangre uno la va a perder. Si nosotros somos mapuches no tenemos porque avergonzarnos por eso, de ninguna manera. Por eso Dios ahora nos está despreciando también, porque habemos pocos mapuches ya, harto pocos. Hay algunbos que ya ni

nos miran y dicen: "Ah, esos quieren tomar vino, quieren curarse, por eso hacen su fiesta". Y no pues, no es nada de eso. Uno debe seguir lo suyo, su idioma, sus fiestas, sus rogativas, todo eso.

Pero todo eso se está acabando, así como se acabaron las viejas loseras que hacían los cántaros de greda, viejas alentadas las antiguas. Usted sabe, año a año se está modernizando más la gente y ya no van a aprender nada de eso. Ya ahora muchos no comen harina porque les da acidez y si llegan a comerla tienen que comerla bien arregladita, un ulpito, y eso. Antes no, antes los mapuches si usted llegaba a una casa había una buena fuentada de harina de cebada, harina de avellana podía ser también. "Pidul" se llamaba ese..., ponían unas varas arriba de donde caldeara el fuego y ahí ponían techo de ratonera, tupidito, bien tupido, y entonces arriba le ponían los sacos de avellana. Después, en el invierno se habría eso y se sacaba la almendra de la avellana, su juntaba, y se tostaba para tener harina de avellana. Así, si llegaban visitas había un tremendo montón de harina en una fuente de greda, si es que no era en una fuente de palo. Es que yo conocí fuente de palo y fuente de greda, no conocía fuente de porcelana ni fuente de plata, nada.

Yo también comí con cáscara, con concha de cholga, concha de macha; esas eran las cucharas. Y para revolver la comida estaba el cucharón, porque había maestros que hacían cucharones, buenos cucharones si. En un Nguillatún ninguna olla iba a verse con un cucharón de pueblo, todas con cuchara de palo. Por eso puede que fuera la gente muy firme, muy dura.

Todo eso es lo que se terminó. Usted ahora cree que va a ver a una señorita revolviendo la comida con una cuchara de palo? No pues, si eso es una vergüenza para ellas. ¿Quién va a ver a una niña comiendo con un plato de greda o con una cuchara de concha de macha, de cholga? ¿Quién va a ver ahora a un niño comiendo un plato de harina con un cantarito de "mudai"? Nadie. Ahora a las casa que usted entre eso no se va a ver.

Se terminaron esos viejos antiguos que seguían esa comida y se está terminando la comida también, hasta los servicios se están terminando. Antes entre los mapuches pocos compraban ollas, porque ellos mismos las hacían; unas ollas de greda con dos orejas que le ponían un alambre de colgador para ponerla en el fuego con un palo atravesado y ahí colgaba la olla, al medio del fuego en unas inmensas fogatas que se hacían.

Mi mamá era loseras y con ella hacíamos cántaros y ollas. Ibamos a buscar greda ahí a Quidico, ahí donde está la posta ahora, donde corre un esterito de agua que baja entremedio de una casa particular y la posta. Ahí antes era un hoyo grande donde se sacaba greda para hacer cántaros. Ibamos a buscar cargas de esa greda, porque mi mamá hacía de todo y hasta salíamos a vender de a caballo para allá donde estaban los chilenos. Entonces, en todas las casitas tenían los mapuches sus 'chuicos' de greda donde fabricaban el "mudai". Y asimismo como usted llegó, si usted fuera mapuche, y nosotros le siguiéramos como antiguamente, estaríamos con un 'chuico' aquí conversando. Usted me habría pedido un poquito de agua y nosotros le habríamos dado un cantarito con "mudai". También un plato de harina de cebada le

dariamos. La cebada la cortaban y la estrillaban en un "chaiwe", así se llamaba la máquina que se usaba, la tostaban y así se hacía la harina de cebada.

Yo como le digo me crié con mi papá y mi mamá. Ello se fueron juntos casi, mi papá casi un mes antes se fue para hacer el hogar nomás y luego se fue mi mamá. Uno se fue en Julio y mi mamá se fue en Agosto, yo era hombre de edad ya, cincuentón, si no hace mucho que se fueron, hace como 9 años nomás. Y yo le digo que cuando la machi muere el "rehue" se desarma, no se va con ella. El "kultrún" si se va, se raja en cuatro piezas y se echa al ladito de la machi. El de mi mamá debe estar sanito porque era cuero de "pellín", de "mingüe".

Y ya siendo joven ya, habré tenido unos 20 años, mi madrina me quiso llevar para Santiago. Pasó una vez por acá y me dijo que me iba a llevar. Estaba bien contento yo, quería ir, pensaba encontrar trabajo, quizás hasta hacer familia. "...Sabes leer..." me dijo ella, "...no..." le dije, "...bueno, ahí vamos a ver como lo hacemos..." me dijo entonces. Quería que estudiara en el día y que trabajara en la tarde y así lo iba a hacer yo. Después vine y le fui a contar a mi mamá: "...sabe mamá, me voy a ir a Santiago, mi madrina me va a llevar...". Anduvo media tristona ella unos días, como que no quería mucho. Un día la vi partir a ver a la señora esta, a mi madrina. Partió para allá y cuando llegó mi tía le dijo altiro que me quería llevar a Santiago, le dijo que yo iba a andar bien, que yo era bueno para hacer cosas y así. "...Si... -le dijo mi mamá- ...es bueno para hacer cosas, pero también es harto bueno para ponerle al trago, usted sabía no?...". Ya está, ahí nomás quedó todo, ya mi madrina no pasó nunca a buscarme ni me llevó a Santiago. Se asustó con que yo pudiera hacer alguna lesera por ahí. Yo en verdad era bueno para el trago, pero el asunto es que no me fui y hasta el día de hoy no conozco Santiago, conozco sólo hasta Concepción.

Y entre los familiares en ese tiempo aquí no teníamos nada; no teníamos bueyes, no teníamos aperos, no teníamos nada. Así que los viejos se iban en la pura crianza de ovejas nomás. Y después ya se empezó a sembrar, pero esto hace unos años atrás nomás, cuando empezaron a llegar los préstamos de abono que trajo INDAP. Aunque primero me acuerdo que llegó AGRONOMIA dando semillas de trigo, imagínese como sería la cosa si estaban dando semillas: toda la gente pedía semillas, todos inscribiéndose para semillas, hasta yo estando mediano me inscribí por semillas, mi papá también se inscribió. Y cuando las entregaron dijeron: "...No se coman este trigo porque viene infectado. Este es para que lo siembren y lo cosechen..." Pero que desinfectante ni nada, si era un polvo rojo que había y que no hacía nada. Llegaba la vieja con los sacos, lavábamos el trigo y enseguida haciendo harina, haciendo "catuto", haciendo mote, haciendo "chaiwe", que no hacíamos.

Después terminó AGRONOMIA y llegó INDAP entregando abono. Yo estaba viviendo allá arriba y saqué abono. Ese año yo me acuerdo que murió el finado de mi tío así que debo haber tenido unos 30 años. Yo saqué un saco de abono y la gente como no conocía el abono decía que no daba nada, quería cambiar el abono por papa la gente. Ahí un caballero rico que había aquí, Audosio Vidal se llamaba, se

hizo el pino con el abono ese, le decía a la gente: "...Le cambio y yo le voy a pedir abono para papa, traigamelo nomás...", y muchos le hicieron caso y quedaron así, no pudieron sembrar.

Yo me acuerdo que el saco que daban era triple, y granulado, y un viejito de allá de Ranquihue esa vez me dijo: "...Hijo, guarda tu abono nomás, no los sueltes, siébralo en papas que se da bueno. Echalo bien, no muy ralo...". Y así mismo fue: sembré solo dos sacos y medio de una papita tan chiquitita que casi no se podía pelar. Conseguí los bueyes y de a poco fui dándole hasta que cultivé mi chacrita. Y que le digo que de ahí para arriba nosotros tuvimos que comer. Cosechamos las papas y quedaron los 'bolchanes', cultivamos el trigo y ya se cosechó el trigo.

Desde esos años la mayoría de la gente empezó a cosechar y cosechar el trigo y ahí se fue terminando el "catuto", se fue terminando la "enzimita". Se fue terminando también también el "awuken" de arveja, que era cuando se molía la arveja en la piedra y hacían un bolón que se comía con un caldito de huevo, un caldito de "lua-lua", un caldito de luche o un caldito de "coyoi". Es que las viejas eran muy 'baqueanas' para hacer esas cuestiones. Si cocían el "coyoi", revolviéndolo con grasita y verdura, ese era el "coyoi" frito, que se comía con papas cocidas y con el "catuto". Y así eran las comidas, pobres pero naturales.

Ahora un hombre que cria a sus hijos con comidas de las de ahora en cualquier momento se le anda muriendo. Hay que tenerlo con hartito cuidado, que no vaya a andar a pata pelada y si se descuida y se saca los zapatos le da una tremenda pulmonía. Antes los mapuches morían de 120, 130 años, por eso mismo que yo le digo, por la alimentación, por la harina tostada con el "mudai", el "catuto", la "enzimita", el "awuken" de arveja, todo eso. Plato de mote, plato de harina, las mensas fuentazas llenitas de harina con "chiripa"; amontonaban la harina en una olla y ahí mismo le ponían el "mudai" y vamos comiendo. Y si no se alcanzaba a comer toda la harina entonces le empezaban a sacar todo lo mojado y dejaban la harina, la dueña de casa lo guardaba, no lo botaba, lo dejaba en cualquier cosita, una bolsita o cualquier cosa, y cuando la visita se iba se la entregaban. Eso hacían los mapuches antes.

Y nadie conocía asientos de estos, ni de palos, nada. Llegaba una visita, se tendían unos sacos debajo, de ahí una frazada bien doblada y unas "lamas". Ellos mismos hacían las "lamas", dibujando, hilando y cosiendo. Si eran casados se ponían los dos juntos, cada cual con su plaza, pero en tierra, no en mesa. Sentados se cruzaban las patas y delante se les dejaba la harina, el "mudai" y vamos comiendo. Esa era la atención de los mapuches de antes, de los más antiguos. Después de la harina el dueño de casa decía: "...Ya se cansarían, estarán cansados ya...", y les buscaba unos atados de cabecera, unas mantas y unas frazadas o un cuero de oveja, "...Ya, descansen, descansen...", les decía el hombre. Entonces el viejo se tendía para un lado y la vieja para el otro y se largaban a dormir.

Mientras dormían las visitas la dueña de casa les hacía la comida, les cocía sus papas si había papas, o preparando un caldo de luche, un caldo de huevo, cosa que cuando se despertaran las visitas ya la comida estuviera hecha. Se despertaban y

había su platón de papas cocidas con el caldo de huevo. Y eso se hacía a la hora en que llegaran las personas, no como ahora que uno llega a una casa y si alcanzó comida comió, y si no, a la vuelta no le dan ni un pedazo de pan. Antes no, porque antes eran muy respetuosos. Si las visitas llegaban antes de las doce provechaban de comer todos juntos y si llegaban más tarde se les hacía comida especialmente. Hasta a los niños que hubiera se les echaba para afuera para que estuvieran sólo las visitas. Claro, si eran muy respetuosos y además era muy bien alimentada la gente.

Aquí yo me vine solo; solo, solo, con un perrito nomás, y me vine aquí mismo. Tendré que haber tenido unos 47 años más o menos y hasta ese año viví con mis padres. Yo me acuerdo que me vine el año '81 para acá, porque el año '80 nos dieron esta tierra a nosotros, a los que estábamos poseyendo la tierra en esta reducción Yevilao. Venían de muy al sur, en los tiempos de mandato del señor presidente Pinochet, ese que sacó una orden que a los mapuches les entregaran lo que tenían encerrado de las tierras. Entonces se le entregaba a cada uno lo que tenía encerrado y no se le quitaba a nadie más. Si tenía una hectárea encerrada, la hectárea se la entregaban, si tenía harto más, eso se le entregaba. Pero no andaban recogiendo familias por aquí y por allá que tuvieran herencia, no, los que estaban trabajando nomás. Y así que se vino del sur la mensura esa y atrasito venían los papeles, venían entregando los títulos, los planos, todo. A mi me dieron el plano y título de esta tierra, de estas 7 hectáreas -96 áreas- que tengo aquí en la comunidad Yevilao.

Entonces yo me vine después que pasó la mensura esa, después que me dieron aquí. Me mensuraron el '80 y me vine el '81 porque mi papá me echó. Me acuerdo que ya venía muy cerca las cosechas y me dijo: "...Usted mi amigo, usted debe arreglarse su 'rukita' y sus cosas en su tierra, para eso a usted le dieron esa tierra. Al hombre que le dan tierra tiene que formar su 'ruka' y si no buscar su mujer y ahí formar su hogar. Y aquí ya no hay más permiso para guardar sembrados...". Yo estaba bien con ellos, además que eran gente de edad ya, pero que le iba a hacer. Bueno nomás dije, ya tenía mi yunta de bueyes, tenía mi arado, carreta, estaba aperado ya. Entonces dije yo: "...Ya me creo que no soy el primer hombre que se va a vivir solo..." y el año '81 me puse a labrar aquí y me busqué un maestro para hacer la casa.

Y porque me dieron esta tierra aquí se enojó mi papá. Y a mi me dieron esta tierra aparte porque la tenía encerrada, porque mi mamá me había dado permiso para cerra y sembrar. Por eso yo había cerrado desde el camino hasta la quebrada: para abajo sembraba yo y para arriba sembraban ellos. Cuando llegó la mensura dijeron: "...Este cerco de quien es...", "...es mio señor...", "...quien trabaja para allá...", "...yo señor...", "...ya, a usted se la vamos a mensurar...". Entonces en los papeles figuré altiro.

Pero yo creo que no se enojó tanto mi papá porque me dieron la tierra, se enojó más porque le di cabida a otra persona. Es que aquí mandaba la finada de mi tía antes, eran dos hermanas que vivían aquí y se habían repartido. Después esas viejas murieron, el hijo que habían dejado también murió y los vivientes también se fueron. Así que quedó solitario aquí y yo le dí un pedazo de tierra a la hija de un primo. Y porque le dí participación a esa mujer se enojó él. Ahora la tierra está ahí,

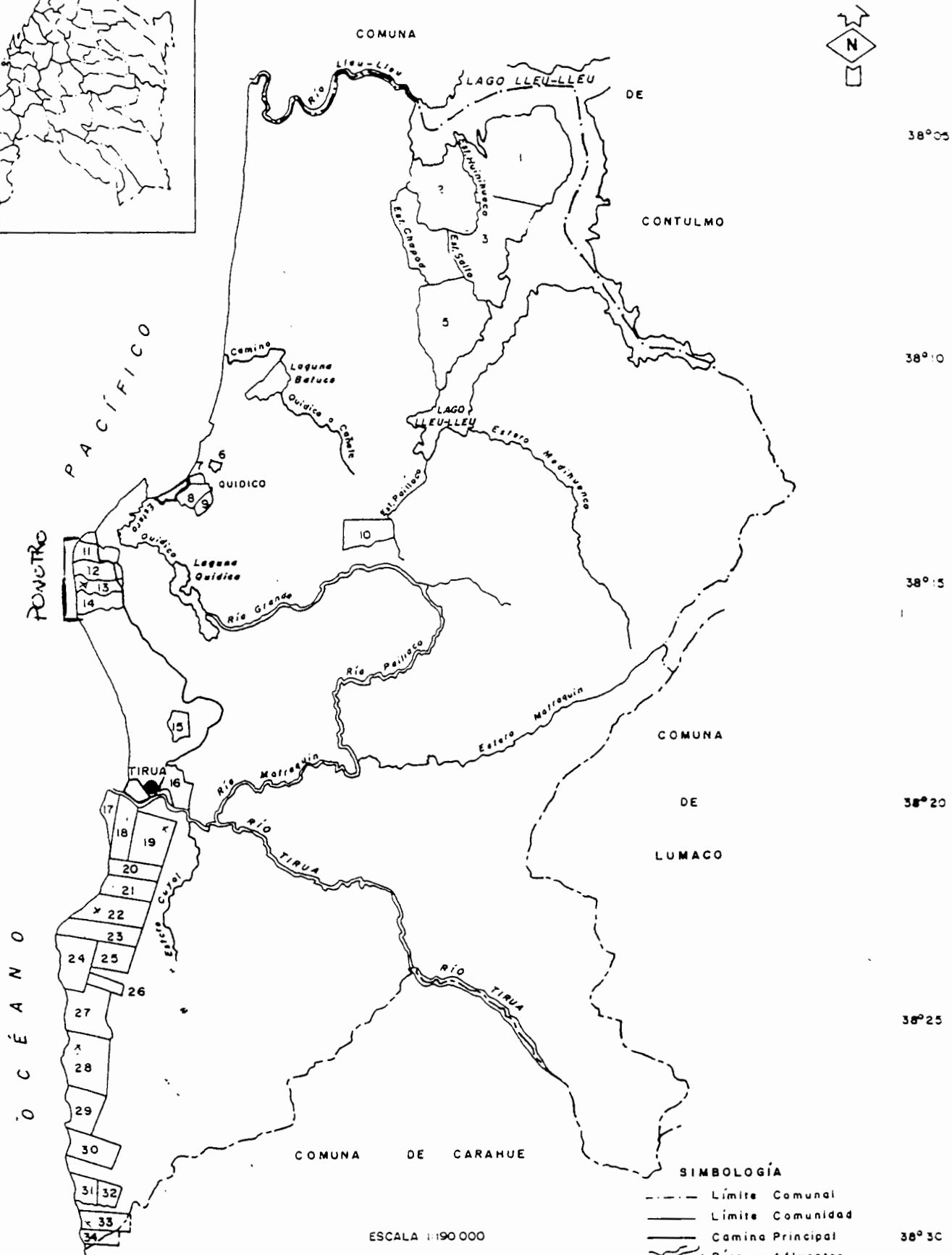
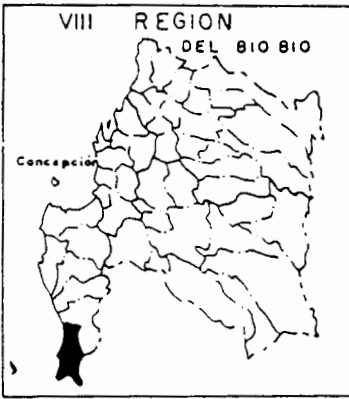
ella se fue, se casó y se fue más arriba con su hombre.

Yo todavía no cumpla ni tres años que estoy casado. Antes yo manejaba mujercitas así que me venían a ver y me acompañaban algunos meses, de ahí me dejaban. Después me venían a ver otra vez, cinco meses, seis meses. La última que me acompañó más, que fue la mamá de mi hijo, fue un año y dos meses. Después, cuando el niño tenía un año y nueve meses ya se 'echó al pollo' y yo le dije: "...Ya, si vas a seguir con esta carrera te fuiste...", así nomás. Ahora mi hijo ya tiene 7 años y medio, el 16 de Mayo cumple, y tenía como 4 años cuando ya encontró mamá y yo encontré compañera. Mi señora llegó de Santiago, a una casita que quedaba al lado. Venía arrancando por problemas al corazón y se vino sola. Eramos vecinos y yo le daba el agua. Yo también estaba solo aquí con mi chiquillo y para que íbamos a estar los dos cerca, mejor nos juntábamos de una vez, así que duramos poco como vecinos, como 8 meses. Ahora estamos casados legalmente por el civil en Tirúa, Natividad Obreque se llama ella.

Me casé tarde yo, igual que antes, porque yo me acuerdo que en los tiempos de mi papá los más jóvenes que se casaban eran como de 40 años. Dicen que concedían que un niño de 25 años acompañara a una niña a comprar algo. Y ahora cuando a una niña de 25 años, de 20, 18 años, la mandan aquí a Tirúa, a Quidico a comprar algo, el que la acompaña, andará atorado? No, no creo, no cierto.

Yo ahora siembro solo aquí, tengo: papas, trigo, arvejas, porotor, abas. Al mar ya no voy mucho, hace tiempo que no voy, desde que me enfermé de la vista. Es que me enfermé de la vista y perdí de ver por un ojo, me salió una nube, sin dolor sí. Ahora después me han dado dolores y hay veces que no puedo ni ver. De primera no sentía ninguna cosa, jugaba a la pelota, veía poco, pero jugaba igual. Ahora como hace cuatro años que uso estos lentes, tengo que usarlos nomás...

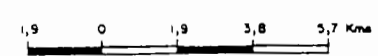
COMUNIDADES MAPUCHE COMUNA DE TIRUA



SIMBOLOGÍA

- Límite Comunal
- Límite Comunidad
- Camino Principal
- ~ Ríos y Afluentes
- Capital Comunal

ESCALA 1:190 000



FUENTE: Archivo General Asuntos Indígenas

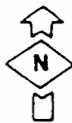
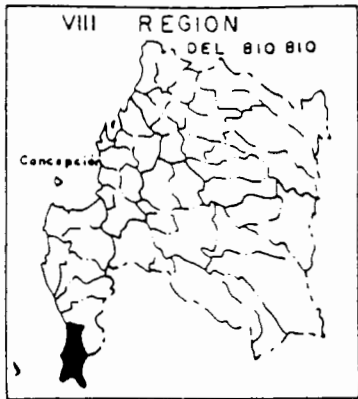
NOTA: Los números identifican

COMUNIDADES MAPUCHE

COMUNA DE TIRUA

TITULOS DE MERCED

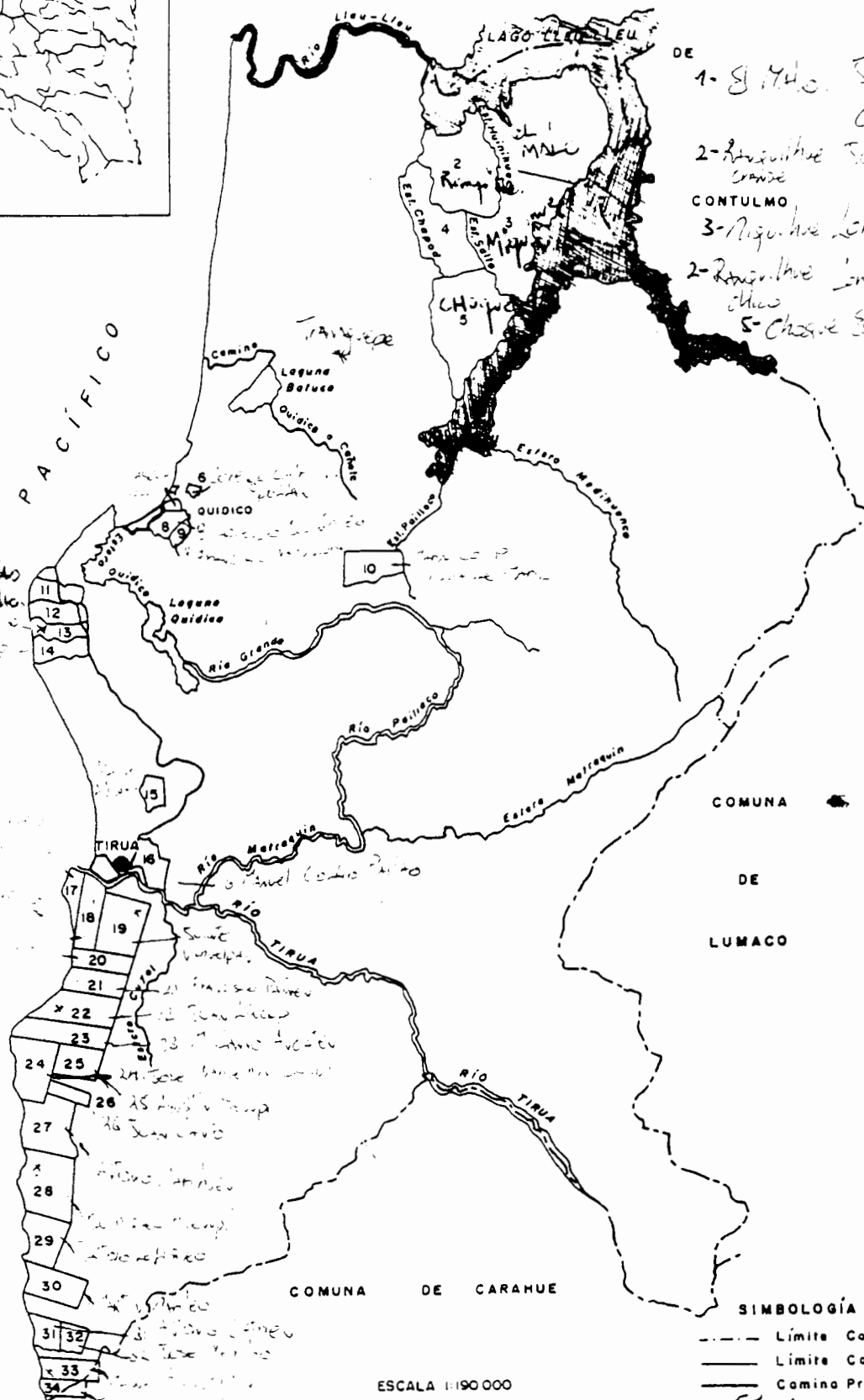
COMUNA



- 1- 8 Mts. Base Arica Colchal 38°05'
- 2- 2 Arguñue Tera Linares Grande
- 3- 2 Arguñue Linares Linares Chico
- 5- Chasque Sebastian Yevita

PACIFICO

PONOTRO
 Nueva
 Miguel Yevita
 Seneca
 Tera Tito



38°05'

38°10'

38°15'

38°20'

38°25'

38°30'

COMUNA DE LUMACO

COMUNA DE CARAMUE

SIMBOLOGIA

- Limite Comunal
- - - Limite Comunidad
- Camina Principal
- ~ Rios y Afluentes
- Capital Comunal

ESCALA 1:190 000

