

C. 300  
v. 3  
no. 1  
Abr.  
1986

ISSN 0716-1557  
VOLUMEN 3 N°1  
ABRIL 1986

# CULTURA-HOMBRE-SOCIEDAD

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS  
CUHSO



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE SEDE TEMUCO

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES REGIONALES (C.I.S.R.E.)

## CULTURA, HOMBRE, SOCIEDAD

REVISTA SEMESTRAL DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

CUHSO ISSN 0716 1557

REPRESENTANTE LEGAL: **Yosuke Kuranochi O.**, Director de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Temuco. COMITE EDITORIAL: **Raúl Casamaño M.**; **Aldo Vidal N.** COMITE EDITORIAL CONSULTOR: **Dr. Héctor Betancourt D.**; **Dr. Tom D. Dillehay**; **Dr. Pedro Morandé C.**; **Dra. Grete Mostny**; **Dr. Adalberto Salas**; **Dr. Osvaldo Silva G.**; **Dr. Claudia Wagner R.** Diseño de portada: **Héctor Mora**. Motivo de portada: Franja o greca decorativa de faja de mujer mapuche (TRARIWE). Recolectado en la zona de Icalma, IX Región. Antigüedad aproximada: 80 años. (De la colección **Héctor Mora O.**, cedida al Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago). Dactilografía: **Gladys Gutiérrez F.**

CULTURA, HOMBRE, SOCIEDAD (CUHSO) es una publicación semestral en español, especializada en ciencias sociales y humanas, del CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES REGIONALES (CISRE) de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Temuco. CUHSO publicará artículos, monografías, investigaciones, revisiones y/o comentarios de textos y noticias de carácter científicos, en las disciplinas sociales y humanas. CUHSO desea y acepta canje con publicaciones similares del país y exterior.

### NOTAS A LOS CONTRIBUYENTES:

1) Las contribuciones remitidas a CUHSO deben ser originales y no estar en impresión en el país. Las contribuciones provenientes del extranjero deben señalar si están publicadas o por publicarse, el nombre de la publicación, volumen, número, año y cuerpo del texto en que se publicó o publicará.

2) Las contribuciones a CUHSO deben remitirse mecanografiadas en tamaño carta, doble espacio. Extensión máxima: 35 páginas, numeradas correlativamente, incluyendo gráficos, diagramas, ilustraciones y similares. Estos deben enviarse en hojas separadas, en tinta que permita su reproducción, y restringidas al mínimo necesario.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE  
SEDE REGIONAL TEMUCO  
C.I.S.R.E.  
CASILLA 15 - D

CULTURA, HOMBRE, SOCIEDAD

CUHSO: ISSN 0716 1557

CENTRO DE INVESTIGACIONES  
SOCIALES REGIONALES (C.I.S.R.E.)  
SUBDIRECCION ACADEMICA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA  
DE CHILE, SEDE TEMUCO

CULTURA, HOMBRE, SOCIEDAD

Revista de Ciencias Sociales y Humanas  
Publicación Anual

Editada por el Centro de Investigaciones Sociales  
Regionales (C.I.S.R.E.)

Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Temuco, Chile.  
Manuel Montt 056 - Casilla 15-D Fono: 231289 Anexo 475.



CULTURA, HOMBRE, SOCIEDAD . CUHSO  
REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

VOLUMEN 3 Nº 1 ABRIL DE 1986

SUMARIO

PAGS.

EDITORIAL

ANTROPOLOGIA

CONOCIMIENTO Y CONDUCTA  
Ladislav Holy (Ph.D)

13 - 50

HISTORIA

LA RESISTENCIA ANTI-ESPAÑOLA Y EL ROL DE LAS  
FORTALEZAS INDIGENAS EN CHILE CENTRAL, 1536-1545  
Leonardo León

53 - 116

LINGUISTICA

MANIFESTACIONES LITERARIAS MAPUCHES EN LA HISTO-  
RIA GENERAL DE EL REYNO DE CHILE  
Flandes Indiano, del R.P. Diego de Rosales  
Hugo Carrasco M.

119 - 172

9.4.88  
MTC

**FRAY FELIX DE AUGUSTA Y EL DICCIONARIO**

173 - 191

**ARAUCANO**

Andrés Gallardo

**NOTICIAS**

**ENCUENTRO PARA LA UNIFICACION DEL ALFABETO**

195 - 210

**MAPUCHE**

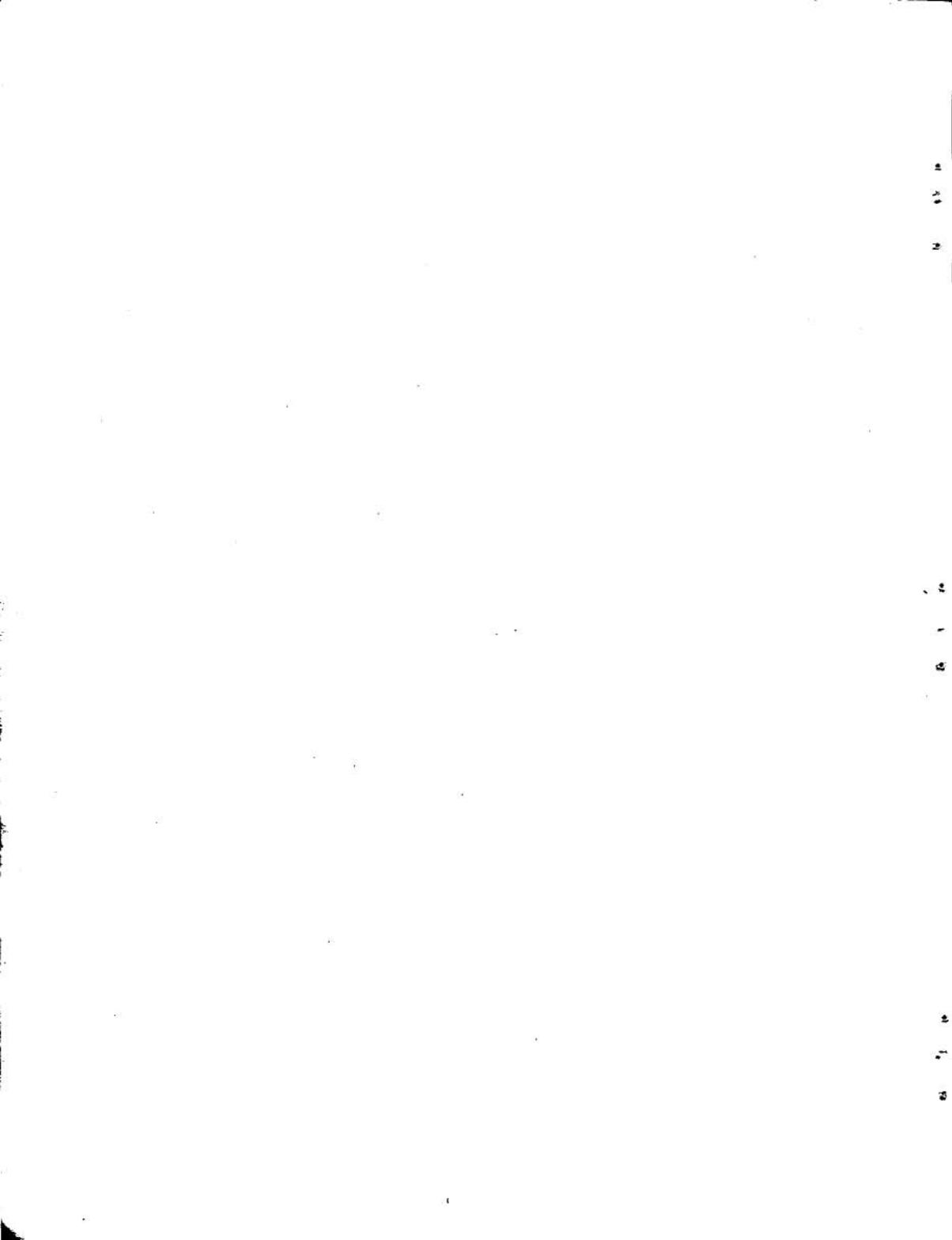
Proposiciones y Acuerdos

Arturo Hernández S.

**SEXTA SEMANA INDIGENISTA**

211 - 211

**EDITORIAL**



## EDITORIAL

Revista CUHSO se complace en iniciar un ciclo de traducciones referido al aporte teórico de dos antropólogos europeos, Dr. Milan Stuchlik (1932-1981) y Dr. Ladislav Holy, actual Jefe del Departamento de Antropología de la Universidad de San Andrés, Escocia. Los artículos en referencia fueron presentados por sus autores en la década de los setenta en la Universidad de la Reina, de Belfast, Northern Ireland y en la Conferencia Anual de la Asociación de Antropología Social realizada en Edimburgo entre el 8 y el 11 de abril de 1980.

El acercamiento teórico que tendremos el honor de presentar seguirá la secuencia cronológica en que ha sido expuesto a la comunidad científica europea y se incluirá sólo en las publicaciones regulares de nuestra revista.

Los motivos para incluir y difundir la llamada teoría "transaccionalista" y que constituye una perspectiva fenomenológica para comprender y estudiar la vida social son varios:

- en primer lugar, hemos conocido su origen, que se sitúa en uno de los últimos estudios que se han realizado de la sociedad mapuche contemporánea y que fuera publicado en Inglaterra, en 1976 con el título "Life on a Half Share". Con posterioridad a la época en que este estudio se realizó (1968-1970), tuvimos la ocasión de discutir algunos supuestos de la teoría, aquellos referidos a los mecanismos de reclutamiento social entre los mapuches (1971-1973). Luego, en la Universidad de la Reina (1976-1979) pudimos registrar aspectos importantes del desenvolvimiento de la teoría, así como las reacciones que ocasionó en aquella comunidad científica. Así, creemos estar en una posición mínimamente aceptable para responder a las consultas y comentarios que sugieran los artículos en el público especializado de CUHSO.
- en segundo lugar, consideramos que la teoría transaccionalista

en la versión de Stuchlik y Holy es un aporte al campo teórico, metodológico y epistemológico de las Ciencias Sociales, en tanto se nutre de la filosofía social, contrasta acercamientos teóricos vigentes, como el estructuralismo y, en fin, incluye una sustantiva documentación para las técnicas de investigación.

- derivado de lo anterior, la teoría citada nos permite cumplir del modo que creemos adecuado la tarea de CUHSO, de estimular la crítica en torno a la teoría antropológica y situar de mejor modo los trabajos empíricos que en la revista se presenten, especialmente aquellos que utilicen como referencia algunos postulados de la teoría transaccionalista.

En relación al segundo motivo señalado, quisiéramos extendernos un poco más. Como se sabe, el desarrollo de las disciplinas sociales descansa en el desarrollo de sus teorías. No obstante su tecnicismo, cada teoría es una interpretación histórica del hombre y de la sociedad y por serlo, genera una teoría opositora. Estudiando la relación subjetiva entre el individuo y su ambiente, Boas pretende ofrecer un marco explicativo diferente a Taylor, quien centra su interés en recoger todas las manifestaciones del hombre para construir escalas evolutivas generales de la humanidad. En otros términos, las escalas evolutivas o de desarrollo cultural generan el concepto de relativismo cultural. Hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, con Saussure, comienza la época en que se cree en la construcción cultural de la realidad; surgen aproximaciones estructuralistas, las que exponen dualismos como por ejemplo, entre lengua y habla, acción y concepción, sociedad y cultura, estructura y función.

Es la época de las teorías culturales, que aparentemente se desprende de una epistemología positivista cuyo modelo lo constituyen las ciencias naturales. Pero el movimiento pendular llega a su extremo cuando en el presente siglo se desarrollan acercamientos exclusivamente cognoscitivistas, que desconocen la influencia de factores naturales e incluso sociales.

La Antropología en la actualidad presenta un cuadro que preocupa a varios especialistas: a su ausencia de acumulatividad teórica, se suma una permanente especialización. La Antropología sociocultural inglesa, por ejemplo, se debate entre continuar adscribiendo a una teoría general, inclusiva, que afirma cómo es el hombre, la sociedad y la cultura; refinar el relato de los hechos observados por los especialistas; hacer esto último, pero además aclarar áreas de influencia y participación en tales hechos, tanto de parte del antropólogo como de la sociedad.

La teoría transaccionalista de Stuchlik y Holy puede adscribirse a esta tercera tendencia. En nuestra visión, los autores teorizan acerca de lo obvio, es decir, la manera cotidiana de actuar de los hombres, distinguiendo dos dimensiones básicas: la idea o el conocimiento y la acción o interacción. A partir de este supuesto básico se invita a estudiar la vida social de un modo directo, sin necesidad de recurrir a una teoría explicativa externa a la situación. En otros términos, los autores, en oposición al estructuralismo aplicado a ultranza, reconocen las estructuras que los miembros de una sociedad se formulan, tanto como las relaciones que teóricamente privilegian o establecen, negando la validez de los dualismos. La teoría, por tanto, posibilita el adentrarse en la subjetividad cultural de los sujetos, entendiendo cada situación por ellos definida, en sus propios términos. El problematizar la relación entre conciencia o conocimiento (modelo folk) y la acción, exige al antropólogo un trabajo de campo de largo plazo tanto como diferenciar sus propias interpretaciones de la realidad natural y social de la de los observadores.

Dos principales críticas hemos conocido en relación a los postulados de la teoría transaccionalista: su dificultad de vincular lo particular a lo general, o en otras palabras, su tendencia al empiricismo, que no generaliza; su concepto de hombre autónomo, que a juicio de algunos es irreal.

Respecto de la primera cuestión, los autores se encargan de responder que la generalización empírica no ocurre y sí la de estructura de las situaciones y factores que los deter-

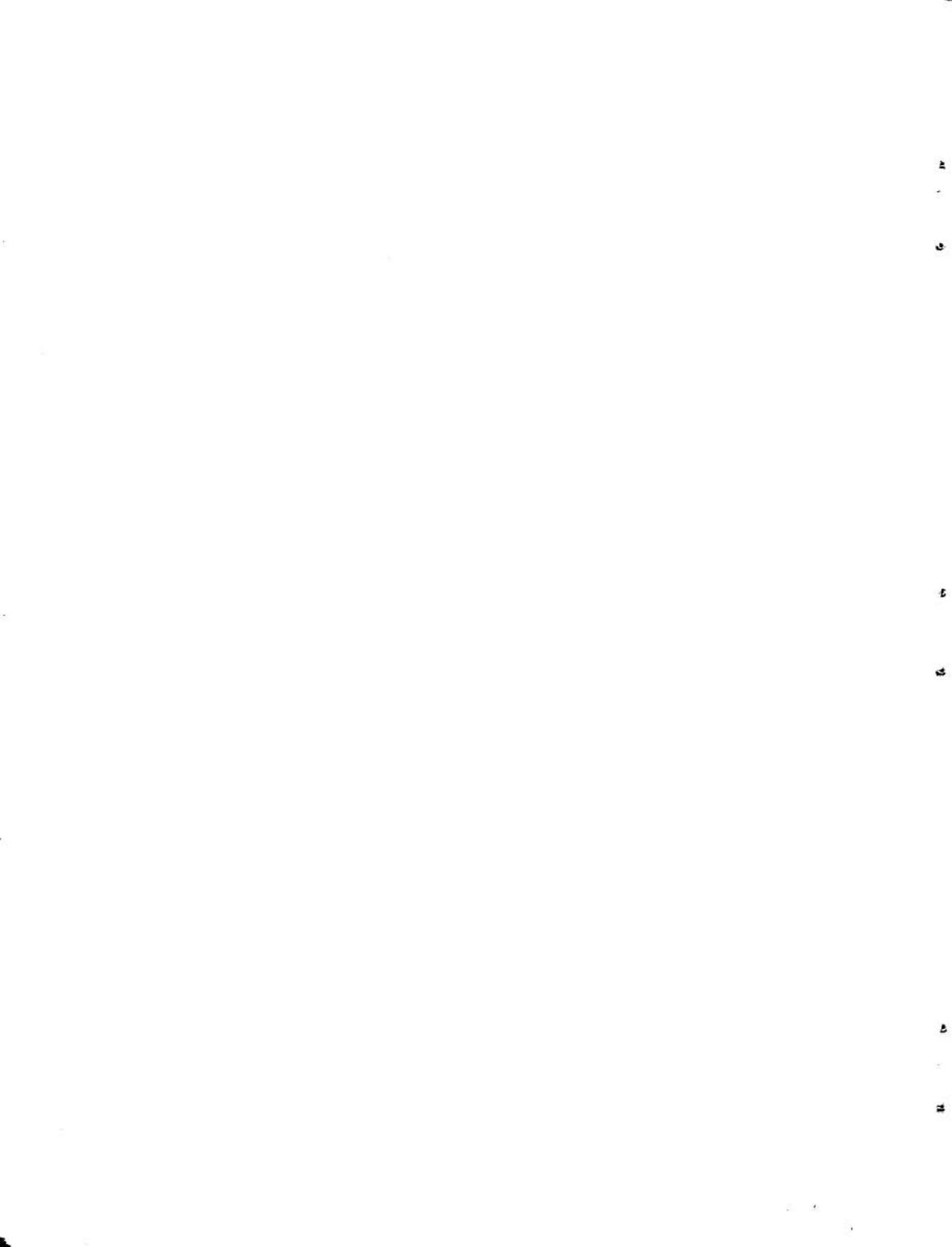
minan. Cuando Stuchlik estudia cómo surge el club deportivo en una comunidad mapuche afirma que "cualquier fenómeno social o aspecto de un sistema social puede ser comprendido y explicado como una consecuencia generalizada de sucesos, a partir de las situaciones interaccionales desarrolladas por los individuos" (Stuchlik M, 1977: 165).

En cuanto a la segunda cuestión, en la obra póstuma de este mismo autor, que tuviéramos oportunidad de conocer recientemente, se centra la atención en aspectos filosóficos básicos, sugiriéndose que el antropólogo debiera llegar a ser su propio filósofo por cuanto para trabajar no puede carecer de un concepto útil de hambre y además, debe reconocer el o los conceptos de hambre de los miembros de la sociedad. Re-situando el valor de la ciencia ideográfica y empírica, la única posible en la visión de los autores, se postula que la Antropología debiera conocer la conducta de los individuos, en tanto sujetos capaces de tomar permanentemente decisiones u optar por alternativas socioculturales. Este es un concepto controvertido de hambre si se toman en cuenta las concepciones esencialistas que lo conciben absolutamente dependiente de estructuras sociales, o de unas inconscientes, u otras cósmicas o sobrenaturales. Más allá de esta discusión, podemos constatar que la teoría transaccionalista estudia las interacciones sociales dentro del contexto de situaciones sociales definidas como tales por los individuos en las cuales operan conceptos de hambre y en este comportamiento -observable- el que se explica a partir de las interpretaciones particulares que los individuos hacen de la situación, interpretaciones que el antropólogo debe ordenar. Esta particularidad de la teoría permite decir que ella estudia la lógica social, más que la lógica del investigador y que en lo cotidiano se excluyen conductas personales o privadas, irrelevantes para la teoría. Para otras corrientes teóricas, especialmente aquellas de orientación psicológica y macrosocial, la teoría transaccionalista se aboca al estudio del único campo donde los individuos aparecen optando o decidiendo para responder a interpretaciones particulares y/o generales de la vida social y es por tanto, un campo sólo introductorio a explicaciones más sustantivas del hambre y de la sociedad.

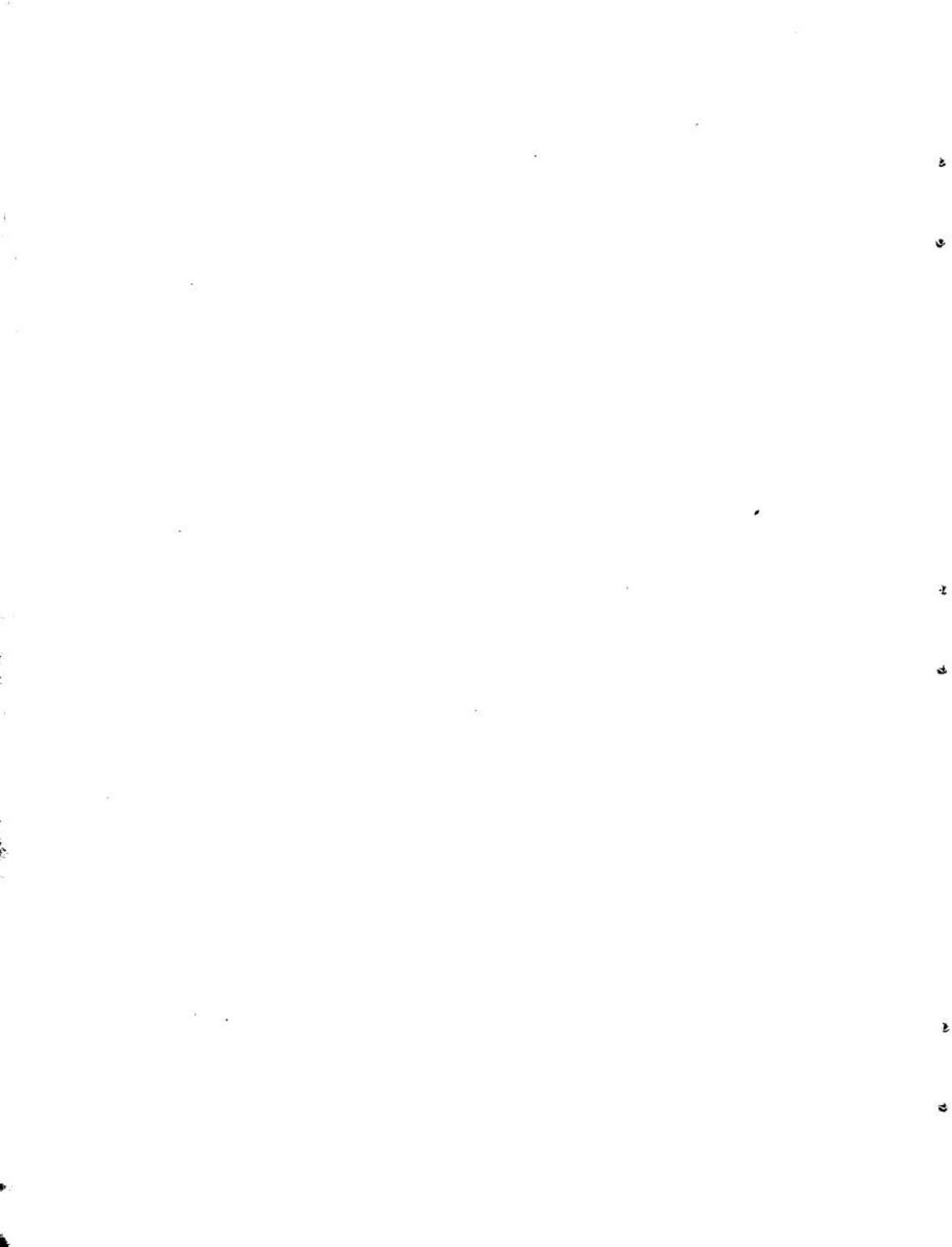
## EDITORIAL

Por nuestra parte, presentaremos algunos de los principales aspectos de la teoría, como una más de las que ya se han legitimado o lo harán en el futuro. Lamentamos que la repentina muerte del Dr. Stuchlik nos prive de su importante aporte, el que descansará, suponemos en los antropólogos contemporáneos que adscriban a este acercamiento y en su exponente actual, el Dr. Holy.





ANTROPOLOGIA



## CONOCIMIENTO Y CONDUCTA (1)

Lodislav Holy (Ph.D)  
(St. Andrews Univ. Escocia)

Los acercamientos orientados fenomenológicamente en sociología, -de los cuales la etnometodología parece ser el único que ha superado las etapas de las declaraciones programáticas y metodológicas y ha producido estudios empíricos- derivan de la asunción de que la realidad social es construida a través de las actividades de la gente. Ellos tratan las formas de emergencia de la realidad social como problemáticas, (Cfr. Walsh 1972:20; Filmer, Phillipson, Silverman, Walsh 1972: passim) y su preocupación mayor son los modos como los individuos logran construir su mundo social, y como, en dicho proceso, lo hacen comprensible, razonable y explicable. Es comprensible, razonable y explicable porque la gente comparte el "mismo conocimiento de sentido común" respecto a él. Este concepto, que fue introducido en la sociología por las obras de Alfred Schutz (1962, 1964, 1966) es uno de los centrales en la etnometodología. Hablar del "conocimiento de sentido común de las estructuras sociales" (Garfinkel 1967:76-77) significa hablar acerca del acuerdo de los miembros de la sociedad respecto de los fenómenos sociales. En lo que se refiere a este concepto la mayor preocupación de la etnometodología es investigar los procesos a través de los cuales se genera este acuerdo "The study of common sense knowledge and common sense activities consists of treating as problematic phenomena the actual methods whereby members of a society, doing sociology, lay or professional, make the structures of everyday activities observable" (Garfinkel 1967:75). (El estudio del conocimiento de sentido común y de las actividades de sentido común consiste en tratar como fenómenos problemáticos los métodos por los que los miembros de una sociedad, haciendo sociología, legal o profesional, constituyen como observables las estructuras de las actividades cotidianas; v. de T).

Este es un problema que puede ser mejor investigado en el nivel de las interacciones interpersonales cara a cara, u observando el comportamiento de la gente que tiene que interpretar lo que otros dan por sentido o supuesto y que por eso les es problemático (travestistas, lunáticos, etc.). Es un problema importante y legítimo por sus propios méritos, pero tiene implicancias metodológicas limitadas. Aún cuando da luz a procesos sociales en el nivel interpersonal o microsociológico, no es directamente aplicable al estudio de lo macrosocial. Puesto que no queremos limitarnos a los primeros y tampoco restringimos a la repetición de ejercicios metodológicos sobre nuevos datos empíricos, nuestra preocupación mayor no reside en los procesos de generación del conocimiento en la gente ni en las interacciones cara a cara. Nuestro análisis empieza donde termina la etnometodología. Comienza dando por sentido que para poder siquiera interactuar, para poder enfrentar y terminar con éxito sus asuntos cotidianos, para poder existir de veras como seres sociales, la gente tiene que poseer un conocimiento adecuado de la sociedad en que vive, y dejamos a la etnometodología el estudiar los métodos mediante los cuales los individuos llegan a este conocimiento a través de sus desempeños o desenvolvimientos prácticos.

Nuestro interés inmediato es investigar las vías y modos con las cuales la gente opera el stock de conocimiento social en su comportamiento cotidiano en este mundo, y las vías y formas por las que su experiencia de este mundo genera su sentido de él.

Por consiguiente, nuestro interés es la relación que hay entre el conocimiento de la realidad social de la gente y su comportamiento social. En este ensayo atendemos sólo a ciertos aspectos de la relación entre la conducta y el conocimiento de los actores: nuestro interés inmediato radica en las formas y medios mediante las que los actores adecúan y manipulan sus conductas en variadas situaciones, de acuerdo a su conocimiento relevante. Aún si nuestro problema inmediato se limita de tal manera, permanece demasiado amplio, impidiéndonos el análisis exhaustivo de todas sus implicancias; es aún demasiado complejo como para permitimos abandonarlos, en general, conceptos no

explicados de sentido común, que empleamos al describir y analizar los conceptos rectores y las formas de razón de los actores. Las observaciones introductorias que siguen están escritas con plena conciencia de tales problemas lógicos y conceptuales.

✓ El problema de qué queremos decir con conocimiento y conocer, o sea, qué constituye el conocimiento, es algo que está sujeto a una continua discusión filosófica (Wozley 1940; Ayer 1956; Findlay 1961). No teniendo la menor intención de entrar en ella, vamos a decir simplemente que usamos la palabra conocimiento para "the certainty that phenomena are real and that they possess specific characteristics" (Berger and Luckman 1966:13). (la certeza de que los fenómenos son reales y que poseen características específicas; v. de I)..

Esta certeza es un estado mental y puesto que no podemos entrar en las mentes de las gentes -y además es bastante problemático hasta qué punto podemos entender nuestras propias mentes- tenemos que depender, en nuestras inferencias acerca del conocimiento de la gente, de fenómenos que pueden tomarse como sus manifestaciones. La gente expresa su certeza acerca de la realidad y del carácter de los fenómenos sociales en dos formas: demostrando conductas y/o comportándose de acuerdo con esta certeza, y haciendo aseveraciones acerca de ella. Consecuentemente, dos fenómenos pueden considerarse como manifestaciones de conocimiento: las aseveraciones verbales de la gente y su conducta.

Las aseveraciones verbales son problemáticas como manifestaciones de conocimiento por la simple razón de que son hechas, y, consecuentemente, el hacerlas es -justamente- un tipo especial de conducta. Esto parece ser verdadero, para tipos de proposiciones disposicionales de la acción y para aseveraciones que simplemente demuestran conocimiento, irrespectivamente de que sean unas frases espontáneas en la conversación o respuestas a preguntas del observador. A menos que sean teóricos profesionales, la gente comúnmente en la vida diaria no anda haciendo declaraciones de su conocimiento. Lo declaran sólo en el transcurso de su conducta diaria propositiva. Toda aseveración

verbal o cualquier expresión extralingüística, de acuerdo o desacuerdo, es parte de alguna situación específica de interacción, parte de la definición de la situación por el autor y parte de la impresión que él trata de crear. En breve, estas aseveraciones están determinadas por el propósito de la conducta en la situación, es parte de la manipulación de la situación.

Cuando el reverendo Ian Paisley dice que los católicos no son cristianos, no hace una simple aseveración de conocimiento. Mediante ella él define el conflicto, del cual su aseveración es una parte, como básicamente religioso, irreconciliable, etc. El demuestra claramente su posición en este conflicto, hace muy claro dónde está él, etc. En breve, su aseveración define el conflicto y su posición en él de una manera bien específica.

El hecho de que la aseveración de conocimiento sea un aspecto de la manipulación de la situación por el actor es sólo una parte de toda aseveración tal. El otro es que al mismo tiempo son determinadas por la situación. Las afirmaciones de Paisley sobre los católicos como no cristianos no sólo define el conflicto de una manera específica, sino que también está definida o determinada por el conflicto; siendo un pastor, podría -debería- esperarse que él haga aseveraciones acerca de asuntos religiosos. Pero que de todas las cosas religiosas él sienta la necesidad de hacer las afirmaciones que hizo estaba determinado por la situación política general de Irlanda del Norte. No creo que este punto necesite mayor elaboración.

√ Esta determinación situacional general y la función manipulativa de cada aseveración verbal impone ciertos límites a nuestro tratamiento de las aseveraciones como manifestaciones de conocimiento. Esto significa, primero, que no podemos tratar el conocimiento social como algo independiente de las situaciones particulares. De esto no sigue sin embargo que cada instancia particular de conocimiento dirigirá y será relevante para un solo acto particular. El conocimiento de Ian P. sobre el status no cristiano de los católicos puede ser relevante para su refutación de los esfuerzos ecuménicos, para su oposición a la educación integrada y probablemente para su conducta en muchas más

situaciones. La mayor parte de un conocimiento estará de esta manera guiando otros actos y será relevante en todo otro rango de situaciones, distintas a aquella en la que la aseveración fue expresada. No es necesario que sea verbalizado en todas estas otras situaciones; podemos inferir su relevancia para ellas a partir de la conducta de los participantes en las situaciones. Tal inferencia se hace posible porque el conocimiento que guía la conducta en la situación en estudio ha sido verbalizado en alguna otra(s) situación(es) y porque el observador comparte la lógica por la cual el mismo conocimiento puede ser significativo en situaciones diferentes. El sociólogo que trabaja en su propia sociedad comparte esta lógica porque la ha aprendido en el proceso de su socialización y a través de su comportamiento práctico como miembro de la sociedad. Un antropólogo, trabajando en una sociedad extraña, aprende esta lógica en el proceso de su observación participante, a través de vivir con la gente que estudia y mediante la necesidad de comportarse hacia ella; por lo tanto, de compartir los mismos sentidos o significados. El trabajo de campo significa en este sentido la socialización del antropólogo en la sociedad que estudia.

✓ Además de las aseveraciones verbales, otra fuente para las inferencias del antropólogo acerca del conocimiento de la gente es la conducta no verbal. Si suponemos que cada comportamiento está guiado por el conocimiento relevante y tiene sentido para los otros sólo porque el actor y los otros comparten el mismo conocimiento, se desprende o sigue que a través de observar la conducta y al dar cuenta de ella como significativa, el antropólogo tiene que ser capaz de postular el conocimiento que guía tal conducta, aun cuando este conocimiento no haya sido nunca verbalizado por el(los) actor(es) mismo(s).

Si, por ejemplo, un antropólogo observa en el curso de su trabajo de campo que siempre las mujeres y nunca los hombres manejan las reservas de grano, y siempre ellos y nunca ellas ordeñan las vacas, puede inferir que la gente que estudia sabe algo: que manejar grano es trabajo de mujer y ordeñar es de hombre, aún cuando ellos no hagan ninguna afirmación ni comentario sobre esto. Así; él puede postular el conocimiento mínimo que los

actores deben tener para ser capaces de realizar cualquier acto que él ha observado y comprendido como significativo, de la misma manera como los actores mismos y otros miembros de la sociedad lo pueden postular.

√ Hasta ahora hemos podido formular el problema de la relación entre conocimiento y conducta de una forma típicamente tautológica. El conocimiento de la gente acerca de la realidad social guía su conducta social real, y su conducta social verbal y no verbal es la manifestación del conocimiento que tiene. La relación entre ambos es diádica, y esta diada es una unidad cerrada, autoexplicativa de la realidad social. Nuestra presuposición básica de que cada conducta se deriva de cierto conocimiento, es válida dentro de esta unidad y al mismo tiempo la explica adecuadamente. En lo que al segmento particular de conducta concierne, el segmento particular de conocimiento es su explicación adecuada.

Para volver a nuestro ejemplo previo, cuando Ian Paisley dice que los católicos no son cristianos, podemos naturalmente preguntar si él sabe o cree esto, y, luego aseverar si él sabe o cree, a raíz de que su actuación en la conferencia ecuménica en Dundalk derivó de tal conocimiento: él fue a protestar en contra de la fraternización y compromiso con no cristianos. Habiendo establecido cuál es su conocimiento, tanto de lo que él dice que es su conocimiento como de su conducta no verbal en algunas ocasiones, y habiendo observado su conducta en otras ocasiones, que es consistente con su conocimiento ¿qué podemos realmente decir acerca de las relaciones entre su conducta y su conocimiento? Podemos decir que su conducta en la conferencia se puede explicar a través de su conocimiento del status no-cristiano de los católicos; así es explicable para los demás miembros de la sociedad, es decir, es explicable o comprensible en el nivel del razonamiento de sentido común. Si éste fuera el único nivel de explicación que hubiera que considerar, entonces toda la actividad antropológica se reduciría a un informe acerca de la conducta de la gente y del conocimiento que la guía. O sea, quedaría reducido al nivel del sentido común.

✓ Aún cuando el problema de la relación entre conocimiento y conducta necesariamente se ha formulado de una manera tautológica, no se sigue de ello que aparte de formular las presuposiciones básicas acerca de la relación, no pueda hacerse más aseveraciones significativas. Para hacerlas, tenemos que concebir esta relación no como entre una instancia única de conocimiento y una instancia particular de conducta, sino como entre una instancia de conocimiento que orienta conductas específicas, pero que deriva a su vez de un conocimiento más amplio. Esto es, asumir una díada particular conocimiento-conducta como componentes de una unidad de investigación, y relacionarla con el conocimiento del cual se deriva. Es decir, debemos investigar qué hace posible la existencia de la díada y de qué es ella un componente sistemático.

Mientras que la investigación de la relación diádica entre una instancia particular de conocimiento y la conducta que deriva de ella en varias situaciones, se concentra en la aseveración de conocimiento como la manifestación de él, la investigación de las relaciones entre la díada y el conocimiento social más amplio que hace posible su existencia, se dirige a un aspecto diferente de la aseveración de conocimiento; a saber, el de hacer aseveraciones. Es decir, trata estas aseveraciones como un aspecto específico de conducta que debe ser explicado, o necesita serlo. Para explicar esto mediante nuestro ejemplo previo: lo que está formulado como problema ahora, no es el contenido de la aseveración de Ian Paisley sino porque justamente él de entre toda la gente hizo esa declaración y porque en ese momento particular, ese lugar específico y ante esa audiencia particular. ✓ En otras palabras, el problema ahora es establecer cual es el conocimiento de la realidad social que hace posible o permite a Ian Paisley hacer su aseveración acerca de los católicos y actuar de acuerdo a ello, y qué hace posible que él lo haya hecho bajo las circunstancias en que lo hizo. Este problema es legítimo, ya que en esta instancia particular tenemos que ver con sólo una porción del stock total de conocimiento de Ian Paisley, que mientras explica en el nivel de sentido común una o algunas de las instancias de su comportamiento, es en sí misma, y en un contexto diferente, nada más que otra instancia específica de conducta, que requiere explicación. Puede ser explicada mediante el hacer

explícitos su conocimiento teológico y político. Naturalmente, el proceso total de explicación no finaliza al hacer esto. De nuevo es posible tratar el acto de la aseveración de este conocimiento político y teológico como instancias particulares de conducta y preguntar nuevamente qué hace posible esta conducta.

Este proceso particular de explicación nos hace posible explicar más que la conducta en situaciones aisladas sociales y el conocimiento relevante de situaciones particulares. Es el instrumento metodológico esencial, que nos permite analizar no sólo situaciones interaccionales cara-a-cara, sino además analizar y explicar procesos macrosociales bastante complejos. (El análisis de Milan Stuchlik del sistema mapuche de tenencia de la tierra emplea esta metodología. El se refiere al sistema mapuche contemporáneo de tenencia de la tierra, y a las normas interpersonales de deberes y derechos que lo legitiman para los mapuches mismos, como una realidad social que emerge del conocimiento e interpretación mapuches de un conjunto de condiciones limitantes, determinadas por la existencia de la conquista chilena. Fue su conocimiento de tales condiciones lo que hizo necesario adoptar las pautas de tenencia de la tierra, y el conocimiento y conducta mapuche concomitantes, de modo de ser consistente con ellos). Nos hace posible la conceptualización de la realidad social como un sistema cuyas partes componentes no son las formas sociales interrelacionadas o interdependientes, sino los procesos sociales. Es un sistema de conocimiento social integrado, o conocimiento de las reglas que las gentes poseen para su conducta en el mundo social, para la manipulación de la realidad social y para hacer significativa esta realidad.

Al considerar las aseveraciones de conocimiento como una instancia particular de conducta, tratamos de hecho los reclamos de conocimiento o el hacer las aseveraciones, como instancias de conducta. Estas aseveraciones representan datos significativos en dos aspectos:

1. Son la base de las inferencias del antropólogo acerca del conocimiento del actor de la realidad social, acerca de la gama amplia de expectativas de trasfondo, o certezas, inter-

subjetivamente compartidas, de que las cosas son lo que son. Dado que estas expectativas están dadas por sentadas por los actores, rara vez, si es que ocurre, se explicitan. Cuando el actor hace reclamos de tener conocimiento, es decir, se comporta de una manera específica, está "responsive to this background, while at the same time he is at a loss to tell us specifically of what the expectancies consist. When we ask him about them, he has little or nothing to say" (Garfinkel 1967:36-7) (respondiendo a este trasfondo, aún cuando al mismo tiempo no sea capaz de decir específicamente en qué consisten estas expectativas. Cuando le preguntamos sobre ellas tiene poco o nada que decir; V.de.I) . En muchas instancias estos reclamos de no tener conocimiento son -metafóricamente hablando- la única puerta por la que el antropólogo puede entrar en el reino de estas expectativas de trasfondo.

Quando el profesor, en una sesión con sus estudiantes, reclama tener ciertos conocimientos, puede hacerlo porque él y los estudiantes saben que viven y comparten en un mundo en el cual existen las maneras específicas, acordadas de aprender; de parte de gente específica que enseña y otros específicos que aprenden; que hay áreas específicas de conocimiento que tienen que ser transmitidas de una a otra generación, etc. El hace el reclamo de tener conocimiento a causa de su conocimiento y del de los otros de esta realidad. Es este conocimiento intersubjetivamente compartido de la realidad social el que hace significativa cualquier aseveración de conocimiento y también cualquier otra conducta.

✓ Cuando un antropólogo trata de explicar por qué un actor hace una afirmación particular de conocimiento, en un momento y contexto, tiene que hacer explícito el conocimiento de la realidad social del actor, del cual deriva la conducta; la afirmación particular del actor, que él trata de explicar, junto con otros actos de aseveraciones y de conducta del mismo actor y con afirmaciones y actos de otros actores que comparten el mismo mundo, son las fuentes de sus inferencias sobre ese conocimiento.

Las afirmaciones de conocimiento son datos significativos

aún en otro aspecto. Al hacer una aseveración de conocimiento, un actor está no sólo manipulado por la realidad social sino que él mismo la manipula. El sostiene o cambia las definiciones acordadas de la situación; mantiene o cambia su rol o el de otros en la situación y así se las arregla para que sea asumida por los otros como él desea. El, y los otros que participan con él en la situación dada, están así comprometidos en la creación o recreación de la realidad social. Si sólo simula el conocimiento o no, cuando hace el reclamo de tenerlo, es irrelevante en ese contexto. Como cualquier profesor seguramente se dará cuenta, él tiene que proclamar cierto conocimiento para mantener su definición de la situación en una clase; todos nosotros probablemente hemos en algún momento u otro, simulado que tenemos conocimiento para poder sostener esta definición. En la medida en que logramos hacerlo con éxito, es decir, en la medida en que nuestro comportamiento es comprendido por los estudiantes como derivado del conocimiento intersubjetivamente compartido de la situación, la definición de la situación se ha mantenido, es decir, se ha mantenido como sesión de tutoría, por ejemplo. Podemos incluso admitir ignorancia en algunas oportunidades sin que cambie la definición de la situación. Esta definición puede ser sostenida porque nuestra admisión de ser ignorantes puede ser explicado contingentemente: todos sabemos que el profesor es especialista en una rama de su tema y no se espera de él que sepa todo de su tema en general. Pero, si suponemos que el profesor es metódicamente ignorante de cosas que se espera que sepa y sus estudiantes continuamente saben las cosas que se espera deben aprender de él, se construirá una nueva realidad y existiría un nuevo conocimiento. Volveré a este punto más adelante.

Aún cuando podemos presuponer la existencia del stock básico de conocimiento de sentido común para cada miembro socializado de la sociedad, es decir, aún cuando podemos presuponer que hay algo que "todo el mundo sabe", no se desprende de ello que todo el mundo sabe todo. Como dicen Berger y Luckman, "There is always more objective reality 'available' than is actually internalized in any individual consciousness, simply because the contents of socialization are determined by the social distribution of knowledge. No individual internalizes the totality of

what is objectivated as reality in his society, not even if the society and its world are relatively simple ones" (Berger and Luckmann 1966:154) (Hay siempre más realidad objetiva accesible que la que cualquier conciencia individual internaliza realmente, simplemente porque los contenidos de la socialización están determinados por la distribución social del conocimiento. Ningún individuo internaliza la totalidad de lo que es objetivado como realidad en su sociedad, ni aun si la sociedad y su medio son unos relativamente simples; v.de.T).

Hay áreas de la realidad social de las cuales el individuo no tiene un conocimiento adecuado; puede experimentar enormes sectores de la vida social como incógnitas. (Ibid 78). Se puede también carecer de conocimiento en y respecto de áreas completas de la vida social. Este estado de cosas es la consecuencia de la distribución social del conocimiento (cf. Schutz), o de la distribución de conocimiento específica a roles (Cfr. Berger y Luckmann).

Tal como los reclamos de conocimiento son datos significativos para las inferencias del antropólogo acerca del conocimiento de la realidad social del actor, también lo son los reclamos de no tenerlo. Estos son -al igual que los reclamos de conocimiento- medios de manipular la realidad social, e incidentalmente también la falta de conocimiento orienta conductas, aunque no exactamente de la misma forma como el conocimiento lo hace. Fallers relata la siguiente situación de Busoga:

"N.K. was showing me around his homestead. After looking at the dwelling huts and out-buildings, we walked out into a large, well-kept plantain garden and I asked about methods of cultivation and the different varieties of fruit. N.K. laughed and beckoned to one of his three wives who was working nearby. 'Oh, one of the wives will tell you about that,' he said. 'The wives rule the plantain garden'.

"I was then shown around the garden by the wife, who pointed out the differences, invisible to my untrained

eye, between the different varieties and rather proudly showed me how to handle the knives used for felling and peeling plantains. All the while, N.K. followed along, looking interested and expressing surprise as if each bit of information were new to him. This seemed partly a pose, but it clearly indicated to me that in the plantain garden N.K. felt on unfamiliar ground" (Fallers 1956:76).

(N.K. estaba mostrándome su hogar y su campo. Después de haber mirado las chozas y las construcciones agrícolas, anduvimos por un huerto amplio y bien mantenido, y le pregunté sobre los métodos de cultivo y las diferentes variedades de frutos. N.K. se rió y mostró a una de sus tres esposas que estaba trabajando allí cerca. 'Oh, una de las esposas le va a hablar acerca de eso', dijo. 'Son las mujeres las que manejan el huerto')

Una de las esposas me mostró entonces el huerto, y me explicó las diferencias entre las variedades de frutos, invisibles para mi ojo no entrenado, y orgullosamente me mostró cómo manejar los cuchillos usados para cortar y descortezar las plantas. Mientras, N.K. nos miraba, siguiéndonos, pareciendo muy interesado y demostrando sorpresa, como si cada trozo de información fuera nuevo para él. Esto me pareció parcialmente una pose, pero me indicaba claramente que en el huerto él se sentía en un terreno no familiar; v.de I).

Fallers generaliza sus observaciones en la siguiente forma: "los hombres dicen que no saben nada acerca de las plantas y huertos y pretenden no saber las distinciones entre las diferentes variedades, apropiadas para cocer, asar, hacer cerveza o comerse crudas". (Ibid). De su generalización y de su descripción anterior se desprende que la opinión de Fallers es que los hombres Soga simulan ignorancia respecto del cultivo de las plantas y sus distintas variedades y usos.

El que ellos simulen en torno de este conocimiento o no es irrelevante. Lo relevante es que:

1. Esta falta de conocimiento guía su conducta: e.g. que N.K. pidiera a una de sus mujeres que diera a Fallers la información requerida derivaba directamente de la falta de conocimiento de N.K., así como de su conocimiento de que su mujer poseía la información requerida.
2. El reclamo de la falta de conocimiento sobre el cultivo de plantación y sus usos, y la conducta que se deriva de ello, erranan del conocimiento de N.K. y otros Soga de que existe cierta división del trabajo en la sociedad Soga, que ciertas tareas son realizadas por hambres y otros por mujeres, etc.
3. La conducta derivada del conocimiento de que existe cierta división del trabajo en la sociedad Soga (un aspecto del cual son los reclamos que hacen los hambres de su falta de conocimiento sobre cultivo de plantación) sostiene, y así recrea perpetuamente, la realidad social en que la división dada de trabajo existe. Actuando sobre la base de este conocimiento, en su interacción con Fallers, N.K. definió la interacción en términos de esta realidad. Si N.K. hubiera dado a Fallers la información que éste buscaba, su conducta podría aún haber sido explicada contingentemente dentro de la realidad existente. Podría decirse por ejemplo, que N.K. realmente no sabía nada acerca del cultivo pero elaboró un cuento para satisfacer a un antropólogo inquisitorio. Si, sin embargo, la mayoría de los hambres admitieran su conocimiento sobre el cultivo de plantas y eso no pudiera ser explicado contingentemente, si lo hicieran prácticamente todos y empezaran a mostrar la conducta derivada de este conocimiento, es decir si empezaran por ejemplo a involucrarse en actividades de cultivo, en algunas ocasiones al menos, o empezaran a dar consejos a sus mujeres sobre cómo hacerlo, etc., etc., se crearía una realidad social nueva, por lo menos en la medida en que las reglas rígidas de la división del trabajo, según las cuales el cultivo de plantas es obra exclusivamente de mujeres, ya no sería parte de tal realidad.

✓ Del último punto se sigue que haciendo reclamos de conocimiento y/o de falta de él, un individuo usa su conocimiento para manipular la realidad social. Lo usa para definir su status en una situación interaccional dada y para indicar a otros participantes en términos de qué realidad él interactúa. Un incidente de mi trabajo de campo entre los Berti es ilustrativo aquí, en tanto concierne a una situación interaccional en la que el status de los participantes era ambivalente y se empleó un reclamo de falta de conocimiento en su interpretación.

En casi cada oportunidad en que hubo mercado cerca o en la aldea en la que yo trabajaba, fui allí; pasé el mayor tiempo en la tienda de un comerciante, Ibrahim, y charlando con la gente que entraba. Muy a menudo me quedaba aún hasta tarde en la noche y antes de volver a la aldea comía con él. A veces otra gente estaba comiendo en su casa, a veces sólo él y yo compartíamos la comida. El entregaba y recibía mi correspondencia y si yo deseaba ir a la ciudad él me conseguía transporte en algún camión de comerciante que pasara a través del lugar y me ayudaba en muchas otras cosas prácticas de la vida diaria. Una vez le pregunté cuál era su linaje y me contestó que no tenía la menor idea y que de cualquier modo él no sabía absolutamente nada sobre los linajes Berti. No encontré a ningún otro hombre Berti de su generación que no supiera su linaje. El reclamó la falta de conocimiento respecto a los asuntos Berti en varias otras ocasiones, cuando yo trataba de discutir cosas que había estado discutiendo corrientemente con Bertis.

Reclamando esta ignorancia Ibrahim definió la situación de interacción conmigo en términos diferentes a la de un antropólogo y un informante Berti; al exhibir continuamente una completa falta de conocimiento de los asuntos Berti él pudo mantener esta definición de la situación, por lo que me trataba diferentemente de como lo hacían otros Berti, y consecuentemente era tratado también en forma diferente por sí mismo.

Inicié la discusión mencionando que la gente expresa su conocimiento de la realidad social desplegando conductas acordes con dicho conocimiento y haciendo aseveraciones sobre él. En

tanto la conducta está entre las cosas sobre las que se hacen aseveraciones, existe un problema en relación al conocimiento por el actor de sus acciones y de las de otros. La cuestión del conocimiento por los actores, de sus acciones, es epistemológica y aquí no nos concierne; también el conocimiento del actor de las acciones de otros es algo epistemológico pero además es antropológico; nos concierne directamente en su dimensión antropológica, es decir, en la medida en que hace posible que el actor se oriente a sí mismo en el mundo social en que vive. Su conocimiento de la conducta de los demás hace posible que él pueda comprenderla o explicarla y, al dar cuenta de ella, hace exactamente lo mismo que un antropólogo profesional: usa la conducta de otros como una manifestación de los motivos de esos otros, de sus intenciones y objetivos, y así la hace significativa. Puede dar cuenta de esta conducta de los otros, comprenderla y explicarla, o interpretarla, sólo en base a los motivos e intenciones de los cuales deriva y de su conocimiento de los objetivos que se supone se logran o alcanzan. El proceso de hacer de la conducta de los otros algo comprensible o posible de ser explicada por un actor dado es, por ende, el proceso de confrontar aquella con un conocimiento de motivos, intenciones y objetivos posibles. Sólo cuando él puede interpretar la conducta de este modo puede saber lo que los otros hacen.

El trabajo de Hasting Donnan entrega una vívida descripción de cómo los obreros blancos de habla inglesa en una industria en Londres se explican y adscriben significados a la conducta de los obreros pakistaníes, en términos de su conocimiento de los motivos, intenciones y metas de éstos. El caso es relevante en el sentido que si tal conocimiento no es compartido intersubjetivamente por ambos grupos y sí por los obreros de habla inglesa, razonablemente podríamos asumir que los motivos, intenciones y objetivos de los pakistaníes son bastante distintos de cómo los percibe el grupo de habla inglesa. De hecho este grupo puede sostener su conocimiento de los pakistaníes sólo porque este conocimiento nunca orienta sus conductas en las situaciones interétnicas; como se muestra en el ensayo, un tipo de conocimiento absolutamente distinto es el que orienta la interacción entre los miembros de ambos grupos. No obstante, permanece el hecho de que

cuando los obreros de habla inglesa dan cuenta de la conducta pakistaní, la hacen significativa en la forma como un antropólogo profesional lo hace respecto de la conducta de la gente que estudia. Sin embargo, el método que ellos utilizan es más bien similar al de Harris, cuando explica la fisión de linajes Bothongas, que al que sugerimos en este artículo. El paralelo puede extenderse señalando que tanto en el caso de Harris como de los obreros de habla inglesa, la explicación de la conducta de los otros puede mantenerse sólo en tanto sirve para dar cuenta de la conducta de otros ante los miembros del grupo propio: en un caso el de los colegas profesionales, en el otro el grupo étnico propio. La explicación no puede mantenerse en una situación en que quienes expliquen tengan que interactuar con aquellos de quienes se explica sus conductas, como muy bien lo saben los obreros de habla inglesa. Las diferencias en los motivos, intenciones y objetivos, en tanto sostenidos por cada grupo y percibidos por el otro, conducirían tarde o temprano a un quiebre respecto de una comunicación significativa, dado que ésta llegaría a ser insuperablemente problemática.

✓ Antes de continuar, deseo reiterar que lo más frecuente es que la conducta de los demás sea intersubjetivamente significativa como resultado del conocimiento de todo actor de las acciones de los demás. Por este conocimiento se puede explicar la conducta cotidiana de los demás y por consiguiente, de acuerdo a Berger y Luckmann, se la hace no problemática (Berger y Luckmann 1966: 37-38):

"... the others with whom I work are unproblematic to me as long as they perform their familiar, taken-for-granted routines- say, typing away at desks next to mine in my office. They became problematic if they interrupt these routines- say, huddling together in a corner and talking in whispers. As I enquire about the meaning of this unusual activity, there is a variety of possibilities that my common-sense knowledge is capable of reintegrating into the unproblematic routines of everyday life: they may be consulting on how to fix a broken typewriter, or one of them may have some urgent instruction from the

boss, and so on" (Ibid:38).

"... los otros con los que trabajo son no-problemáticos para mí mientras realicen sus rutinas diarias, familiares, dadas por supuestas, por ej. escribiendo a máquina en el escritorio cercano al mío en mi oficina. Se convierten en problemáticos cuando ellos interrumpen esta rutina. Si por ejemplo están reunidos y están hablando, murmurando o cuchicheando. Cuando pregunto acerca de esta actividad no común hay una variedad de posibilidades que mi conocimiento de sentido común es capaz de reintegrar dentro de las rutinas no problemáticas de la vida cotidiana: pueden estar discutiendo de cómo reparar una máquina de escribir que dejó de funcionar, o uno de ellos puede tener alguna orden urgente del jefe, etc. etc."...

Este tipo de conducta "problemática" puede ser "reintegrada en la rutina no-problemática de la vida diaria", i.e. hecha interpretable sobre la base de mi conocimiento existente: sé que las máquinas de escribir pueden dejar de funcionar y que entonces deben ser reparadas; sé que los jefes dan instrucciones, sé que las personas se consultan entre sí y dan consejos, etc., etc. No surge ninguna discrepancia entre mi conocimiento y la conducta de otros; sólo tengo que interpretar la conducta de ellos sobre la base de otro conocimiento que aquel que rutinarias hace significativas sus conductas para mí; (es decir sobre la base de otro conocimiento que el que son taquígrafos que trabajan en la misma oficina que yo). Puede también ocurrir que surja una situación en que exista discrepancia entre mi conocimiento y la conducta de los demás:

"I may find that they are discussing a union directive to go on strike, something as yet outside my experience but still well within the range of problems with which my common-sense knowledge can deal..." (Ibid:38).

"puedo descubrir que en realidad están discutiendo sobre una directriz del sindicato para ir a la huelga, algo

hasta ahora fuera de mi experiencia pero todavía dentro del rango de problemas que mi conocimiento de sentido común puede tratar..."

Suponiendo que yo no sé de huelgas, surge una discrepancia entre la conducta de mis compañeros y mi conocimiento; la conducta de ellos es momentáneamente inexplicable. Sin embargo es así sólo momentáneamente ya que puedo explicármelo en una socialización inmediata, como resultado de que me digan qué es una huelga, que va a ocurrir una y que es eso lo que los colegas están discutiendo. Por consiguiente, puedo entender la conducta de los demás en base a una adquisición de conocimientos de la realidad social de la que carecía. Los obreros recién llegados a la industria inglesa estudiada por Donnan se hallan en una situación idéntica cuando se enfrentan a un irlandés y un obrero originario de los indios occidentales, cuyas conductas mutuas violan las normas básicas de manejo de las situaciones interétnicas; tales obreros pueden entender dichas conductas sólo luego de aprender lo que todos los demás en la industria ya saben: que ambos obreros son amigos.

∕ Obviamente, el uso del conocimiento adicional adquirido para explicar la conducta problemática de otros sólo es posible si dicho conocimiento complementa y no contradice el conocimiento previo de la realidad social. Si sufriera una contradicción tal, que no pudiera ser resuelta ni explicando la conducta en base a un conocimiento que se posee -pero que normalmente no se explica para entender la conducta en situaciones dadas-, (lo que es la esencia de la explicación contingente) ni obteniendo un conocimiento adicional que posibilite interpretar o explicar la conducta que se confronta, ésta resulta ser inexplicable.

Experimentos conducidos por estudiantes de Garfinkel, a los que se les pidió que pasaran algún tiempo en sus casas pretendiendo que eran pensionistas y actuando en base a tal presuposición, nos proveen con buenos ejemplos. (Garfinkel 1967:47-49). Después del experimento los estudiantes informaron que:

"... family members demanded explanations: What's the matter? What's gotten into you? Did you get fired? Are you sick? What are you being so superior about? Why are you mad? Are you out of your mind or are you just stupid?..." (Ibid:47).

"... Explanations were sought in previous, understandable motives of the student: the student was "working too hard" in school; the student was 'ill'; there had been 'another fight' with a fiancée..." (Ibid:48).

"Los miembros de la(s) familia(s) pidieron explicaciones: ¿Qué pasa? ¿Qué se te ocurrió? ¿Qué está pasando contigo? ¿te echaron del trabajo? ¿estás enfermo? ¿por qué los aires de superioridad? ¿estas enojado? ¿te volviste loco o sólo estúpido?..."

"Se buscaban explicaciones en los motivos previos, comprensibles respecto del estudiante: él estaba trabajando demasiado, estaba enfermo, había tenido otra pelea con su novia..."

Estas explicaciones indican claramente que los miembros de la familia trataban de interpretar o explicar la conducta de su hijo(a) sobre la base de su conocimiento; trataban de explicarla contingentemente. Puesto que sus explicaciones no eran aceptadas o no había reacción a ellas de parte de los hijos(as) y como ellos no proveyeron a los padres con un conocimiento adicional por el cual fuera explicable la conducta (siendo una situación experimental ello se hizo solamente una vez finalizada), la contradicción entre la conducta de ellos y el conocimiento de los padres tuvo que ser resuelta de una manera diferente: por el rechazo de la conducta de los jóvenes.

En las palabras de Garfinkel:

"... there followed withdrawal by the offended member, attempted isolation of the culprit, retaliation and denunciation. 'Don't bother with him, he's in one of his moods again'; 'Pay no attention but just wait until he asks me for something'; 'You're cutting me, okay, I'll

cut you and then some'; 'Why must you always create friction in our family harmony'... 'I don't want any more of that out of you and if you can't treat your mother decently you'd better move out'" (Ibid:48).

"Hubo un alejamiento del miembro ofendido, se intentó aislar al culpable, hubo sanción, denuncia: 'no se preocupen de él, está de mal humor de nuevo'; 'no le presten atención, esperen hasta que solicite algo'; 'me estás rechazando, ... bien, yo te rechazo también y más todavía'; 'por qué siempre tienes que quebrar y romper la armonía familiar'... 'no quiero nada más así de ti y si no puedes tratar decentemente a tu madre mejor ándate de aquí'".

Obviamente, por el rechazo de su conducta de parte de los miembros de las familias, los estudiantes hallaron sumamente difícil completar sus tareas, (Ibid:47) y en algunos casos no fue exitosa, en el sentido que la familia lo tomó como una broma o no se preocuparon del todo de tal comportamiento (Ibid:47). La razón de por qué se rechazó la conducta de los jóvenes fue que en su conducta no daban ninguna clave en base a la cual los padres pudieran interpretarla; ellos no reaccionaron ante las interpretaciones de sus comportamientos. Los padres entonces no podían aplicar el método documentativo de interpretación (Garfinkel 1967:77-79) o esa propiedad del procedimiento interpretativo que Cicourel llama "el sentido prospectivo-retrospectivo de la ocurrencia" (Cicourel 1973:54) al comportamiento de sus hijos(as), intentando dar cuenta de él o comprenderlo. Como los padres no podían saber que sus hijos(as) simulaban comportarse como pensionistas, la situación para ellos quedaba definida en términos de status "padres-hijos"; dentro de esta situación la conducta de los hijos era incomprensible: su rechazo era la única posibilidad que quedaba a los padres.

✓ Rechazar la conducta es una posibilidad de cómo resolver su contradicción con el conocimiento, pero salvo en casos donde la gente se vuelve repentinamente loca, no puedo imaginar su existencia empírica en situaciones no experimentales. Aún en un

número de situaciones experimentales que analiza Garfinkel, los sujetos de ellos no rechazan la conducta del experimentador sino más bien utilizan su conocimiento para explicarla. Por ejemplo, de los diez estudiantes que hicieron el experimento "to explore alternative means to psychotherapy as a way of giving persons advice about their personal problems" (described in Garfinkel 1967:Ch.3), "de explorar medios o modos alternativos a la sicoterapia como forma de dar consejos a las personas sobre sus problemas personales", "none... had difficulty in accomplishing the series of ten questions and in summarizing and evaluating the advice", i.e. none rejected the experimenter's behaviour. When the random answers to the subject's questions appeared nonsensical, contradictory to the previously given answers, and so on, the subject interpreted them by reformulating what he assumed to be the context of meaning he held in common with the experimenter. This tendency to treat behaviour as meaningful, albeit possibly in some other "game", follows from the necessity of behaviour being intersubjectively meaningful if social life is to exist at all, and from everybody's recognition that all behaviour is "normally" meaningful. When a discrepancy between behaviour and knowledge arises, which cannot be reconciled on the level of existing knowledge (i.e. contingently explained), the knowledge that behaviour is "normally" meaningful militates against its rejection: behaviour is meaningful, therefore the behaviour in question must be meaningful. The only possibility then is to adapt or adjust the existing knowledge to account for the behaviour. The alteration of genealogical knowledge among the Berti illustrates this process.

Among the Berti, the resolution of conflicts by payment of financial or material compensation to the injured party is the only situation in which kinship groups act corporately; by their behaviour in this situation, the participants clearly proclaim their kinship positions. By his behaviour in the situation each individual manifests his own kinship position and his kinship tie to the offender. For example, among *agrabún*, who usually comprise the descendants of four paternal and four maternal great-great-grandfathers, no compensation is ever paid for damage to property: it is not asked for.

Muhammad 'Usmañ married a great-granddaughter of Düdu, and since his marriage he has lived uxorilocally in her village inhabited by members of the Düdu lineage segment. His married son 'Abdulláhi Muhammad lives there too. The members of the Düdu segment are his *agrabún*, and when their cattle damage his fields his cattle damage their fields compensation is not paid. His father's brother's son, 'Abdulláhi Hamadún, moved after his father's death into the village of Muhammad 'Usmañ, where he married and set up his own household. Although the descendants of Düdu are not his *agrabún*, he refused to accept even a part of the offered compensation when their cattle caused damage to his fields, as did 'Abdulláhi Muhammad, his father's brother's son. Thus he started to behave towards the members of the Düdu segment as towards his *agrabún* and accordingly they did not accept compensation from him when his cattle caused damage in their fields. 'Abdulláhi Hamadún's behaviour, which was indicative of his close kinship links to the members of the Düdu segment, was in contradiction with the knowledge of his genealogy. This contradiction was nullified by the adjustment of the genealogical knowledge to account for the existing behaviour. Today, 'Abdulláhi Hamadún is considered by members of the Düdu segment to be a direct descendant of Düdu.

I recorded elsewhere other instances of the changes in genealogical knowledge caused by the need to account for the conduct of people who, according to the existing knowledge of their genealogical position, behaved differently from the way they should have done in conflict situations involving material compensation (Holy 1974:137-142).

This explanation of a change in genealogical knowledge is only a partial explanation, what remains to be explained is why the behaviour changed in the first place, as each Berti's behaviour, in every situation of conflict resolved by the payment of financial or material compensation, is guided by his knowledge of his own genealogical position. This determines whether or not he will participate in the payment of compensation, what will be the size of his contribution to it if he participates, and, if he is the injured party, whether or not he will

be entitled to compensation and from whom, whether or not he will accept an offered compensation, etc. For example, conflicts between individuals from maximal lineages other than his own do not affect him at all. In a conflict between a member of his maximal lineage and a member of another he is forced to take an active part in the resolution, and the manner in which he is involved is determined by his kinship to the offender. For example, if he is one of the offender's *agrabún*, his contribution to the compensation is bigger than that of the members of the offender's lineage who are not his *agrabún*. The full list of these rules is given elsewhere (Holy 1974:130-134). They are only a part of what every Berti knows about behaviour in conflict situations requiring material compensation; and they are only a fraction of his total corpus of knowledge.

Every Berti also knows that the closeness or distance of kinship which binds him to his kin defines the extent of his economic, political, ritual, and other obligations to them and the extent of their expectations from him. At the same time, he knows that the extent of his duties and expectations, by which he is bound to those kinsmen with whom he lives in close spatial proximity and interacts frequently, is greater than it would be if he was not in daily contact with them. Thus, if he did not live in their village, 'Abdulláhi Hamadün would behave towards the members of the Düdu segment as he would ordinarily behave towards his father's brother's affines. But because he lives in their village, and because they are spatially his closest relatives, his behaviour towards them is much more intimate. When he refuses compensation from any member of the Düdu segment, his behaviour is not guided by his knowledge of the rules governing behaviour in conflict situations requiring material compensation. It is guided by his knowledge that the members of the Düdu segment are his only relatives around and he must treat them as such. He thus decides in which of the two possible "norm games" he is going to play. For anybody else than 'Abdullahi Hamadun and the member of the Düdu segment whose cattle trespassed on 'Abdullahi's field, 'Abdullahi's behaviour is meaningful only as behaviour in a situation calling for material compensation. But, because he refuses compensation, there arises a discrepancy

between his actual behaviour and the knowledge about his genealogical position. To be able to account for his behaviour requires an adjustment of the knowledge: his behaviour can be accounted for only as behaviour between two *agrabún*; he comes to be considered as a direct descendant of *Düdu*.

The possibility of choice between two or more systems of norms, or norm games applicable to the same situation of interaction, is probably the main mechanism for the manipulation of society by an individual, and at the same time the main process generating the discrepancy between knowledge and behaviour. This arises whenever people or things consistently do not behave according to any available expectation or definition. The following adjustment of knowledge which leads to the redefinition or to the change of expectations is the main process through which knowledge changes and probably the main process through which new patterns of behaviour emerge. David Riches analyses this process in detail later on in this volume.

It might seem that any methodological approach that insists on explaining an actor's behaviour as deriving from his knowledge, and which explicitly eliminates the anthropologist's knowledge as a legitimate source of explanation of the actor's behaviour, necessarily reduces the anthropologist's role to that of a journalist/reporter or at best an ethnographer. This would certainly be so if all that was needed for recording the actor's knowledge was to record his voluntary statements about social reality and to elicit other statements from him in the form of answers to the observer's questions. This would be a sufficient procedure for getting at an actor's knowledge of social reality if that did not amount to more than the sum total of statements he makes, or is able to make, about it. But it should be clear by now that the concept of an individual's knowledge of social reality, as I have been using it, also comprises that part of what he knows which he never needs to verbalize and probably is not even able to verbalize. The anthropologist's task, before he can do anything else, is to establish what this knowledge amounts to. Peter's study of the blood feud among the Bedouins of Cyrenaica is illustrative here.

The Bedouin tribes of Cyrenaica are divided into primary, secondary and tertiary sections. When a member of one tertiary section is killed by a member of another, the immediate killing in vengeance is considered to be the best way of settling the affair and both killings are recognized as having cancelled each other out. When a member of one secondary section kills a member of another, the immediate killings in vengeance is taken to be just one in a long series of killing constituting the blood feud. When a member of one primary section kills a member of another, the near kinsmen of the dead raid the camp of the culprit and an armed conflict ensues between the members of both sections (Peters 1967: 262-269). This generalized picture based on the verbalization of the Bedouins themselves (what Peters calls their "conscious model") might be taken for what the Bedouins know about the blood feud and for what the blood feud meaningfully is for them. This knowledge guides their behaviour in situations of blood feud. But it does not help any individual Bedouin to decide whether or not he finds himself in a situation of blood feud when, after a member of his own section has been killed, he meets a member of the killer's section. If the latter is, for example, his near matrilineal kinsman, he will not kill him. He has thus decided that, in this case, the situation of blood feud does not obtain and he defines the situation as something different. He makes this decision on the basis of his knowledge of various situational factors. When asked about them, he probably "has little or nothing to say", in Garfinkel's words. This is not only because he takes them for granted, but because in verbalizing them he would have to give a recital of almost the total stock of his social knowledge. If the anthropologist then presents his account of the blood feud, which differs from the conscious model of the Bedouins in that it includes at least the most important or usual situational factors that define whether blood feud obtains at all, it does not mean that he is accounting for it as an institution of a system of which the Bedouins themselves are unaware and ignorant. He arrived at his account of the blood feud from observation of the actual instances of individual feuds, and of instances of abstention from the feud. To be able to perform them or to abstain from them in the way in which the anthropologist observed them, the Bedouin

had to know not only about the feud but also about the factors which define any situation as one of feud or non-feud. His knowledge had to be the same as that which the anthropologist employs in making his account. This account is then an account of the Bedouin knowledge.

Not only the Bedouin's but every person's total stock of knowledge consists basically of two kinds: knowledge of how to behave in a given situation, and knowledge of how to define a situation. These two kinds of knowledge derive from the dialectic relationship between man and society. His knowledge of how to define a situation is the knowledge by which he manipulates social reality, in the sense that he perpetually creates or recreates it. His knowledge of how to behave in a given situation once it has been defined is, on the other hand, the knowledge through which he is being manipulated by society: through this knowledge his behaviour is socially determined.

The fact that different knowledge is applicable to different situations permits the empirical existence of a seemingly paradoxical state of affairs when people manage to negotiate unproblematically their everyday interactions while holding simultaneously knowledge that is obviously contradictory. The analysis of this problem is a central theme of Hastings Donnan's paper and an important theme of David Riches' paper in this volume.

Donnan shows how the white English-speaking workers in a London factory are able to explain the behaviour of coloured immigrant workers in overtly ethnic terms, while at the same time interacting with them seemingly on the basis of the knowledge that ethnicity does not matter. They achieve this through being able to define the possible situations of interaction within the factory as either ethnically closed or ethnically open, and having them so defined, through adhering strictly to the rules of interaction appropriate to these respective spheres.

Similarly, Riches shows how the Eskimo in a small arctic Canadian settlement know simultaneously that the Canadians do a

good job in helping the Eskimo, and that they are bastards who should go back south. The local Canadians equally hold a contradictory knowledge of senior officials in the regional administrative centre. As far as the latter are concerned, the Canadians in the settlement maintain that they are slowly but surely working in the right direction for the benefit of the Eskimo, and at the same time blame them for maintaining no liaison between various departments and for having no idea at all of the real situation in Eskimo settlements. Riches not only points out how all this contradictory knowledge is situationally determined, but goes one step further in his analysis and explains how the local Canadians' contradictory knowledge of their bosses in the administrative centre is generated through the ongoing interaction between the former and the latter.

Both papers demonstrate that socially available knowledge is not a perfectly integrated system; there are many instances of contradictory knowledge being held. Moreover, the total stock of knowledge available to any individual is different, due to the unique character of his biography, from the knowledge available to any other member of his society. The knowledge every individual possesses is determined by his position in the society in two ways: in the sense that, due to his specific social position, he has no access to certain knowledge, and in the sense that his position in society, if it is to be sustained, has to be corroborated by corresponding knowledge. Here again, the stock of socially available knowledge is determined, for each individual by his position in society. The corollary of this social determination of each individual's stock of knowledge is the process whereby, claiming a certain knowledge or the lack of it, an individual manipulates his social position: by claiming or disclaiming knowledge adequate for his position, he either sustains its previous definition or changes it. Only by treating the problem of the relationship between knowledge and behaviour within the overall framework of this dialectic relationship between man and society, can we grasp people's knowledge in all its possible aspects: as a guide for practical behaviour, as a means of accounting for behaviour, as a tool for manipulating social reality and as a thing which itself is the object of manipulation.

"ninguno tuvo dificultad en completar la serie de diez preguntas y en sintetizar y evaluar los consejos", i.e. ninguno rechazó la conducta del experimentador. Cuando las respuestas al azar a las preguntas de los sujetos parecían sin sentido, contradictorias ante las dadas previamente, etc., los sujetos las interpretaban reformulando lo que asumían era el contexto de sentido o significado que sostenían en común con el experimentador; (el experimento consistía en que el experimentador estaba en una pieza, el sujeto en otra y éste buscaba consejos personales formulando series de diez preguntas. El experimentador ni siquiera oía las preguntas, sólo le era señalado cuándo terminaba el sujeto de preguntar y él contestaba si no al azar, siendo condición que las preguntas debían formularse de modo de poder contestarse por un sí o un no), de ese modo el sujeto no tenía ningún problema en interpretar las respuestas y comprenderlas significativamente.

Esta tendencia de considerar la conducta como significativa, aunque posiblemente en el marco de algún otro "juego", surge de la necesidad de que la conducta sea intersubjetivamente significativa, si es que la vida social ha de existir siquiera, y del reconocimiento de cada individuo de que toda conducta es "normalmente" significativa. Cuando surge una discrepancia entre el conocimiento y la conducta, imposible de resolver en el nivel del conocimiento existente (y.e. explicándose contingentemente), el conocimiento de que la conducta es "normalmente" significativa milita contra su rechazo: la conducta es significativa y por ende la conducta en cuestión debe serlo. La única posibilidad entonces es adaptar o ajustar el conocimiento existente para dar cuenta de la conducta. La alteración o cambio en el conocimiento genealógico entre los Bertii es ilustrativo de este proceso.

Entre ellos la solución de conflictos a través del pago de compensación financiera o material a la parte injuriada o dañada son las únicas situaciones en las que los grupos de parentesco actúan corporadamente; por su conducta en tales situaciones los participantes proclaman claramente sus relaciones de parentesco, manifiestan nítidamente su posición en el sistema y su relación con el ofensor. Por ejemplo, en el Agrabun, que usual-

mente comprende los descendientes de los cuatro tatarabuelos, paternos y maternos, nunca se paga compensación por daño a la propiedad; ella no es pedida:

Muhammad Usman se casó con una bisnieta de Dudu, y desde su matrimonio vivió uxori-localmente en la aldea de ella, habitada por miembros del segmento de linaje Dudu. 'Abdullahi Muhammad, su hijo casado, también vivía allí. Los miembros del segmento Dudu eran sus agrabun y cuando el ganado de ellos dañan los campos de él o su ganado daña los de ellos, no se paga compensación. El hijo del hermano de su padre, 'Abdullahi Hamadun, después de la muerte de su padre se fue a la aldea de Muhammad Usman, donde se casó y estableció su propio hogar. Aunque los descendientes de Dudu no son sus agrabun, él rehusó aceptar aún una parte de la compensación ofrecida cuando el ganado de ellos dañó su campo, como hizo 'Abdullahi Muhammad, el hijo del hermano de su padre.

Así el comenzó a comportarse hacia los miembros del segmento Dudu como hacía sus Agrabun y consecuentemente ellos no aceptaron compensación de él cuando su ganado causó daños en los campos de ellos. 'Abdullahi Hamadum tenía una conducta indicativa de estrechos lazos de parentesco con los miembros del segmento Dudu, en contradicción con el conocimiento de su genealogía; esta contradicción fue anulada por el ajuste del conocimiento genealógico, para interpretar la conducta existente. Hoy 'Abdullahi Hamadum es considerado por los miembros del segmento Dudu como un descendiente directo de Dudu.

En otros contextos mencioné los cambios del conocimiento genealógico, causados por la necesidad de interpretar la conducta de personas quienes, de acuerdo al conocimiento existente de su posición genealógica, se comportaban en forma diferente a como deberían hacerlo, en situaciones de conflictos que involucraban compensación material (Holy 1974: 137-142).

Esta explicación del cambio en el conocimiento genealógico es sólo una explicación parcial; resta por explicar porqué en primer lugar cambió la conducta, puesto que la conducta de cada Berti en cualquier situación de conflicto resuelta por el pago de compensación financiera o material es guiada por su conocimiento de su propia posición genealógica, lo que determinará si participará o no en el pago de compensación, cuál será el tamaño de su contribución a la compensación si se participa en el pago y, si se es la parte injuriada, si se tiene o no derecho a la compensación y de quienes, y si se aceptará la compensación ofrecida, etc. Por ejemplo, los conflictos entre miembros de linajes máximos distintos, al propio no lo afectan de ninguna manera. En conflictos entre un miembro de su linaje máximo, con otro linaje, un Berti está forzado a tomar parte activa en su solución, determinándose la forma en cómo se verá involucrado por su parentesco con el ofensor. Si es uno de su agrabun, su contribución a la compensación es mayor que la de otros miembros del mismo linaje pero más distantes en parentesco, etc. (La totalidad de estas reglas o normas es dada en Holy 1974: 130-134). Ellas son solamente una parte de lo que todo Berti sabe acerca de la conducta en situaciones de conflicto que requieren compensación material; y son sólo una fracción de su corpus total de conocimiento. Todo Berti también sabe que la proximidad o lejanía en el parentesco que lo ata a sus parientes define la extensión de sus obligaciones económicas, políticas, rituales, etc., hacia ellos, y la medida de las expectativas de ellos hacia él. Al mismo tiempo sabe que la extensión de sus deberes y expectativas, por las que está ligado a los parientes con quienes vive en proximidad espacial estrecha e interactúa frecuentemente, es mayor de lo que sería si él no estuviera en contacto diario con ellos. Así, 'Abdullahi Hamadun se comportaría hacia los miembros del segmento Dudu como hacia los afines del hermano de su padre si no viviera con ellos en su misma aldea. Porque vive en la aldea de ellos y porque ellos son espacialmente sus parientes más cercanos, su conducta hacia ellos es mucho más íntima. Cuando él rehusa la compensación de cualquier miembro del segmento Dudu, su conducta no se guía por su conocimiento de las reglas que norman la conducta en las situaciones de conflicto que requieren compensación material. Es orientada por su conocimiento

de que los miembros del segmento Dudu son sus únicos parientes cercanos y que él debe tratarlos como tales. Así decide cuál de los dos posibles "juegos de normas" va a jugar. Para cualquiera otras personas que 'Abdullahi Hamadun y el miembro del segmento Dudu cuyos animales traspasaron el campo, la conducta de 'Abdullahi es significativa sólo como una conducta en una situación que requiere compensación material. Pero porque él rehúsa la compensación, surge una discrepancia entre su conducta real y el conocimiento acerca de su posición genealógica. El poder comprender o interpretar esta conducta requiere ajustar el conocimiento: ella puede ser interpretable sólo como conducta entre dos agrabun y él debe ser considerado como un descendiente directo de Dudu.

✓ La posibilidad de elección entre dos o más sistemas de normas, o juegos de normas, aplicables a la misma situación de interacción, es probablemente el mecanismo principal para la manipulación en la sociedad por un individuo y al mismo tiempo el principal proceso generador de la discrepancia entre conocimiento y conducta. Esta emerge cada cierto tiempo cuando la gente o las cosas no se comportan consistentemente, de acuerdo a alguna expectativa o definición existente o utilizable. El ajuste siguiente del conocimiento, que conduce a la redefinición o al cambio de las expectativas, es el proceso principal a través del que el conocimiento cambia y probablemente el principal proceso a través del que emergen nuevas pautas de conducta.

✓✓ Podría parecer que cualquier acercamiento metodológico que insista en la explicación de la conducta del actor derivándola de su conocimiento, y que elimine explícitamente el conocimiento del antropólogo como una fuente legítima de explicación de la conducta del actor reduce necesariamente el rol del antropólogo al de periodista-reportero o a lo más al de etnógrafo. Sería ciertamente así si todo lo que se necesitara para registrar el conocimiento del actor fuera coleccionar sus aseveraciones voluntarias sobre la realidad social y elicitar otras aseveraciones, en forma de respuestas a las preguntas del observador. Este sería un procedimiento suficiente como para llegar al conocimiento del actor sobre la realidad social si aquel estuviera constituido por más que la suma total de afirmaciones que se hacen o

se es capaz de hacer acerca de tal realidad. Sin embargo, debiera quedar claro que el concepto del conocimiento de la realidad social de un individuo, como lo he estado utilizando, comprende también aquella parte de lo que él sabe que nunca tiene necesidad de verbalizar, y aún, que probablemente tampoco es capaz de verbalizar. La tarea del antropólogo, antes de cualquier otra cosa, es establecer en qué consiste este conocimiento. El estudio de Peter de la venganza de sangre entre los Beduinos de Cyrenaica puede ilustrar este punto.

Las tribus Beduinas de Cyrenaica se dividen en secciones primarias, secundarias y terciarias. Cuando un miembro de una sección terciaria es muerto por un miembro de otra, la muerte inmediata en venganza se considera como el mejor modo de arreglar el asunto y ambas muertes se entienden como cancelándose entre sí. Cuando un miembro de una sección secundaria es muerto por un miembro de otra, la muerte inmediata en venganza se considera sólo como un eslabón en una larga serie de muertes que constituyen la venganza de sangre. Cuando un miembro de una sección primaria mata a un miembro de otra, los parientes más cercanos del muerto atacan al campamento del culpable y se genera un conflicto armado entre los miembros de ambas secciones (Peters 1967: 262-269). Este cuadro generalizado, basado en las verbalizaciones de los beduinos mismos (lo que Peters llama su "modelo consciente") podría tomarse por lo que los beduinos mismos conocen sobre la venganza de sangre y por lo que significativamente es la venganza de sangre para ellos.

Este conocimiento modela sus conductas en situaciones de venganza de sangre. No obstante, no ayuda a un individuo específico a decidir si se halla o no ante una situación de venganza de sangre cuando después que un miembro de su propia sección ha sido muerto, se encuentra con un miembro de la sección del victimario. Si este es e.g. un pariente matrilateral cercano, su conducta está expuesta a la presión de dos factores contradictorios y opuestos: su permanencia a la sección lo fuerza a una acción normativa específica: matar a cualquier miembro de la sección del victimario, incluso al hombre con quien se encontró; por otra parte sus relaciones individuales hacia sus parientes

matrilineales cercanos lo obligan a una acción normativa general, i.e. respetar y honrar al hombre encontrado y ayudarlo bajo cualquier condición. Si el beduino actúa en todos o en la mayoría de los casos de acuerdo a la relación individual específica con el otro, esto es, si no lo mata, está decidiendo que en tal caso no existe la situación de venganza de sangre y la define diferentemente; toma la decisión en base al conocimiento de varios factores situacionales. Preguntado sobre ellos probablemente "tenga poco o nada que decir", en palabras de Garfinkel. Esto no es sólo porque los da por supuestos sino porque al verbalizarlos tendría que recitar el stock casi total de su conocimiento social. El que el antropólogo presente su explicación o interpretación de la venganza de sangre, distinta del modelo consciente de los beduinos porque incluye al menos los factores situacionales más importantes o comunes que definen si se ejecuta la venganza de sangre o no, no quiero decir que esté explicándola o interpretándola como una institución o un sistema del cual los beduinos mismos son ignorantes o no conscientes. El antropólogo hizo su interpretación de la venganza de sangre observando las instancias reales de venganzas de sangre individuales y los casos de abstinencia de venganza. Para poder ejecutarla o abstenerse, en la forma en que el antropólogo lo observó, los beduinos tenían que saber no sólo acerca de la venganza de sangre sino también acerca de los factores que definen a una situación como de venganza de sangre o no; su conocimiento debería ser el mismo que el antropólogo necesita para poder efectuar su interpretación. La explicación del antropólogo es, entonces, la descripción del conocimiento beduino.

No sólo el de los beduinos, sino que todo stock de conocimiento es básicamente de dos tipos: el conocimiento de cómo comportarse en una situación dada y el conocimiento de cómo definir una situación. Estos dos tipos de conocimiento derivan de la relación dialéctica entre hombre y sociedad. El conocimiento de cómo definir una situación es el conocimiento por el que se manipula la realidad social en el sentido en que perpetuamente se la crea o recrea. El conocimiento de cómo comportarse en una situación dada una vez que se ha definido es, por otra parte, el conocimiento a través del que se es manipulado por la sociedad:

por este conocimiento la conducta es socialmente determinada.

El hecho que un conocimiento diferente se aplique a distintas situaciones cuando la gente se propone interpretar en forma no problemática sus interacciones cotidianas, mientras sostiene simultáneamente un conocimiento obviamente contradictorio, permite la existencia empírica de un estado de cosas aparentemente paradójico. El análisis de este problema es central en el ensayo de Hasting Donnan y un tema importante del trabajo de David Riches.

Donnan muestra cómo los obreros de habla inglesa en una industria londinense pueden explicar la conducta de los obreros inmigrantes de color en términos abiertamente étnicos, a la vez que interactúan con éstos aparentemente en base a un conocimiento de que la etnicidad no importa. Esto es posible al poder definir la interacción en la industria como étnicamente cerrada o abierta, y haciéndolo así, al adherirse estrictamente a las normas de interacción apropiada en las respectivas esferas.

Similarmente, Riches informa cómo en un pequeño asentamiento del ártico canadiense los esquimales saben que los canadienses hacen una buena obra al ayudar a los esquimales y que, a la vez, son unos bastardos que deberían volverse al sur. Los canadienses del lugar también sostienen un conocimiento contradictorio, respecto de los funcionarios de más categoría del centro administrativo regional. Sostienen que éstos están trabajando en forma lenta pero segura en la dirección correcta respecto del beneficio para los esquimales y, al mismo tiempo, los acusan de no mantener coordinación alguna entre los distintos departamentos y de no tener en realidad idea de la verdadera situación de los esquimales. Riches muestra no sólo que este conocimiento contradictorio está determinado situacionalmente, sino que va más allá en su análisis, explicando cómo dicho conocimiento de los canadienses del lugar se generó en la interacción entre éstos y sus superiores.

✓ Ambos ensayos demuestran que el conocimiento socialmente accesible no es un sistema perfectamente integrado; existen

muchas instancias en que se sostiene conocimientos contradictorios. Más aún, la suma de conocimientos accesibles a un individuo es distinta de cualquier otra, debido al carácter único de su biografía.

✓ El conocimiento que todo individuo posee es determinado por su posición en la sociedad de dos formas; en el sentido que por su posición social específica no tiene acceso a ciertos conocimientos, y en el sentido que su posición en la sociedad, para ser mantenida o sostenida, tiene que ser corroborada por el conocimiento correspondiente.

De nuevo, el stock del conocimiento socialmente accesible es determinado para cada individuo por su posición en la sociedad. El corolario de esta determinación social es el proceso por el que reclamando un cierto conocimiento o la falta de él, un individuo manipula su posición social: al reclamar o al no hacer el reclamo del conocimiento adecuado a su posición, sostiene la definición previa de éste o la cambia. Sólo examinando el problema de la relación entre conocimiento y conducta dentro del marco general de esta relación dialéctica entre hombre y sociedad, podemos captar el conocimiento de las personas en todos sus posibles aspectos: como orientación para la conducta práctica, como un medio o forma de hacer comprensible, explicable e interpretable la conducta, como una herramienta para manipular la realidad social y como algo que en sí mismo es objeto de manipulación.

## NOTAS:

- 1) Publicado originalmente en Queen's University Paper in Social Anthropology: Knowledge and Behaviour (Holy L. Edit.). Vol. 1, 1976, Belfast, Irlanda.
- 2) Fenomenológicamente orientados no se comprende aquí en el sentido dado previamente a estos acercamientos y a la idea por Garfinkel (1974: 15-18) sino más bien como una "escuela" considerada como tal por los practicantes de la sociología "tradicional". Los criterios profesionales prácticos en base a los cuales se le puede considerar escuela son señalados por Turner (1974: 7).
- 3) La conducta es considerada como manifestación de conocimiento por al menos algunos filósofos. (e.g. Ryle 1949, Strawson; para el problema de la acción como manifestación de creencias. cf. Neddham 1972: 98-102).

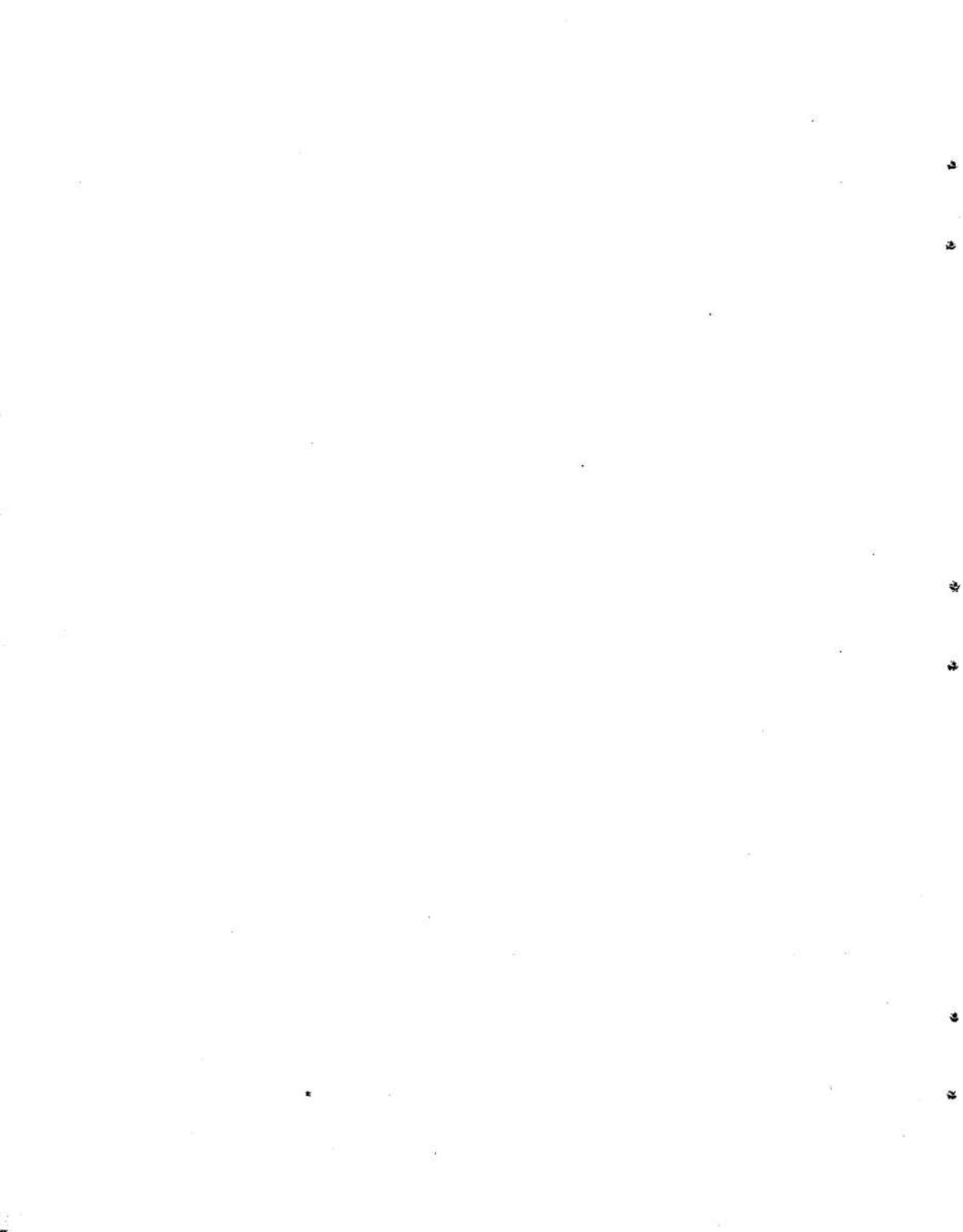
Quienes rechazan la conducta como manifestación de conocimiento basan su argumento en la verdad como el criterio de conocimiento (conocimiento es una afirmación cierta de hechos) y arguyen que no podemos decir lo que un hombre conoce observando su conducta; ella no establece la cuestión de la verdad, dado que ésta puede ser establecida solamente en forma independiente de la conducta particular de ese hombre. (Viz. e.g. Powell 1967: 64-72), ya que lo relevante para la conducta social de la gente es el significado intersubjetivo de cualquier conocimiento, y no su correspondencia con cualquier verdad "objetivamente" establecida, esta objeción puede ser descartada.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS:

- Ayer, A.J.  
1956 The problem of Knowledge, MacMillan, London.
- Berger, L. and Luckman, T.  
1966 The social construction of reality. Quoted from Penguin University Books, 1971.
- Cicourel, A.V.  
1973 Cognitive sociology. Penguin Books Ltd.
- Fallers, L.A.  
1956 Bantu Bureaucracy. Cambridge, Heffek.
- Filmer, P. Phillipson M. Silverman D., Walsh D.  
1972 New directions in sociological theory. Collier-Macmillan, London.
- Findlay, J.N.  
1967 Values and intentions. Allen and Unwin, London.
- Garfinkel, H.  
1967 The origins of the term "Ethnomethodology. In: Turner R. (ed.) 1974. Ethnomethodology.
- Holy, L.  
1974 Neighbours and Kinsmen. A study of the Berti people of Darfur. C. Hurst, London.
- Needham, R.  
1972 Belief, Language and Experience. Basil Blackell, Oxford.
- Peters, E.  
1967 Some structural aspects of the Feud among the Camelherding Bedouins of Cyrenaica. Africa XXXVII.

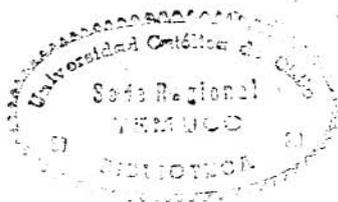
- Powell, B.  
1967 Knowledge of Action. Allen and Unwin, London.
- Ryle, G.  
1949 The Concept of Mind. Hutchinson, London.
- Schutz, A.  
1962 Collected Papers I: The problem of social reality  
Nijhoff, The Hague.  
1964 Collected Papers II: Studies in Social Theory  
Nijhoff, The Hague.  
1966 C.P. III: Studies in Phenomenological Philosophy.  
id.
- Strawson, P.F.  
Nijhoff, The Hague. An Essay in Descriptive  
Metaphysics, London, Methuen.
- Turner, R. (ed)  
1974 Ethnomethodology. Panguin Books Ltd.
- Walsh D.  
1972 Sociology and the Social World. In: Filmer P.  
et al. New Directions in Sociological Theory.
- Wozzley, A.D.  
1949 Theory of Knowledge. Hutchinson, London.

# HISTORIA



LA RESISTENCIA ANTI-ESPAÑOLA Y EL ROL DE LAS  
FORTALEZAS INDIGENAS EN CHILE CENTRAL, 1536-1545

Leonardo León  
(ILAS - Londres)



"Vistos los Incas su manera de vivir, los llaman Promaucaes, que quiere decir 'lobos monteses' y de aquí se quedaron Promocaes, que se ha corrupto la lengua porque de antes se llamaban Picones..."  
Gerónimo de Bibar, *Crónica y Relación Copiosa y verdadera de los Reynos de Chile* (1558), p.138.

"El Capitán del Ynga llegó hasta Santiago de Chile y 12 leguas más adelante, y viéndolos tan bárbaros los llamó en su lengua Purun Auca, que quiere decir barba-rísimo... no tienen dos dedos de frente, que es señal de gente traidora y bestial, porque los caballos y mulas, angostos de frente lo son... es gente sin ley, sin honra, sin vergüenza..."  
Reynaldo de Lizarraga, *Descripción Breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile* (1605?), p.213.

La entrada de los españoles a Chile Central en 1536 y 1540 ocurrió sin que mediaran grandes ni sangrientas confrontaciones con los nativos. Desde el Perú hasta Santiago, los peninsulares recibieron el apoyo de los tercios imperiales incaicos estacionados en el área y de sus aliados nativos, quienes les proporcionaron apoyo material, político o militar. La conquista de Chile prometía ser un evento que se conseguiría sin mayores costos ni sacrificios. Las viejas leyendas sobre los belicosos Pramaucoes parecían ser no más que leyendas. Sin embargo, lo que hasta allí había sido una expansión relativamente fácil fue súbitamente detenida al sur de Santiago y sus alrededores a causa de la obstinada resistencia indígena local.

El desarrollo de la resistencia militar anti-española entre los nativos de Chile central dependió fundamentalmente de la puesta en práctica de un tipo de guerra posicional, basada en la defensa de puntos estratégicos y posiciones claves que permitían controlar los recursos humanos y económicos de los valles vecinos. En dichos puntos, los aborígenes construyeron una serie de fortificaciones y recintos guarnecidos, cuya defensa constituyó el eje central de sus esfuerzos militares contra los invasores, y cuya sobrevivencia se convirtió en el símbolo más visible de la feroz guerra desatada contra los soldados peninsulares. La historia de la conquista de Santiago fue en gran parte la historia de las luchas desatadas en torno a estas fortalezas.

Si eran tan importantes, ¿por qué se sabe tan poco sobre la admiración que causaba su factura entre los veteranos españoles?, ¿por qué no se conoce el orden con que fueron construidos, los materiales que se emplearon, las ceremonias mágico-religiosas que se vinculaban a su existencia? ¿por qué se ha ignorado su existencia, cuando más que ninguna otra expresión material, son un testimonio físico de los múltiples relaciones sociales y del mundo real que existía en la región en la época prehispánica y pre-inca? Su número, su distribución, su posible integración a sistemas defensivos regionales, su ubicación exacta y su estado actual, son temas que han permanecido ignorados. En otras palabras, la relevancia de los fuertes aborígenes y las

tácticas asociadas con su uso han sido escasamente evaluadas, sus orígenes y vigencia histórica no han sido establecidos con precisión y su posterior extinción, junto con las transformaciones estructurales y coyunturales que los provocaron, han sido tradicionalmente aceptados por historiadores, arqueólogos y antropólogos como hechos históricos que no merecen mayor explicación. En este trabajo no se intentará dar una explicación sobre la actitud asumida por los especialistas; solamente nos limitaremos a estudiar la resistencia indígena en Chile central, analizando el rol jugado por los fuertes y las tácticas asociadas con su uso y defensa. De modo secundario, pero no menos importante, se intentará establecer una cronología más precisa de la guerra librada entre indios y españoles por el dominio del área y demostrar que la resistencia nativa, lejos de ser un evento fortuito o coyuntural, fue la expresión de un esfuerzo coordinado y pertinaz.

Debido al carácter fragmentario de los testimonios y, en general, a las dificultades metodológicas que presenta un estudio histórico cuyo enfoque está orientado hacia la sociedad indígena, se ha dividido este trabajo en dos partes. En la primera parte se articularán cronológicamente los testimonios de cronistas y soldados, tratando de reconstruir, hasta donde lo permiten las fuentes, el proceso histórico que tomó lugar. En la segunda parte se realizará una síntesis interpretativa, basada en la evidencia presentada previamente y en los aportes realizados por especialistas modernos—destinada a evaluar el rol de los fuertes en el seno de la sociedad aborígen. Al final se incluyen algunos dibujos que representan gráficamente las descripciones de los fuertes incluidas en el texto.

La región definida como Chile central comprenderá el territorio situado entre los ríos Limarí y Maule, base geográfica durante el período 1536-1545 de por lo menos tres grandes grupos étnico-sociales: los habitantes originales del área, aliados o sometidos al dominio del Inca, las guarniciones peruanas y las colonias de mitimoes y, finalmente, los Pramaucoes e indios independientes. Los dos primeros grupos estaban asentados principalmente en los valles de Aconcagua y Santiago, y los terceros

desde las vecindades del río Maipo hasta los ríos Maule o Itata; algunos de estos últimos ocupaban también algunas secciones al norte del río Maipo.

Antes de concluir esta introducción es necesario dar una explicación respecto a las fuentes que se emplearon para realizar este trabajo. Se ha recurrido a testimonios provenientes de diversas épocas. De los protagonistas y testigos contemporáneos se han utilizado las Probanzas e Informaciones de Servicios dejadas por los soldados hispanos, las cartas del gobernador Pedro de Valdivia y, por sobre todo, la crónica de Gerónimo de Bibar, publicada recién en 1966. A estos testimonios directos se agregaron el poema de Alonso de Ercilla y Zúñiga (1569), y las crónicas de Alonso de Góngora y Marmolejo (1575) y Pedro Mariño de Lobera (1959). Estos autores, llegados al país en los años inmediatamente posteriores a la guerra de 1536-1545, tuvieron oportunidad de entrevistar a los soldados y recoger noticias que no fueron incorporadas en los testimonios más tempranos. Finalmente se utilizaron las historias escritas en el siglo XVII por Alonso de Ovalle (1646), Diego Rosales (1670) y Gerónimo de Quiroga (1690), buscando antecedentes adicionales. Metodológicamente, los testimonios directos son los más importantes, pues los detalles que proveen constituyen el núcleo de nuestro trabajo; sin embargo, en la medida que fueron escritos para resaltar las acciones de algunos individuos, son a veces exagerados o contradictorios. Por sobre todo, la información que entregan es sumamente parcial y fragmentaria. Por ello fue necesario acudir a las obras más tardías, que a pesar de las faltas que tienen en su propio mérito, proporcionan un cuadro más amplio que permite comprender mejor el contexto en que se desarrolló el conflicto.

## I PARTE

### LA RESISTENCIA ANTI-PENINSULAR EN CHILE CENTRAL, 1536-1545.

#### LA CAMPANA DE DIEGO DE ALMAGRO EN CHILE CENTRAL, 1536.

Las primeras noticias relativas a la guerra de resistencia contra los peninsulares entre los habitantes del valle central se remontan a los días en que las fuerzas de Diego de Almagro entraron a sus territorios. Instalado con sus hambres en Aconcagua, el Adelantado envió al capitán Góñez de Alvarado a la región meridional del valle "á descubrir e conquistar desde el pueblo de Chile adelante, que fueron la provincia de los Picones e río Maule, y los ríos de Itata... donde había muchas poblaciones de indios, los cuales conquistamos teniendo muchos recuentros con ellos..." señalaba uno de los soldados que participó en la expedición(1). Diego de Encinas, quien también tomó parte de la misma, declaraba en Agosto de 1559 que había luchado contra "los Picones, y Paramaucaes y Maule e Itata"(2). Refiriéndose al carácter que asumió la guerra y al empleo de fuertes entre los indios, otro testigo declaraba:

"que sabe que en el dicho descubrimiento tuvieron muchos rencuentros y batallas con los naturales de aquella tierra, porque este testigo lo vió, porque se halló en la jornada y fue en ella, y en ello pasaron muchos peligros e riesgos, por ser la gente de aquella tierra muy belicosas y fuertes, por haber mucha cantidad de naturales y ser astutos en guardar en pié sus fuertes que tenían hecho para su defensa..."(3).

El cronista Mariño de Lobera afirmaba que durante la batalla sostenida entre los soldados de Gómez de Alvarado y los indígenas,

"salieron los enemigos con no menos orden que fuerza de gente instruída, sus escuadrones formados con gran suma de flecheros y piqueros... y saliendo a campo raso se pusieron en orden de pelea hacia la parte de una loma..."(4)

La batalla fue ganada por los españoles, continuaba Mariño de Lobera, porque los indígenas, a pesar de su gran número y coraje, "no estaban hechos a entender con gente de a caballo; no cursados en escaramucear en campo raso..." (5). Gerónimo de Quiroga, soldado cronista del siglo XVII, haciendo uso quien sabe de qué documentos, manifestaba que los hombres de Almagro llegaron "hasta la línea de los Pramaucaes, 20 leguas arriba de la ciudad de Santiago, que era la parte conquistada por los Capitanes del Inca. Aquí se encontró con la bárbara oposición de los chilenos, y aunque acometió a romper la línea auxiliado de las armas del Inca que ocupaban esta frontera, se detuvo considerando la floqueza de sus fuerzas..."(6). Alonso de Ovalle, al describir la expedición apuntaba en 1646 que luego de ser servidos y agasajados por los vasallos que tenía el Inca en Chile, los españoles llegaron hasta las tierras de los Pramaucaes "que fue la raya que nunca pudieron pasar los Reyes del Perú, halló la misma resistencia que ellos habían hallado..."(7).

La idea de una 'línea' o 'raya', que separaba a los Pramaucaes de los territorios dominados por el Inca en Chile central, subrayada por los cronistas, permite pensar que alrededor de 1536 existía una frontera física bien definida entre ambas etnias. Si acaso esta frontera o 'línea' estaba constituida por una barrera de fuertes y complejos defensivos es algo difícil de concluir por lo escaso de la evidencia, pero la falta de experiencia mostrada por los indios en batallas a campo abierto -señalada por Mariño de Lobera- tiende a reafirmar la misma idea: que los habitantes del valle central de Chile luchaban por sus tierras implementando tácticas de guerra defensiva y posicio-

nal. Si esta línea de fuertes efectivamente existió -y en este trabajo se cree que sí existió- su independencia y autonomía de los sistemas defensivos-ofensivos construidos por los soldados del inca queda demostrada por la participación de estos últimos en las campañas destinadas a destruirla.

A pesar del triunfo obtenido por los soldados de Almagro en la región meridional del valle central, la tenacidad de la resistencia nativa -similar a la encontrada antes por el ejército del Inca- convencieron, entre otros factores, al conquistador sobre la necesidad de volver sobre sus pasos. El primer encuentro entre los hispanos y los aborígenes del área resultó así en un triunfo decisivo para los últimos. Al mismo tiempo sirvió como un ejercicio preliminar para lo que más tarde sería una larga guerra desarrollada en torno a la defensa de la expresión material más definida de la independencia que gozaban los indígenas: sus fortalezas y posiciones guarnecidas.

#### LA FUNDACION DE SANTIAGO Y LA CAMPAÑA CONTRA MICHIMALONCO.

La entrada de la hueste valdiviana al valle central de Chile, a principios de 1541, coincidió con un período de intensas confrontaciones entre los nativos del área y los representantes del ahora decadente imperio inca, luego que el frágil dominio de los hombres del Cuzco en la región fue debilitado por el desarrollo de las divisiones intestinas que tomaban lugar en Perú y el desmembramiento general del imperio a raíz de la invasión peninsular. A consecuencia de estas confrontaciones locales, los habitantes del valle central se hallaban divididos en dos bandos, uno encabezado por Michimalonco y Tanjalongo, señores del valle de Aconcagua, y el otro por Quilicanta y Atepudo, que comandaban el apoyo de las guarniciones incas y de sus aliados en la región. Asentados estos últimos en Santiago, hasta donde acudían los guerreros de Michimalonco luego de haberlos expulsado de sus tierras, fueron los primeros en entrevistarse con Valdivia y sus capitanes.

El parlamento celebrado por Valdivia con los jefes de la región de Santiago y los representantes del incanato tomó lugar en los primeros días de Febrero. A él asistieron Quilicanta, Atepufo y once caciques "que eran amigos y allegados de aquellos dos", quienes fueron informados por Valdivia de las intenciones de la corona de España y llamados a servir a los habitantes de la ciudad que se fundaba, tal como lo hacían "los caciques e indios del Perú"(8). Debilitados por la larga guerra y conscientes de su precaria posición en medio de la población local, Quilicanta y Atepufo no tuvieron otra alternativa más que aceptar y enviar a sus hombres en mitas de ocho para que ayudasen a construir los aposentos de los conquistadores a los pies del cerro Huelén, "de madera y paja con las traza que les di" como señalara más tarde el propio Valdivia. No menos importante había sido en la decisión de los curacas el apoyo que sus jefes de más al norte otorgaban a los españoles.

Valdivia convocó a los líderes indígenas a un segundo parlamento, al que acudieron, según Bibar, "toda la mayor parte de todos los camarcanos" (9) con la excepción de Michimalonco. Al tanto del poder y la influencia que ejercía el viejo líder sobre los aborígenes, Valdivia envió mensajeros hacia Aconcagua ofreciendo tratarle "su persona, y tierra y gente como de señor, pues lo era, con tanto que le viniese a dar la obediencia y servicio a su magestad y a los cristianos"(10). Al tomar este camino, el conquistador seguía el ejemplo de los incas quienes, incapaces de derrotarlo, habían concedido a Michimalonco y su gente un status especial en el seno del Tihuantinsuyu (11). La respuesta que dió Michimalonco a la propuesta del gobernador no se hizo esperar, afirmando que no quería servir "que antes tenía voluntad y propósito de matar a todos los señores que habían venido a el dar la obediencia, y que él estaba en parte tan segura que no tenía miedo a los cristianos, y que de allí donde estaba era parte para ofender y matar..."(12).

La actitud asumida por Michimalonco ponía en serio riesgo la ascendencia de Valdivia y sus compañeros sobre los demás indígenas del área y surgía como un serio desafío a la

autoridad que representaban y que deseaban imponer en la región. La permanencia de un bloque no sometido, a espaldas de la ciudad, constituía además un peligro militar para el establecimiento de líneas de apoyo logístico con los mitimaes septentrionales y las fuerzas españolas asentadas en Perú: el futuro mismo de la colonia estaba amenazado y no convenía que la situación se extendiera por más tiempo. La amenaza se hacía aún más seria con los rumores que Michimalonco esparcía desde Aconcagua señalando que de Copiapó le habían comunicado la muerte de Pizarro a manos de Diego de Almagro y la fuga de los hispanos desde el Perú (13). Todo aconsejaba dar un paso decisivo y eliminar la fuente de los riesgos que se cernían sobre la joven ciudad.

En Julio de 1541, la hueste valdiviana inició una larga y desgastadora ofensiva militar contra los asentamientos indígenas del valle central. Su primer objetivo sería quebrar la espina dorsal de lo que comenzaba a perfilarse como una obstinada resistencia: las posiciones defensivas de Michimalonco y sus aliados en el valle de Aconcagua. Al respecto, uno de los capitanes que acompañó a Valdivia, manifestaba más tarde que el general español se había dirigido con sus hombres "al valle de Aconcagua é Chile... a desbaratar al cacique Michimalonco que allí estaba hecho fuerte é alzado con gente de guerra en un Pucará..."(14). Otro capitán afirmaba en 1560 que durante una expedición realizada por Valdivia en ambos valles "se informó el dicho capitán del Fuerte donde se decía que Michimalonco estaba con grande ejército de gente..."(15) Pedro de Miranda, de destacada actuación en las posteriores campañas de pacificación y conquista en el país, señalaba en 1564: "después de estar poblada esta ciudad de Santiago los naturales de ella se rebelaron, haciendo muchos fuertes e pucaraes, donde fue necesario al dicho gobernador enviar gente e ir en persona a los desbaratar, y en su acompañamiento fue el dicho Pedro de Miranda, y en especial en el valle de Chile, donde estaba Michimalonco, cacique principal, alzado, con mucho número de indios"(16). Haciendo referencia a las ofertas hechas por Valdivia a los líderes de los guerreros de Aconcagua, Santiago de Azócar declaraba que Valdivia había tenido nuevas "que un Capitán General llamado Michimalonco, convocador e juntador de los naturales rebelados, estaba hecho fuerte en un Pucara y

fuerte en el valle de Chile, que doce leguas desta dicha ciudad, juntando y congregando gente para proseguir su alteración é no dar la obediencia que se le pedía..."(17). Otro capitán español, Antonio de Taravajano, insistía en su declaración respecto a la creciente concentración de guerreros bajo el liderazgo de Michimalonco y sus tenientes al afirmar: "el cacique Michimalonco hizo juntas de gentes y fuertes en el valle de Chile, de donde hacía la guerra y el dicho Gobernador fue con gente á pacificarlo..."(18).

El encuentro de Valdivia con los guerreros de Michimalonco no fue casual ni fortuito; por el contrario, como se desprende de las declaraciones de sus capitanes, el general español estaba bien enterado del lugar y la posición en que se encontraba Michimalonco, contra quien se dirigió "con ochenta españoles de a pié é de a caballo..."(19). Seguramente engrosaban el contingente peninsular un considerable número de yanaconas y soldados de las guarniciones incas, además de sus aliados aborígenes. De todos modos, el terreno en que se definiría el destino de los habitantes del valle de Aconcagua había sido elegido por los indígenas, quienes además habían tenido tiempo para concentrar sus recursos materiales y humanos por meses. Sobre el número de los defensores del fuerte de Michimalonco, Rodrigo de Quiroga manifestaba que "el dicho gobernador fue al valle de Chile, donde halló en un fuerte al Cacique Michimalonco con muchos indios de guerra..."(20). Según Bibar el número de guerreros ascendió a 4.000.-

No existen datos que permitan señalar el lugar exacto donde Michimalonco y sus guerreros esperaron a Valdivia. Bibar, afirmaba que Michimalonco se había enterado de la venida de los españoles una vez que estos habían "llegado al valle de Aconcagua doce leguas de la ciudad..."(22). El mismo Bibar, en otra parte de su crónica, refiriéndose a los territorios sobre los que el líder indígena ejercía su poder apuntaba: "Los señores de este valle (Aconcagua) son dos. Sus nombres son estos: el uno Tanjalongo; este mandaba de la mitad del valle a la mar; el otro cacique se dice Michimalonco; este manda y señorea la mitad del valle hasta la sierra" (23). Mariño de Lobera, refiriéndose al

camino recorrido por la columna española señalaba que había salido de Santiago "dando la vuelta al valle de Chile" donde se enteró "de que el general Michimalonco estaba en un fuerte con mucha gente belicosa y pertrechada para la guerra"(24).

Con el arribo de los españoles a los terrenos vecinos al fuerte de Michimalonco, el enfrentamiento entre ambas fuerzas adquirió las formalidades de una batalla entre iguales. Todavía interesado en llegar a un compromiso con el líder indígena, Valdivia usó los servicios de un intérprete para aconsejar a los defensores "que dejaran el fuerte desembarazado, pues del hacerlo así les vendría en gran provecho, y de lo contrario, mucho daño ... más ningún medio fue parte para que dejase el bárbaro general y sus capitanes de estar muy enteros en la defensa de su fuerte...(25). Mientras estos fallidos intentos de conseguir paz sin derramar sangre tababan lugar, Valdivia y sus capitanes se dedicaban a reconocer las posiciones defensivas "admirándose de ver tan fuerte sitio y peligroso para combatir..."(26). "Tenía un fuerte hecho -señalaba Bibar- extrañamente ordenado en esta forma: los algarrobos son árboles grandes en esta tierra y de grandes y gruesas púas; son tan largas como clavos de medio tillado y recias y muy espesas. De estas ramas y árboles tenía este cacique hecho un fuerte tan fuerte que era tan aparejado para ofender como para defender principalmente a gente de a caballo. Estaba tan tejido y tan grueso que parecía muralla, y aquella trinchera iba por la delantera de este fuerte. De una parte tenía una loma alta y por el otro lado tenía un gran cerro de muy grandes peñascos, y por la falda corría un pequeño río montuoso. En este campás que había entre dos cerros era llano y aquí estaban los indios de guerra con sus hijos y mujeres. Casi estos dos cerros se juntan con la cordillera nevada y venían abajo ensanchando donde digo que estaba la trinchera, la cual estaba de la una punta del cerro a la otra que casi estaba derecho, y a partes convenientes hechas troneras para flechar y para salir por ellas"(27). Además los indios habían construido un camino "muy limpio" que servía para llegar a la entrada del fuerte.

Con el fracaso de las negociaciones, Valdivia dispuso

que Francisco de Aguirre y Francisco de Villográn atacasen con 20 jinetes el fuerte desde la cima mientras él se dedicaba a combatir a los guerreros que defendían la primera trinchera de la fortaleza. El plan dio resultado, pues una vez que los jinetes lograron entrar al fuerte, los defensores se vieron acorralados entre dos fuegos, atinando solo a escapar. "Viendo Michimalonco sus indios muertos y desbaratados -escribía Bibar-, salió a que los cristianos le viesan desnudo en carnes embijado y arrayado con tinta negra todo el rostro y cuerpo por que así lo acostumbra ellos por ferocidad. Traía sus vergüenzas tapadas con una cobertura hecha de pluma; traía su arco y flecha en las manos, diciendo INCHI MICHIMALONCO, que quiere decir 'Yo soy Michimalonco'" (28).

La batalla por el fuerte de Aconcagua duró entre dos y tres horas hasta que "fue arruinada la fortaleza, y la victoria declarada por los cristianos, habiendo muerto muchos indios y saliendo otros heridos y presos..." (29). Santiago de Azócar, quien participó en la batalla, apuntaba más tarde en su Probanza de Méritos y Servicios: "todos a pié acometieron el dicho fuerte y Pucará, en cuya defensa hallaron tan recia del dicho Michimalonco é de los que con él estaban que hirieron a muchos de los españoles que allí iban é mataron a uno dellos..." (30). El acontecimiento más feliz para los españoles fue la captura de Michimalonco, a manos del capitán Rodrigo de Quiroga, quien ordenó a sus guerreros que suspendieran el combate disparando al aire una flecha "la cual iba silbando, las cuales traen para este efecto: Cuando hace esta seña el señor o capitán es que no peleen más" (31). De acuerdo a Bibar, Michimalonco fue presentado a Valdivia a quien le pidió que ordenara a sus hombres que "no me maten más gente, porque yo ya he mandado a la mía que no peleen, y les he mandado que vengon a servir". Con su prisión, señalaba Quiroga años más tarde "cesó luego la guerra, y vinieron de paz todos los dichos indios..." (32). Con Michimalonco en su poder, Valdivia no aprovechó la oportunidad para cortarle la cabeza, anotaba Mariño de Labera, "antes procuró por todas vías hacer dél un buen amigo, acariciándole para que él (como quien tenía mano en todo) diese orden que todos viniesen de paz..." (33). Tampoco recibió las mujeres ni las propiedades que Michimalonco le ofreció ni el oro que supuestamente estaba escondido en la segunda plaza del fuerte,

manifestándole que lo único que tendría valor sería su lealtad y sumisión a la corona de España.

El hábil manejo de Valdivia en su trato con Michimallanco dio mejores frutos que los esperados, pues mientras el general español reponía sus fuerzas y curaba a los heridos en las afueras del fuerte, el jefe indígena decidió informarle de la ubicación de los yacimientos de oro desde donde se extraía el metal para enviarlo al Cuzco en los años previos y estuvo de acuerdo en enviar más de mil mancebos para reiniciar su explotación.

Con la información recibida respecto de las antiguas minas de oro de los incas, -información que hasta allí le habían negado los últimos representantes del imperio- Valdivia comisionó a los capitanes Aguirre y Villagrán y cuatro soldados para que se dirigieran a comprobar su existencia en los parajes de Marga Marga. En su viaje hacia la costa, los capitanes fueron recibidos por Tanjalongo y otros caciques locales que prometieron mantenerse en paz. Una vez vistas las minas, Aguirre y Villagrán emprendieron su retorno solamente para comprobar que el camino había sido tomado por los guerreros del jefe Leve, quien había construido un fuerte "junto a una laguna de la cual desaguaba un río no muy grande, muy montuoso, de grandes árboles. Desde la laguna hasta el río en un codo que la laguna y el río hace hicieron una cava honda de más de una lanza, y más de diez pies en ancho con una puente levadiza. En esta plaza, que hacía esta cava, tenían sus hijos y mugeres. Adelante de esta cava había otra plaza casi tan larga y luego una trinchera de palos muy gruesos de rama muy bien entretejido y hechas sus troneras para flechar, y hecha en medio una pequeña puerta que no cabía más que un hombre abajado, y va esta trinchera o palizada en arco. Por de fuera de esta palizada iba un foso de más de veinte pies en hondo y casi otros tantos en ancho llena de agua, y tenía por puente tres palos. Dentro de esta plaza estaba la gente de guerra. Junto a la puente a un lado había tres casas. Todo el llano de la frontera de este fuerte tenían echadas las acequias de agua, que estaba todo empantanado. Como la tierra es fofa y se hincha de agua, no se puede andar a caballo a causa que se ahondan. La gente de guerra

que había en este fuerte harán seiscientos hambres... Estaba este fuerte para no tener artillería ni ser torreado muy fuerte" (34).

A pesar de su corto número, los jinetes españoles acordaron atacar el fuerte del jefe Leve. Antes de hacerlo capturaron un espía de éste quien les informó sobre su factura y distribución. Al amanecer, los seis peninsulares irrumpieron con sus caballos a través del foso; Diego Sánchez de Morales, uno de los soldados, con más habilidad que los demás logró cruzar su puente, pasar la puerta y tomar posesión de las tres casas en que dormían los principales jefes. Pronto se sumaron los demás españoles, ante cuya presencia Leve y sus aliados se rindieron mientras los defensores del fuerte huían despavoridos. Sin derramar una gota de sangre, con esta batalla se completó el aparente sometimiento del valle de Aconcagua.

El primer enfrentamiento entre los hispanos y los nativos del valle central resultó favorable para las armas peninsulares, las que regresaron a Santiago convencidas que el poder militar de Michimalonco y sus aliados quedaba quebrado para siempre. Atrás quedaba el jefe indígena con el amargo sabor de la derrota, privado de una considerable cantidad de hambres destinados a la mita minera y aún asombrado del hábil asalto que protagonizaron los soldados europeos contra su fuerte; una posición que por años había sido considerada inexpugnable había sido derrotada después de pocas horas de combate, permitiendo a sus asaltantes obtener lo que deseaban: el sometimiento del viejo cacique y la consolidación de su fama como soldados disciplinados y entusiastas.

Un elemento que contribuyó a la derrota de Michimalonco fue el aparente carácter dual de población y fuerte que tenía su posición defensiva en Aconcagua. Esta combinación quedó reflejada en la presencia, dentro del fuerte, de mujeres y niños, que no participaron en la defensa pero cuya posible muerte llevó al jefe a rendirse. Otro elemento que puede ser tomado en cuenta para fundamentar el carácter dual de la posición es la descripción ambigua que hicieron los soldados españoles, que describieron el sitio utilizando las palabras "Pucará y fuerte". Rodrigo de Quiroga, por ejemplo, señalaba en este sentido: "se alzaron los

naturales y hicieron muchos Pucaraes y fuertes, a donde fue el dicho Gobernador... especial el dicho Gobernador fue al valle de Chile..."(35). Juan de Cuevas, vecino de Santiago, utilizó términos similares cuando afirmaba que se había encontrado en la batalla que se libró "en el Pucara é fuerte del valle de Chile con el cacique Michimalonco..."(36). Diego García de Cáceres, otro de los soldados que participó en el combate, manifestaba en 1560 que Michimalonco y sus guerreros se instalaron "en un pucará, e dió en él con su gente una mañana (Valdivia), combatiendo el dicho fuerte..."(37). Si bien la combinación premeditada de palabras que hicieron los españoles para describir el antiguo lar de Michimalonco no puede ser esgrimido como una prueba definitiva y concluyente de su carácter dual, es innegable que la presencia de una población no militar hizo más fácil la victoria para los españoles porque los líderes indígenas se vieron obligados a rendirse antes que sacrificar la vida de sus mujeres e hijos. En otras condiciones, la fuga y el abandono del fuerte habría dejado la batalla inconclusa y el poderío militar de sus defensores más o menos intacto. Este error cometido por Michimalonco, sería más tarde superado por los estrategias indígenas, quienes propiciarían el abandono total de sus poblaciones y concentrarían solamente sus fuerzas militares en las posiciones que esperaban defender. El fuerte-pucará de Michimalonco, que al parecer no fue destruido por Valdivia ni fue abandonado por sus habitantes, quedó como un testigo mudo del error que habían cometido en el primer enfrentamiento que se libró con los invasores españoles.

#### LA PRIMERA CAMPAÑA CONTRA LOS PROMAUCAES, 1541.

Con la aparente eliminación del peligro que desde el norte se cernía sobre la ciudad, Valdivia y sus hombres se prepararon para conquistar las tierras que hacia el sur controlaban los indómitos Promaucaes. Allí, a diferencia de lo que sucedía con los territorios que estuvieron sometidos al incanato, los hispanos no podían contar con el valioso apoyo que les proporcionaban las guarniciones militares ni los mitimaes establecidos desde el Cuzco. Antes de iniciar la expansión hacia el sur, los

españoles tenían que consolidar sus posiciones en Santiago y sus alrededores.

En medio de los preparativos que se realizaban para la nueva campaña los yanaconas y espías que tenía Valdivia entre los nativos le informaron que los naturales de Santiago habían unido sus fuerzas con las de sus antiguos enemigos peruanos y que se había formado una amplia confederación que se extendía desde Aconcagua hasta las tierras de los Pramaucos. "Ayuntáronse más todos los indios del valle del Mapocho -anotaba Bibar- y otros que llaman los Picones, que son los que agora se dicen Pormocoes... que eran todos diez y seis mil indios"(38). Valdivia convocó a un nuevo parlamento a los jefes locales para exigirles el cumplimiento de los acuerdos previos. Durante este parlamento, celebrado a principios de agosto, los jefes que asistieron expresaron "estar ellos libres desta nota sin haber intervenido en la conjuración que otros intentaban, haciendo grandes ofertas y promesas..."(39). Quilicanta, que se encontraba detenido en Santiago, al ser urgido por Valdivia a convocar a sus hambres para que se mantuvieran en paz, o que bien se declararan en abierta rebeldía, respondió "que él no era ya parte para lo uno ni para lo otro, por no ser obedecido después que entraron los españoles..."(40). Con la amenaza de una nueva guerra, el gobernador dispuso el encarcelamiento de los jefes indígenas y se alistó para atacar los asentamientos de Michimalonco. A éste último se acusaba de ser el inspirador de las nuevas hostilidades y el autor del ataque perpetrado contra los indios mineros de Marga-Marga y contra el astillero que los españoles tenían en las cercanías de Quintero.

A fines de agosto de 1541, Valdivia partió con sus hambres rumbo a Aconcagua con el ánimo de destruir definitivamente el poder militar de Michimalonco y sus aliados. Sin embargo, luego de haberse enterado que toda la gente de guerra de la provincia de los Pormocoes se había juntado en el río Cachapoal, y que allí tenían hecho un fuerte con el señor de aquel valle y haberse enterado de la traición que planeaban algunos de sus auxiliares, retornó rápidamente a la ciudad. Al tanto de la vuelta de Valdivia, los Pramaucos detuvieron la marcha que planeaban contra el asentamiento hispano y se quedaron "quedados en aquel fuerte".

La presencia del contingente Pramaucæ en el fuerte de Cachapoal fue visto por Valdivia y sus capitanes como una amenaza más seria que la representada por la unión de Michimalonco con parte de los destacamentos cuzqueños. "Guiado por su natural arrogancia i por la confianza que le inspiraban sus guerreos"(42) -apuntaba Barros Arana- el general español modificó sus planes y salió rumbo al sur. De modo improvisado, se iniciaba la primera campaña contra los Pramaucæ.

De acuerdo a los informes escritos por Valdivia, el número de indígenas que defendían el fuerte de Cachapoal ascendía a más de 10.000 hombres, cifra que de ser exacta constituiría la más grande manifestación de fuerza hecha por los Pramaucæ en toda la guerra. Se ha llegado a este número teniendo en cuenta la afirmación hecha por Valdivia en una de sus cartas, en la que manifiesta haber atacado "la mayor parte de los alzados", mientras describe a las fuerzas movilizadas por Michimalonco y Quilicanta en "ocho o diez mil ..." (43). En cuanto a las tropas hispanas, su número varía con las fuentes; Quiroga lo pone en 50 y Bíbar en 60, mientras el gobernador afirmaba haberse dirigido "con ciento de a caballo a deshacer los fuertes donde la gente de guerra se favorecía, a quince é veinte leguas de la ciudad..." (44). Esta última cifra es menos confiable, porque en la misma carta Valdivia señalaba haber dejado 50 hombres en la ciudad, lo que hacía una población europea de 150 hombres, olvidando descontar los muertos de Quintero -entre 10 y 20 según las fuentes- y los cinco complotadores ajusticiados en las semanas previas. De todos modos, la movilización hacia el sur parece haber sido considerable, lo que deja en evidencia la seriedad con que Valdivia tomó la amenaza Pramaucæ. El mismo se encargó de enfatizar la importancia de la campaña en el discurso que pronunció a sus soldados antes de salir de la ciudad: "en esta jornada hay necesidad de mi ida y que yo en persona vaya a traer de paz a la provincia Pomocæes, pues tanto nos hace el caso pues, viniendo ésta como más principal, toda la tierra vendrá a servir muy presto" (45).

Con su interés siempre puesto en conseguir una paz negociada con los indígenas, el gobernador llevó consigo a dos

jefes Pramaucaes que permanecían cautivos en Santiago. Estos jefes parecen haber tenido a su cargo la creación de una alianza militar con la gente de Michimalonco y Quilicanta, pues Valdivia se apresuró en señalar que los llevaba consigo para impedir tales contactos, "atentos a que no son tan cautelosos, y no querría que aprendiesen de ellos" (46). Después de entregar el mando de la ciudad a su teniente Monroy, el gobernador "se salió de la ciudad y caminó hasta el río Cachapoal donde los indios tenían hecho un fuerte. Estaba con ellos -señalaba Bibar- un señor que se decía Cachapoal, de donde el río por esta causa llamaron Cachapoal. Llegado a la vista del fuerte donde los indios estaban, les hizo muestra con toda su gente española" (47). Por primera vez Valdivia oponía sus hambres a los Pramaucaes, pero lo hacía en el terreno que ellos habían elegido y donde más les convenía luchar.

La factura del fuerte de Cachapoal debe haber sido impresionante y bien preparado para su defensa, porque luego de observarlo, el general español simuló abandonar el campo "para ver si los indios salían del fuerte". El truco funcionó, pues los defensores de Cachapoal abandonaron el refugio que les proporcionaban sus murallas y salieron en persecución de los peninsulares. Estos últimos volvieron a Cachapoal al caer la noche y se apoderaron del complejo defensivo. "Dio en ellos de tal suerte -escribió Bibar- que hirió y mató muchos de ellos de tal suerte que el que pudo huir no pensaba que había sido poco valiente" (48).

La captura del fuerte de Cachapoal fue una victoria parcial y cara. Sin lograr derrotar al grueso del contingente Pramaucaes allí concentrado, se brindó la oportunidad a Michimalonco y Quilicanta para que atacaran la ciudad (49). Santiago, pobremente defendida, sucumbió ante el ataque indígena la trágica noche del 11 de septiembre, fecha en que sus habitantes lucharon con considerable arrojo contra miles de enemigos. Michimalonco, el astuto líder de la confederación formada por los indígenas de Aconcagua y el valle del Mapocho, incluso tuvo fuerzas con que entretener "al capitán Valdivia porque no pudiese acudir a dar socorro a los de su pueblo" (50). En términos militares, el resultado de la primera campaña contra los Pramaucaes no podía ser más amargo. ¿Por qué había arriesgado tanto Valdivia?. La respuesta

debe buscarse tanto en el ritmo general que imponía la empresa de conquista castellana como en las expectativas de Valdivia y sus soldados, obligándolos a buscar siempre nuevas y lucrativas iniciativas en las cuales poder participar y procurar un botín que les reembolsara en poco tiempo lo invertido. La empresa valdiviana, por más que se diferenció de las demás empresas de conquista en su carácter colonizador, no escapó a esta dinámica ni a los problemas que ella generaba. Conocidos son los pleitos entre el jefe de la expedición y sus socios en Perú y el descontento que comenzaba a cundir entre sus hombres, que veían con temor como la empresa adquiría un carácter cada vez más colonizador. Lo que se requería era continuar la expansión hacia el sur, descubrir nuevas tierras, reclutar mano de obra para las tareas agrícolas y mineras del valle de Santiago, asegurar el dominio para Chile de las extensas y desconocidas tierras australes y, por sobre todo, tener acceso a la tierra y a los indígenas que les convertirían en señores.

Las necesidades que impuso el proceso de conquista privado de Chile se hacían aún más acuciantes con el desarrollo de nuevas expectativas entre los conquistadores respecto a las tierras situadas al sur de Santiago. Sobre ellas Bívar escribía: "Es tierra de muy lindos valles y fértil. Los indios son de la lengua y traje de los de Mapocho. Adoran al sol y a las nievas porque les da agua para regar sus sementeras, aunque no son grandes labradores. Es gente holgazana... sembraban muy poco y se sustentaban el más tiempo de una manera de cebollas que tengo dicho, y de otra raíz que llaman ellos pique-pique..."(51). Mariño de Lobera afirmaba por su parte que la provincia de los Pramaucoes no se había sometido nunca a los españoles antes de la expedición de Valdivia, y que cuando éste llegó a sus tierras "no fue poco el contento que recibió de hallar una tierra tan fértil y abundante de todas las cosas, así de mantenimiento para los hombres y pasto para los ganados como de ríos fuentes y manantiales... Y es muy regalada de cosas de caza y cetrería, en particular de venados, que se cogen en grande abundancia, por lo cual los indios no se curaban antiguamente de darse a cultivar sus tierras..."(52). Góngora y Marmolejo afirmaba por su parte que el gobernador había partido hacia el sur cuando "tuvo nueva

quel valle de Cachapoal era fértil, abundoso de maíces..."(53).

Considerando las dificultades que enfrentaban los españoles a fines de septiembre, debido al precario estado en que se encontraban sus relaciones con los antiguos tercios incas y sus aliados, y teniendo en cuenta que las comunicaciones con el Perú estaban cortadas, lo que correspondía era acabar con el problema militar e iniciar la expansión hacia las ricas tierras del sur. Coyunturalmente, además, importaba impedir que se formara una alianza entre los aborígenes y los incas. La urgencia de estas tareas llevó a Valdivia a cometer uno de sus más serios errores tácticos, porque la alianza ya se había materializado y las fuerzas guerreras indígenas actuaban coordinadamente, como lo probó el ataque simultáneo contra Santiago. La única recompensa para la hueste hispana fue el haber tenido oportunidad de poner pie en las tierras de los Promaucaes, recoger información sobre su población y riquezas y capturar abundante provisiones "de las provincias por donde habían pasado..." las que sirvieron para paliar las necesidades materiales de los habitantes de la ciudad (54). El saldo negativo incluía la muerte de los caciques que hasta allí habían apoyado a los peninsulares -ejecutados a sangre fría por Inés Suárez- la desaparición de Quilicanto -también muerto en esa ocasión- y con él las posibilidades de afianzar la débil alianza con los tercios incas estacionados en el país y, finalmente, la inmensa tarea de reconstruir la ciudad en medio de una población aborígen absolutamente hostil.

#### LA SEGUNDA CAMPAÑA CONTRA LOS PROMAUCAES, 1541-1542.

A pesar de las serias dificultades que enfrentaban para mantener la colonia de Santiago, asediados por sus enemigos desde el norte y el sur y virtualmente separados de los contingentes peninsulares instalados en Perú y el resto del continente, Valdivia y sus hombres no cesaron en sus esfuerzos por extender el dominio imperial hacia los territorios meridionales del Valle Central. El proceso expansionista se confundía, sin embargo, con la constante campaña de represión que se desarrollaba contra las

parcialidades independientes asentadas en los alrededores de la humilde ciudad y el empeño que se ponía en mantener a los indígenas sometidos en paz y separados de los rebeldes. Refiriéndose a éste período, quizás el más crucial en la historia de Santiago, el cronista Mariño de Lobera escribía:

"En tanto que en la ciudad de Santiago se padecían tantas calamidades, andaba el capitán Valdivia allanando y apaciguando los indios Paramocoes... nunca le faltaban frecuentes asaltos con los bárbaros, los cuales nunca se atrevieron a ponerse en campo raso, sino saliendo a hurtadillas de las montañas y quebradas y otros lugares ásperos, donde aguardaban a los cristianos..."(55).

Sobre el carácter amplio que tuvieron estas campañas de sometimiento y represión, Antonio de Tarabajano declaraba en 1555 que luego del incendio de Santiago había participado con Valdivia y Francisco de Villagrán, en la campaña "de allanamiento y desbarate de las fuerzas y Pucaranes que los naturales tenían hechos y estaban fuertes, así en el valle de Chile, como de Maipo, como en la provincia de los Paramocoes..." (56). Valdivia en carta al Emperador Carlos V afirmaba en 1545 que con una parte de la guardia de Santiago "andaba a la continua ocho y diez leguas a la redonda della, deshaciendo las juntas de indios, do sabía que estaban, que de todas partes nos tenían cercados..." Bibar también se refirió a la intensidad que adquirió la guerra entre los nativos del valle central y las fuerzas valdivianas después del incendio de Santiago, poniendo especial énfasis en el carácter posicional que la misma adquiría. Al respecto anotaba: "Salió con sesenta hombres y fue a deshacerles los pucaranes (subrayado por Bibar), o fuerzas que los indios tenían en sus provincias porque de allí hacían el daño que podían y se acogían a ellas. De esta suerte andaba para este efecto cotidianamente veinte y cinco de a caballo, y, pasados diez o quince días, volvíanse a la ciudad y salían otros tantos con otros caudillos... Sabiendo el general que los indios hacían en alguna parte alguna junta, para deshacerla, trasnochaba con sus amigos lo que dicho habemos. Salía a prima noche y daba en ellos

aquella noche u otra y desbaratábalos. Tanto los perseguía que decían los indios que no era hambre mortal..."(57).

La incapacidad de poder inflingir una derrota definitiva a los indígenas del valle central era consecuencia tanto del cortó número de soldados que se podían movilizar en estas campañas como de la efectiva defensa que hacían los indios de sus tierras tras las murallas de sus fortalezas. Estos habían logrado asediar a los hispanos y detener el proceso expansionista, imponer el ritmo de la guerra, el terreno donde debía desarrollarse y las armas que se empleaban. Así, los caballos ni las armas de fuego tenían gran uso en las batallas que tenían lugar en la cima de riscos inaccesibles, y las corazas eran un peso adicional para el soldado que debía trepar las escarpadas murallas de los cerros en que los nativos construían sus fuertes. El dispersamiento de las fuerzas militares indígenas y el florecimiento de complejos defensivos a través de la región hacían por lo demás imposible una derrota definitiva; las batallas no eran masivas sino encuentros locales y focalizados, que afectaban solamente a los miembros de una región mientras el resto renovaba sus fuerzas económicas y militares.

Para hacer frente a la situación de acoso en que se encontraban, los capitanes españoles dispusieron que se construyeran murallas en torno a la ciudad "de estado y medio en alto, de mil y seiscientos pies en cuadro", para dar protección a sus habitantes contra las incursiones de los indios (58). Para un observador neutral, el valle de Santiago ofrecía un curioso espectáculo: con hispanos y nativos instalados en sus respectivas fortalezas y disputándose el llano en interminables peleas, similar al cuadro ilustrado por Huamán Para de Ayala publicado al comienzo de este trabajo.

Aunque estaban acosados, los españoles no abandonaron sus planes expansionistas y sus deseos de someter a los Prataucoes. Para conseguirlo, organizaron por lo menos dos expediciones contra sus tierras.

La primera cobró forma a principios de 1542 y tuvo

por fin impedir la formación de una nueva alianza entre los Pramaucaes y los habitantes de Santiago. Según se afirmaba en la ciudad, los nativos de los alrededores emigraban con sus familias hacia el sur "a las provincias de los Pramocoes a una fuerza que allá tenían hecha con propósitos de no servir y con voluntad que, teniendo sus mujeres e hijos allí seguros, saldrían y vendrían a hacernos la guerra a la ciudad..."(59). A los indios que no emigraban y se mantenían al servicio de los españoles los invitaban a desertar y buscar asilo en sus tierras "porque allí decían que había anchura para sembrar y poblar..." Si permanecían en la ciudad, se les pedía que se rebelaran una vez que se iniciara la nueva guerra.

Informado por sus espías, Valdivia salió hacia las tierras de los Pramaucaes con 40 jinetes y 30 infantes para desbaratar los planes de los jefes indios e impedir que la confederación tomase mayores proporciones. Después de un día de camino, y mientras sus hambres descansaban, el general español comunicó sus intenciones a sus soldados. "Señores y hermanos -les señaló de acuerdo a Bibar- yo he sabido que toda la gente de la tierra Pramaucaes y los demás se han recogido a sus fuerzas por no servirnos sino hacernos la guerra... tengo aviso que cerca de aquí van algunos caciques y principales con alguna gente de esta provincia de Mapocho a los Pomocoes. Pues, señores, a todos nos va en ello, démonos buena maña y prisa y alleguemos esta noche y mañana demos en su fuerza, y no dejemos juntar en su la gente que va a juntarse con ellos..."(60).

Esa misma noche, anotaba Bibar, capturaron el cuerpo principal de la gente "que se iba a ensotar al fuerte", tomaron prisionero a caciques y principales y mataron algunos guerreros. Al amanecer, las fuerzas españolas entraban al área donde tenían su fortaleza los indígenas. Antes de atacarla, Valdivia dispuso que sus hambres descansaran por algunos días.

El fuerte que servía de refugio a los habitantes de los valles de Mapocho y de los Pramaucaes estaba ubicado cerca de la ciudad, como se desprende de la corta distancia recorrida

y de la rapidez con que llegaron a sus murallas. Lamentablemente, ninguno de los cronistas ni participantes en la campaña nombró el área exacta donde estaba ubicado: el único dato lo proporciona Bibar quien indica que "las albarradas y fuerzas donde estaban los indios y toda la gente de los Pormocoes y la provincia de Mapocho" estaban ubicadas en un monte de "seis leguas de latitud y siete de longitud. Era tan espeso que no podía entrar un caballo por él si no era por alguna vereda que los indios a mano tenían hechas para su entrada y salida"(61). Provisionalmente, y basado en las informaciones de los soldados, se ha ubicado este fuerte en Angostura, al sur de Santiago.

Para atacar el fuerte, el general español utilizó el camino hecho por los indígenas, en una larga fila, sorteando diversos obstáculos, entre otros "un mal paso de agua y cieno y maleza", hasta llegar a un llano pequeño en cuyos bordes le esperaban emboscados los defensores del fuerte. Sobre este lugar, Bibar señalaba que habían "arboledas" y que los gritos de los indios resonaban "como voceaban en parte cerrada". El combate que luego libraron ambas fuerzas fue corto pero decisivo; la primera barrera defensiva del fuerte, compuesta por esta avanzada que intentó emboscar a Valdivia fue derrotada, quedando despejado el camino hacia la fortaleza que tenían en la cima del monte. Inmediatamente Valdivia dispuso su plan de ataque, dividiendo sus fuerzas en cuatro escuadrones. Uno, compuesto por doce hombres quedaría a cargo de los caballos "porque a pie habían de entrar en el fuerte que estaba tal que apenas entraban los de a pie". Los tres escuadrones restantes ocuparían la posición defensiva con el apoyo que desde abajo les pudiera brindar la "batería". "Con esta orden y buen concierto -señala Bibar- marcharon contra la fuerza que cerca estaba donde, primero que allá llegasen, pasaron otra ciénaga o tremedal y, pasado con gran trabajo, fueron vistos de los indios que dentro de la fuerza estaban. Alzaron gran alarido y dispararon sus flechas en tanta cantidad que era cosa admirable, y los españoles sirviéronles de arcabucería y ballestas. Trabajaron los indios y pelearon por defender la entrada a los cristianos y ellos, por ganarla, pelearon gran rato. El general socorrió y animaba de tal suerte y con

tal orden animosamente que los indios dejaron el fuerte y los españoles entraron dentro donde mataron muchos indios, y los que huyeron se fueron a ensotar en lo más espeso del monte"(62).

Mientras ocurría esto en el fuerte, continúa el cronista, una columna de guerreros intentó atacar al escuadrón español que quedó a cargo de los caballos, a cuyo auxilio acudió Valdivia con sus hambres. De acuerdo a Bibar, los indígenas tramaron este ataque una vez que vieron sus fuerzas perdidas "y en gran peligro ellos y sus mugeres e hijos..." Sin embargo, el ataque fue frustrado por los auxilios traídos por Valdivia.

La batalla por el fuerte en que lucharon unidos los Pramaucaes y los indios del valle de Mapocho no tuvo un final decisivo. Valdivia, con sus hambres cansados y temerosos del gran número de guerrero que se había concentrado en el lugar, ordenó a sus capitanes que se retiraran hacia el llano, donde podían emplear con más facilidad la caballería. Mientras se curaban los heridos, Francisco de Aguirre salió con órdenes de recorrer el campo y recoger comida para llevarla a la ciudad. Los indios de guerra no cesaron en su disposición hostil, pues apenas se enteraron de la misión de Aguirre dispusieron sus hambres para atacarlo, forzando a Valdivia a enviar los heridos a Santiago y acudir en su auxilio. La mera presencia del general desanimó a los indígenas, según Bibar, quienes "se tomaron sin orden a sus montes y fuerzas, porque le tenían demasiadamente..." Unidas sus fuerzas con las de Aguirre, Valdivia ordenó a seis soldados que volvieron a Santiago con las provisiones que habían recogido -"que fue buen socorro para la necesidad que se pasaba"- mientras se dirigía con 20 más a "correr la tierra" hasta la costa. "No le sucedió en esta jornada cosa ninguna que de contarse ha más de ver la tierra despoblada por estar toda la gente en las fuerzas que dicho habemos"(63).

Del mismo modo como había ocurrido en la primera campaña, los esfuerzos de Valdivia y sus soldados resultaban vanos debido a la exitosa estrategia de guerra posicional desplegada por los líderes indígenas. Ante ella, el poderío militar hispano parecía ser neutralizado a sus expresiones más mínimas, forzado al combate de cuerpo a cuerpo y obligado a luchar contra el enemigo en el terreno escogido por éste. Las escaramuzas que tomaban lugar tras las murallas de sus fortalezas no tenían mayores consecuencias para el desarrollo de la guerra general, pero empujaban al ejército español a agotarse recorriendo grandes distancias en busca de un enemigo dispuesto a evadirse a través de los pasos montañoses. Los centros de defensa, en que se reunían grandes números de guerreros, eran posiciones ocupadas temporalmente, alejadas de los centros de producción pero convenientemente situadas como para dar protección a los habitantes de los llanos, quienes buscaban asilo tras sus defensas cada vez que se anunciaba una nueva expedición española contra sus tierras. Los hambres de Valdivia buscaban en vano el enemigo, que desde las montañas observaba sus pasos, realizando una y otra vez infructuosas campañas de sometimiento. ¿Qué podían someter si encontraban las tierras vacías?

La guerra defensiva y posicional de los indígenas era sólo parte de su estrategia, pues junto a ella se desarrollaba una incesante campaña de hostilidades y acoso contra los habitantes de la ciudad amurallada de Santiago. Como señalara Bibar, "los naturales no dejaban de hacernos todo el mal y daño que podían y de costumbre tenían y usaban, viniendo de sus fuerzas a saltar teniendo(sic) por arparo el furioso río de Maipo..."(64) Con una cadena establecida de espías que les comunicaban los movimientos de los españoles, los jefes Pramaucos y sus aliados podían organizar sus ataques con eficiencia.

El impacto que las tácticas de acoso tuvieron sobre la economía y la moral de los peninsulares debe haber sido considerable pues a pesar de los pasados fracasos, estimaron necesario probar nuevamente si era posible someter a los Pramaucos. Este sería el segundo intento de sometimiento desde septiembre de 1541.

En Mayo de 1542, Valdivia comisionó a Francisco de Villagrán para que se dirigiera con 55 hombres hacia la ribera norte del río Maipo "y que de esta parte, sin lo pasar, corriese hasta diez leguas y que todos los fuertes que hallase de los indios los desbaratase y quemase..."(65) y que una vez cumplido este objetivo, cruzara el río para recorrer la tierra de la ribera sur. Allí debía solamente observar las posiciones defensivas de los indígenas, sin atacarlas. Al mismo tiempo, debía dar aviso a Santiago.

De acuerdo con Bibar, Villagrán llevó a cabo sus tareas en ambas riberas del río Maipo sin sufrir enfrentamientos con los indígenas; éstos, señalaba el cronista, "estaban escondidos en sus fuertes por ser avisados de los espías". Villagrán se dirigió con sus hombres hacia uno de estos fuertes, sobre cuya factura y guarnición fue informado por un indio viejo capturado quien les dio detalles "de la fuerza grande que los indios allí tenían y de la entrada y cerca que tenía y de la suerte que era hecho"(66). Con esta información el maestro de campo despachó sus mensajeros a Santiago con noticias para Valdivia. El jefe de la colonia salió más tarde con 17 jinetes a encontrarse con la columna de Villagrán. Reunidas ambas fuerzas, el mismo Villagrán fue encomendado con la misión de capturar algunos de los guerreros que defendían el fuerte, para obtener mayor información. Esta acción fue fácilmente conseguida luego de tender una emboscada, por medio de la cual se cogió a un indio 'principal'. Este les proporcionaría a los asaltantes detalles "de la orden que tenían los indios en su vela y ronda, así de noche como de día". Más importante aún, el cautivo entregó detalles sobre la guarnición del fuerte y de su factura general. Respecto al sitio mismo, Bibar proporciona una valiosa descripción. Según él, el fuerte estaba situado en medio de grandes arboledas, sobre un monte bajo, rodeado de "un arroyo de agua que allegaba a los estribos y siempre corría y estaba lleno y cercaba todo el sitio de la fuerza. Pasado este arroyo estaba un carrizal alto y demasíadamente espeso; tenía un tiro largo de piedra de ancho, y el asiento era tan cenagoso que se hundían los caballos y atollaban hasta las cinchas, y estaba en circuito todo el fuerte. Pasada esta ciénaga y carrizal estaba un campo pequeño, alto, enjuto y llano.

Aquí salían los indios a escaramuzar con los cristianos en este sitio, y aquí estaba una barrada hecha de maderos gruesos soterrados y juntos; de la parte de fuera de este palenque estaba un foso ancho y hondo más que un estado y casi estado y medio. Con la tierra que de él sacaron, tenían fortalecido el palenque muy enlazado y atado con unos bejucos, que son a manera de raíces blandas y delgadas. Atan con ellos como con mirbre. Estaba esto tan bien hecho como pueden los españoles hacer una trinchera para defenderse de la artillería. Tenía de alto dos estados y más; tenía esta albarrada o trinchera hechos muy bien tres cubos con sus troneras para flechar; tenía toda esta fuerza y cercado solo una puerta muy fuerte angosta y no derecha la entrada. Tenían de esta puerta los indios cerrada con muy fuertes tablones gruesos que era cosa admirable de ver. Pasado este bastión, estaba otra ciénaga angosta que tenía de ancho un juego de herradura, y junto a la ciénaga una acequia de dos varas de ancho, y honda que daba el agua a los pechos, y todo lo dicho estaba en torno de un llano en el cual estaban los indios. Tenían cien casas; en estas casas habitaba la gente de guerra con sus mugeres e hijos, y tenían mucha cantidad de bastimento" (67). En cuanto a la edad del fuerte, el mismo Bibar agregaba que al final de la batalla los indígenas capturados señalaban "que no les habían podido ganar aquella fuerza los Incas combatiéndoles aquel fuerte".

Valdivia acometió el fuerte por dos flancos. Villagra con diez jinetes y todos los infantes lo atacarían por la espalda y se ocuparían de impedir la fuga de los defensores mientras él se dirigiría hacia la parte central de la fortaleza. Ambas fuerzas dejarían tras sí sus caballos. Una columna adicional se encargaría de luchar con los guerreros que se encontraban fuera de las murallas.

La batalla que siguió al asalto perpetrado por Valdivia y sus capitanes consistió fundamentalmente en la defensa de la albarrada que circundaba el fuerte, hasta allí acudían los indios con sus capitanes "animándose con sus cornetas y vocería". Sin embargo, al verse atacados por tres partes, y con sus fuerzas divididas en igual número, los defensores comenzaron a huir, mientras Villagra irrumpía con su gente incendiando el pueblo que

tenían en el llano de la altura. Muy pronto se unía Valdivia a sus soldados con la victoria en sus manos, victoria que no era poca cosa según Bibar, "por ser tan fuerte como era aquella fuerza y por la mucha cantidad de gente que había de guerra", como por haber sido incapaces los ejércitos del Cuzco de obtener un triunfo similar. En el campo quedaban más de trescientos indios muertos y cinco españoles heridos.

Concluida la batalla y "después de haber echado a los indios de su fuerte", Valdivia se dirigió con sus hombres hacia el llano, dejando tras sí ahorcados a los principales jefes capturados para escarmiento de sus compatriotas. El desarrollo súbito de una tormenta de nieve, lluvia y viento, forzó al capitán español a abandonar los planes que tenía de "ir a romper otro pucarán o fuerza (subrayado de Bibar)" (68) y emprender en cambio un rápido retorno a la ciudad. Por segunda vez se frustraban los proyectos del gobernador de someter definitivamente a los indios Pramaucoes.

La segunda campaña contra los Pramaucoes, que tomó lugar entre octubre de 1541 y mayo de 1542, probó ser tan poco exitosa como la primera: los indígenas continuaban en posesión de sus tierras y los españoles privados de su mano de obra. Quizá el único beneficio que se obtuvo fue aumentar la experiencia de los soldados peninsulares en el tipo de guerra posicional que ponían en práctica los indios, familiarizarlos con el terreno y foguearlos para futuras batallas. En sus declaraciones, que complementan la información proporcionada por los cronistas, se reflejaban además sentimientos mixtos de frustración y orgullo. Rodrigo de Quiroga, refiriéndose a éste período señalaba: "en la dicha provincia se ocuparon muchos días en combatir y deshacer los fuertes y albarradas e fosos que los dichos indios tenían, y no pudiendo sufrir la fortaleza y pujanza de los dichos indios, se volvieron a la ciudad de Santiago" (69). Luego de haber descansado algunos días, continuaba Quiroga, Valdivia se dirigió nuevamente hacia el sur con 50 jinetes "e combatieron é deshicieron tres pucaranes é fuerzas que estaban de indios en las provincias de Maipo..." Juan de Cuevas declaraba al referirse a los mismos eventos, que los expedicionarios españoles "fueron a los Pramau-

coes, y allí deshiciéron muchas albarradas, no los pudiendo desbaratar..."(70). Este fallido intento fue seguido por una segunda expedición que se dirigió "desta ciudad á Maipo, y allí deshiciéron a los indios cierto fuerte y albarrada que tenían..." Juan Godínez confirmaba lo señalado por Cuevas apuntando: "es verdad que en el río Maipo... se fue a hacer conquista y se rampió ciertos pucaraes á fuerza de armas..."(71) Diego de Cáceres, en otra parte de la probanza, señalaba que "el dicho capitán Valdivia, con alguna gente de á caballo é de á pié fue desta ciudad a la provincia de Maipo... y desbarató las fuerzas e fuertes... de indios que en ellas estaban fuertes é alterados..." (72). Entre los soldados que se distinguieron en el asalto del fuerte que se atacó en mayo de 1542, figuran Alonso de Córdoba y el clérigo Juan Lobo. El primero, en su Declaración de Servicios presentada en 1549, manifestaba: "Yo fui con él (Valdivia) y me hallé en el rompimiento de dicho pucarán, donde se acogían y estaban recogidos mucha cantidad de los naturales que no querían servir y fuí el primero que la rampió y entró en el dicho pucarán..."(73). Juan Lobo se contentaba por su parte en señalar que personalmente había visto "como se rampió la dicha fuerza..."(74).

La guerra desatada contra los Pramaucos y sus aliados y las fortalezas que estos tenían para defender sus tierras cogió la imaginación de los soldados peninsulares, quienes se vieron forzados a ver los nativos del valle central de Chile como un enemigo de consideración, que luchaba con valor, disciplina, orden y eficiencia. Era una guerra que se podía igualar a las guerras que se luchaban en Europa y cuyos méritos eran tan valiosos como los que se obtenían al otro lado del mundo. De allí que insistieron una y otra vez en recalcar su carácter, entregando ricos detalles respecto a su desarrollo y evolución. Juan de Cuevas, antes citado, refiriéndose al conjunto de las campañas que se realizaron contra los Pramaucos señalaba que había participado junto a Valdivia "en la conquista e pacificación de los términos de esta ciudad (Santiago), tuvo rencuentros con los naturales rebeldes del dicho distrito en la Angostura y en los pueblos de Berrio y otro en Copequen y otro en Guaquilla y otro en Guacoques é Río Maipo, que los indios de guerra tomaron por fuerte..."(75). Su hijo, Andrés Jiménez de Mendoza agregaba en

1584, que su padre había luchado contra los habitantes "de la Angostura y pueblos a ella cercanos, y en Copquen y Guaquila y en las Guaricochas y río de Maipo, que en cada sitio dellos los dichos naturales de guerra estaban fortificados..."(76). Francisco de León declaraba en 1559 que también había participado en la campaña de pacificación de los Pramaucaes "ansí de á pié como a caballo, rapiendo pucaranes de indios y trabajando de noche y de día...". Antonio de Tarabajano señalaba por su parte en 1565 que se había encontrado entre los soldados que participaron "en el desbarate de los fuertes de los Indios de Maipo y de los Pomocoes y en Limarí, yendo en demanda de Michimalongo, y en todas las demás correderías y peleas..."(77) Pedro de Villográn confirmaba la declaración de Tarabajano afirmando que este había efectivamente tomado parte en "desbaratar muchos fuertes é muchas correderías, ansí con el dicho Gobernador Pedro de Valdivia como con este testigo é otros capitanes de S.M..."(78). En su propia Información de Servicios, Pedro de Villográn señalaba en 1562 que durante los años previos había prestado activos servicios a la Corona "en todo lo que se ofreció de jornadas, tomadas de Pucaroes y fuertes y desbarate de juntas de naturales...". Apuntando hacia el frustrante fin que tuvo la segunda campaña contra los Pramaucaes, Diego de Cáceres manifestaba en su Probanza que había sufrido muchos riesgos y sacrificios "por los muchos rencuentros que con los indios naturales tuvieron e tomaron de fuertes... e así estuvieron hasta que la necesidad de ropas é los demás pertrechos les forzó venirse a reforzar é descansar a éste pueblo..."(79).

La segunda campaña contra los Pramaucaes tuvo lugar durante el período en que los españoles pasaron mayores dificultades, lo cual obligó a realizarla mediando grandes sacrificios. Haciendo referencias a estos sacrificios, Valdivia afirmaba en una carta dirigida a Hernando de Pizarro en 1545: "para todo fue menester sacar fuerzas de flaqueza, siendo sumétrico, alarife, labrador y, en fin, poblador, sustentador y conquistador... trabajándolos a la continua, de noche y de día, sin se desnudar las armas, haciendo los medios cuerpos de guardia un día y una noche, y los otros otra, cavando, sembrando, arando y a las veces no cogiendo para mantenerse ellos y sus piezas y hijos, y sin haber dado un papirote a ninguno, ni díchole mala palabra..."(80).

Refiriéndose a las campañas que se llevaron a cabo contra los indígenas, señalaba en otra comunicación: "y en esto y en defendernos y ofender a los indios no dejándolos estar seguros en parte ninguna, entendí los dos años dichos; e repartí la tierra oscuras o sin tener relación, porque así convino a la sustentación della por aplacar los ánimos de los conquistadores"(81). Años más tarde, en 1550, Valdivia reiteró el mismo punto en una carta al Emperador Carlos V: "En lo que entendí en el comedio destes años fue en trabajos de la guerra y en apretar a los naturales y no dejarlos descansar con ella, y en lo que convenía a nuestra sustentación e guardia de sementeras; porque como éramos pocos y ellos muchos, teníamos bien que hacer...". En cuanto a la intensidad que había adquirido la guerra y las obligaciones que imponía a sus soldados, el conquistador expresó en 1545: "Conveniame tener a la continua treinta o cuarenta de caballo por el campo, invierno y verano y acabadas las mochilas que llevaban venían aquellos y iban otros. Y así andábamos como trasgos, y los indios nos llamaban Cupais, que así nombran a sus diablos..."(83).

La suspensión temporal de las campañas militares contra los Pramaucaes registrada a mediados de 1542, no liberó a los soldados de Valdivia de los rigores de la guerra, pues mientras los indios del sur se mantenían "quietos" en sus fuertes, los habitantes de la región septentrional del valle de Santiago y Aconcagua renovaban la resistencia contra los hispanos. Al centro del nuevo movimiento rebelde emergían unidos Tanjalongo y Michimalongo, señores de las respectivas mitades del valle de Aconcagua, quienes movilizaban 4.000 hambres para atacar el fuerte construido por los peninsulares en la región costera. Para sofocarlos, Valdivia envió a Francisco de Villagrán con 75 soldados, ante cuya vista Michimalongo decidió suspender las hostilidades y retirarse hacia el interior. En su retirada, los hambres de Michimalongo destruyeron las chacras que tenían los peninsulares en el área, lo que provocó una serie de malocas de los hispanos. Para llevarlas a cabo, Valdivia dispuso que Villagrán se dirigiera con 40 jinetes hacia el valle de Aconcagua "y castigasen a quien servir no quisiere y en arma se pusiese, y que desbaratase todas las fuerzas que en todo el valle hallasen"(84). Al mismo tiempo,

ordenó que se enviara a Tanjalongo, que se mantenía como rehén en el fuerte de Aconcagua, a Santiago para castigarlo. En la ciudad, se cortaron a Tanjalongo "los pies por la mitad" mientras el maestre de campo castigaba a los habitantes de Aconcagua y deshacía "las fuerzas que halló".

El castigo proporcionado a Tanjalongo no puso fin a la rebeldía indígena que subsistía al norte de Santiago. El líder indígena volvió a sus tierras dispuesto a luchar hasta lograr la expulsión de los europeos, obligando a Valdivia a organizar una nueva expedición contra sus tierras (85). De acuerdo con Lobera, el número de soldados que salieron a castigar a Tanjalongo y Chingay Mangué del valle de Quillota ascendió a 50 hombres. Según Diego de Cáceres, Valdivia se dirigió con un gran número de soldados en busca "de un señor principal cacique que se llamaba Tanjalongo, que estaba hecho fuerte en un peñol, é con él mucha gente en el dicho valle de Chile, de donde hacía gran guerra a los españoles é a los naturales pacíficos..."(86). Otro capitán español refería que Valdivia había reunido 60 hombres, con los cuales esperaba reprimir a Tanjalongo, "el cual estaba recogido en un fuerte muy fortalecido, é con él mucha gente... en el dicho valle de Chile, hacia lo bajo dél..."(87). La declaración de Azóca fue confirmada por Juan Godínez, quien insistió en señalar que Tanjalongo estaba alojado "en el dicho valle de Aconcagua, que llaman de Chile, y hecho fuerte en una fuerza..."(88). Rodrigo de Quiroga, que participó en esta campaña contra Tanjalongo, afirmaba en su Información de Servicios que el fuerte de Tanjalongo se encontraba en el "valle de Quillota", al cual acudieron los expedicionarios para desalojarlo (89). La columna salió de Santiago el 10 de Julio de 1543.

Según Mariño de Lobera, los españoles llegaron "a la vista del fuerte que los indios habían hecho para defenderse de los cristianos" y cogieron a sus defensores por sorpresa, arrasando con sus edificios y "poniendo en huida a los que estaban dentro con lastimosa matanza de muchos dellos, ultra de los que salieron heridos, que fueron en mayor número" (90). Diego García de Cáceres, afirmaba que los miembros de la expedición "ocometieron el dicho fuerte con grandísimo riesgo de las personas, por la

aspereza del sitio..." y lograron capturar a Tanjalongo "la cual presa se tuvo por una de las más importantes..."(91). Otro jefe capturado fue Chingay Mangue junto a otros "muchos bárbaros de los que se hallaban a este tiempo en la fortaleza".

La derrota de Tanjalongo y su gente tampoco trajo consigo la paz, pues los remanentes de los ejércitos de Michimalonco y sus aliados de la costa continuaron resistiendo y oponiéndose al dominio de España. "En esta sazón, afirmaba Bibar, despachó el general un caudillo con veinte y cinco hambres a pié que fuesen a ramper ciertos fuertes en que los indios estaban de las cabezadas del valle de Aconcagua donde tenían alguna presunción que, pues no habían ido los españoles a ellos, que les tenían"(92). Como líder de la expedición fue designado el veterano Pero Esteban quien se dirigió a "los pucaranes y dióse tan buen maña cual convenía como hambre astuto en ella y venció y rampió tres fuertes cada uno por sí en diversos y breves días". Una vez que echó a los defensores de los fuertes y castigado su rebeldía, continuaba Bibar, Pero Esteban se dedicó a 'correr' la tierra entre aquellas fuerzas y la sierra "hasta llegar a la línea de las nieves, donde fueron informados de la existencia de ricos yacimientos de sal hacia el interior, desde los cuales extraían el producto "los indios que escaparon de los fuertes".

La exitosa conclusión de la campaña de represión en Aconcagua, el eclipse definitivo de Michimalonco y la captura de Tanjalongo y Chingay Mangue dejaron a los españoles en una posición privilegiada para negociar la paz con los habitantes de la sección septentrional del valle central. Como fruto de estas negociaciones, Valdivia dispuso que se liberara a ambos jefes "contra el parecer de muchos, que insistían en que se hiciese justicia con ellos". Más tarde, en compañía con Michimalonco, Tanjalongo y Chingay Mangue jugarían un importante papel en la conferencia de paz convocada por los principales jefes indígenas del área, entre los cuales figuraban Apoquindo, Butacura, Lampa, Maynopolopillán, Colina, Melipilla, Peomo, Pico, Poangue, Cá-chapoal, Teno y Gualero (93).

Las paz ofrecida por los principales jefes del valle

León)

LA RESISTENCIA ANTI-PENINSULAR EN...

central no eliminó los riesgos de la guerra ni implicó un sometimiento general de los habitantes de la región. En Limarí, el jefe Cateloe reunía a sus hombres para luchar contra Valdivia y sus soldados, utilizando para ello el fuerte que tenía "en las cabezadas del valle de Limarí, que era suyo, en sitio de tierra que al parecer no podían por ella caminar, y había hasta llegar al pucarán y fuerza muy malos pasos, y en algunos gente de guerra en guarnición"(94). Al tanto de los preparativos hechos por los indios, Valdivia ordenó a Pero Esteban que se dirigiera con 12 hombres a destruir el fuerte. El experimentado capitán español, una vez que llegó al sitio ocupado por Cateloe y su gente, decidió entrar por las espaldas de la fortaleza, que estaban descuidadas y atacó por sorpresa a sus defensores. La puerta del fuerte, señalaba Bibar, "tenía gran recaudo y el sitio era agrio, y hacía lo más fuerte una profunda quebrada que cercana tenía"(95). Los guardias apostados en las alturas, que observaron el lento y difícil ascenso de Pero Esteban con sus jinetes a través de los peñascos, no ganaron nada con avisar a sus compatriotas, pues estos hicieron caso omiso de sus gritos. Con facilidad, Pero Esteban y sus compañeros "entraron en el fuerte hasta la plaza donde Cataloe y toda la gente estaba".

La fuga que siguió a la entrada de Pero Esteban y sus hombres al fuerte de Cateloe fue similar a la que protagonizaron en otras posiciones defensivas los habitantes del valle central. La pérdida de la plaza central de sus fortalezas parecía ser el punto crucial en el desarrollo de las batallas, marcando su ocupación el fin mismo de la defensa. Lo que venía a continuación era un desesperado intento por encontrar refugio en los montes y quebradas vecinas, dejando a los españoles en posesión completa e indisputada de sus posiciones, bienes y provisiones. Así sucedió en el fuerte de Cateloe, donde los guerreros que huyeron dejaron, además de sus heridos, a su líder, quien se comprometió a mantenerse en paz. Los españoles, en posesión del fuerte, "echaron fuego a las cosas que eran muchas y se salieron y pasaron los malos pasos que había por la ladera"(96).

LA REBELION ANTI-ESPAÑOLA DE LAS GUARNICIONES  
INCAS EN CHILE CENTRAL. \*

Mientras los españoles se dedicaban arduamente a conquistar y someter a los Pramaucos y a sus aliados de los valles de Santiago y Aconcagua, los antiguos tercios imperiales del Incanato comenzaron a rebelarse contra el dominio hispano en la región. En todo caso, la resistencia antipeninsular entre los destacamentos peruanos estacionados en el área no era nueva, pues ya en 1536 habían surgido muestras de rebeldía contra los soldados de Almagro. Como se sabe, en Copiapó el Adelantado fue recibido por un número reducido de caciques, mientras que en Coquimbo sólo le salió a recibir "el señor principal con algunos caciques de la tierra y con muy poca gente, porque toda la tenían escondida con los bastimentos"(97). Solamente en Aconcagua, escribía Fernández de Oviedo, Almagro fue recibido como merecía su columna expedicionaria, entre cuyos miembros había figurado originalmente la máxima autoridad religiosa del Tiawantinsuyu, Villac Ulmu y que contaba con el apoyo de Pablo Inga -hermano del Inca- y más de diez mil soldados peruanos (98). Frente a la actitud reacia que asumían los administradores imperiales locales y sus vasallos, anotaba más tarde Paullu Inga, había tenido que intervenir en más de una ocasión informando a los hispanos respecto de "los caciques que estaban de guerra y los que estaban de paz... muchas guarniciones de gente que tenía el dicho Inga Manco Inga, su hermano, contra los cristianos, los enviaba a llamar y los traía de paz...(99).

No obstante, a pesar de los esfuerzos realizados por el inca Paullu para reagrupar a los antiguos destacamentos imperiales, no se logró poner fin al proceso de fragmentación y desarticulación que comenzaba a afectarlos a raíz de la alianza que habían hecho los señores del Cuzco con los conquistadores europeos. En Aconcagua, anotaba Rosales, los "Gobernadores del Perú y los indios que en Chile avía de aquel Reyno al ver que

\* Esta sección está basada principalmente en los datos proporcionados por Rosales, que si bien no contradice el cuadro general, no pueden ser chequeados como corresponde.

Almagro y los españoles se apoderaban de esta tierra y que su Rey se la avía dado y ya no trataba de conquistarla con sus armas y gente, la fueron desamparando y se fueron unos a su patria, los otros entre los Puelches de la otra banda de la cordillera..."(100). En realidad, era extraño el espectáculo que tomaba lugar en la región meridional del imperio. Mientras arribaban contingentes frescos y dispuestos a retomar la conquista del país con el apoyo de sus nuevos aliados españoles, las guarniciones locales se vaciaban y se producía una fuga sin precedentes. ¿Qué separaba a los antiguos soldados del inca de aquéllos que traía el inca Paullu? ¿Era solamente su lealtad a Manco Inca o pesaban en sus ánimos las ancestrales diferencias que separaban a las etnias que componían el Tiawantinsuyu?. En este proceso de divisiones, solamente Quilicanta, gobernador puesto por el inca en Aconcagua, permaneció leal y prestó su apoyo a Almagro y Paullu Inca.(101)

Pero si el apoyo que Almagro esperaba recibir en Chile de parte de las guarniciones incas fue reducido por estas manifestaciones de fraccionalismo, la hueste valdiviana contó, desde un principio, con auxilios aún más modestos. Aún cuando el nuevo conquistador de Chile logró reunir, -como señalara Ovalle- "un buen ejército, así de españoles como de indios amigos..."(102) su número fue severamente reducido cuando al llegar al límite septentrional del desierto de Atacama se vió obligado a enviar de vuelta al Perú a "los viejos, viejas y niños menores de doce años y todos los enfermos..."(103). Al final, quedó solamente con "más de cuatrocientos indios de servicios del Perú, aunque con pocas vituallas..."(104). Separados tan drásticamente de sus familias, al llegar a Aconcagua se fugaron "más de cuatrocientos indios de los que avían sacado del Perú", lo que redujo considerablemente sus fuerzas(105). Sin embargo, en Santiago Valdivia se encontró con Quilicanta y sus aliados, quienes integraron sus guerreros al contingente peninsular.

La alianza establecida entre Quilicanta y Valdivia estaba, sin embargo, asentada sobre bases bastante precarias. Como se ha señalado previamente, cuando ingresaron los hispanos a Chile central el área estaba convulsionada por la guerra que existía entre el jefe peruano y los guerreros de Michimalonco.

Sus orígenes, anotaba Bibar, provenían del resentimiento que había provocado el apoyo que Quilicanta había prestado a Almagro y Paullu Inga en 1536 y bajo cuya sombra había tomado lugar el robo de los depósitos imperiales en Santiago, el ultraje de "las vírgenes mamancamas" y las múltiples depredaciones cometidas por los europeos y sus aliados en su viaje de retorno al Perú. Atepu-do, que también se sumó a la alianza con Valdivia, mantenía por su parte una guerra local contra Michimalonco quien "se le quería hacer señor de la mitad del valle..." de Palta, vecino al de Aconcagua (106). En otras palabras, el proceso de acercamiento entre ambos jefes y los españoles era producido por factores coyunturales y no como una manifestación de lealtad auténtica. Los nuevos amigos de Valdivia se unían al capitán hispano para solucionar sus propios problemas y no para establecer el dominio de España en la región. Así, tan pronto como la situación político-militar fue modificada a consecuencias de las primeras campañas realizadas por los peninsulares contra Michimalonco y sus aliados y por el carácter permanente que adquiría la posición de Valdivia y sus hombres en Santiago, comenzaron a producirse las primeras grietas en la débil unión entre españoles e incas. No menos importante eran las instrucciones que Manco Inca había enviado a sus seguidores a comienzos de 1541. De acuerdo a Valdivia, el jefe inca rebelde instruyó a "todos los señores desta tierra... haciéndole saber, si querían que diésemos la vuelta como Almagro, que escondiesen el oro, porque como nosotros no buscamos otra cosa, no hallándolo, haríamos lo que él; y que asimesmo quemasen las comidas, ropa y lo que tenían..."(107).

Los primeros signos de la rebelión incaica contra Valdivia emergieron a mediados de 1541, justamente cuando las comunicaciones con el Cuzco y el resto del imperio estaban cortadas por los focos de resistencia que se habían desarrollado al norte de Santiago. Esta incomunicación dejó a los líderes del inca locales ante la difícil disyuntiva de continuar prestando su apoyo a los hispanos hasta recibir nuevas instrucciones, o sumarse a la guerra de resistencia de los nativos. Una tercera alternativa, con menos posibilidades de éxito, consistía en implementar su propia guerra contra los peninsulares. Al final, eligieron este último camino, en medio de los rumores que circulaban describiendo

los éxitos de la rebelión de Almagro en el Perú y la fuga de las tropas hispanas.

El líder de la rebelión inca fue el antiguo gobernador Quilicanta, lo cual dejó en evidencia la permanencia de las antiguas jerarquías y la sobrevivencia del aparato administrativo imperial en el área, a pesar del dominio sobreimpuesto por los españoles y la llegada de cientos de soldados y yanaconas traídos desde el Perú durante el período. Sus primeras acciones contra la hueste valdiviana cobraron forma a fines de julio de 1541. En esa época, señalaba Rosales, Quilicanta y sus seguidores hicieron "dos fuertes, uno en Lampa, a cargo del cacique Painelonco, y otro en Colina a cargo de Quilecante, indio del Perú, belicoso, que ayudaba a los naturales de la tierra contra los peninsulares..."(108).

Enterado del surgimiento del foco rebelde inca e interesado en lograr un acuerdo con Quilicanta, Valdivia envió emisarios a Colina solicitando la rendición del fuerte. Cuando estas gestiones fracasaron, señalaba Rosales, el gobernador "acometió de improviso a los dos fuertes de Lampa y Colina, y dándoles asalto, los entró, matando, hiriendo y poniendo en huida cuantos en ellos avía". Al final de la batalla, el jefe español había capturado a Quilicanta y a un gran número de mujeres, ancianos y niños, con los cuales se dirigió a Santiago. Allí, le habrían de servir como rehenes para forzar a sus seguidores a continuar proporcionando alimentos y provisiones a la ciudad, mientras trataba al mismo tiempo de ganarse su voluntad tratándolos "benignamente". Su derrota a manos de Valdivia convenció finalmente a Quilicanta sobre la conveniencia de unir sus esfuerzos rebeldes a la guerra desatada por los líderes nativos. Los resabios de viejas lealtades y el temor de ser absorbidos eventualmente por los aborígenes fueron finalmente reemplazados por un afán de colaboración hasta allí no visto. En menos de seis meses, la situación de tensión que había facilitado el acceso de los españoles a Chile central era transformada en una fuerte alianza militar compuesta por los habitantes de Aconcagua, Santiago, los Promaucoes del sur y los antiguos tercios incaicos. Comenzaba la guerra decisiva.

Según el cronista Rosales, Quilicanta aprovechó las visitas que recibía en su prisión en Santiago para informar a Michimalonco sobre su voluntad de formar una alianza. Enterado de la campaña que Valdivia emprendería contra el valle de Aconcagua, el plan de Quilicanta consistía en enviar 400 "indios de sus vasallos" con la columna hispana, los que al llegar al fuerte de Michimalonco se sumarían a los indios de guerra (109). Sin embargo, el plan no tuvo oportunidad de materializarse, pues cuando Valdivia lo descubrió, retornó a Santiago. Días después salió el conquistador con una nueva columna, pero no a someter a Michimalonco, sino a detener el avance de la hueste encabezada por Cachapoal desde el sur. La ciudad, casi indefensa, estuvo a punto de sucumbir ante el gran ataque indígena del 11 de septiembre de 1541. En medio de la desesperación y ante los esfuerzos que hacían los asaltantes por liberar a Quilicanta y otros jefes presos, Inés de Suárez les cortó la cabeza.

La muerte de Quilicanta dejó a Vitacura como el principal líder de la fracción inca rebelada. Hasta allí, Vitacura había ocupado el cargo de gobernador militar de la provincia, preocupado de mantener los mitimaes en la región. En esta posición había recibido originalmente "con buen semblante a los españoles", actitud que cambió radicalmente con el asesinato de Quilicanta. Desde septiembre de 1541, el último jefe puesto por los incas en Chile central reinició la guerra contra los hispanos. Para sofocar la rebelión a tiempo Valdivia envió al veterano capitán Pedro Gómez hacia los asentamientos de Vitacura, sin mayores resultados.

El fracaso de Pedro Gómez obligó a Valdivia a liderar personalmente una expedición contra Vitacura. Diego García de Caceres afirmaba en su Probanza respecto a esta expedición: "el dicho Gobernador acordó nuevamente ir a traer de paz a los naturales de las dichas provincias é para ello llevó consigo gente... é así prosiguieron su jornada, sufriendo é padeciendo algunos rencuentros de los dichos naturales hasta llegar al fuerte que los dichos naturales tenían hecho, que se llamaba el Pucarám de Vitacura, en donde estuvieron recogidos gran cantidad de ellos é de allí salían a hacer las correrías y robos y males

que les parecían...se rompieron é desbarataron..."(110).Rodrigo de Quiroga, quien se encontraba en aquellos días encabezando una columna diferente contra los indígenas del área, se sumó a la expedición de Valdivia con 20 hombres y le ayudó a atacar el fuerte. Al referirse al combate, Quiroga señalaba que la unión de ambos cuerpos expedicionarios concluyó "acabando de romper el fuerte que la pregunta dice, y que en ello se había tenido batalla con los indios, de tal manera que si no fuera por la orden que el dicho Gobernador dió aquel día de la batalla, se perdía toda la tierra..."(111).El capitán Juan Gámez testimoniaba por su parte que había ido "a un fuerte á do dice la pregunta, á donde el dicho Gobernador é los que fueron con él iban, a pié é a caballo, acometieron el dicho fuerte,é como estaba mucha gente de naturales en él y era muy fuerte, con pelear los dichos españoles muy mucho, todavía hirieron a muy muchos de ellos é mataron a uno, é si no se acertara a tomar el dicho Michimalonco,se corriera muy gran riesgo..."(112).La confusión que introdujo Juan Gámez al expresar que en esa ocasión se había capturado a Michimalongo y muerto un soldado español -hechos que efectivamente sucedieron durante el ataque contra el fuerte de Michimalonco- fue rectificada por Santiago de Azocar, quien declaró en la misma sección: "éste testigo se halló con el dicho Gobernador en el Pucará de Vitacura que la pregunta dice..."(113).

La derrota de Vitacura y sus hombres eliminó de raíz la posibilidad de una rebelión generalizada de los tercios peruanos; de allí en adelante las acciones de los rebeldes fueron reducidas y de escasa significación, mientras que el apoyo de las tropas leales cuzqueñas demostró ser decisivo en la guerra contra los *Prataucaes*. Para los guerreros provenientes del Perú que no estaban dispuestos a aceptar esta situación quedó la puerta abierta para colaborar directamente con los aborígenes en su lucha contra los europeos. El surgimiento de esta alianza no era tan improbable, pues la mayoría de los rebeldes pertenecían a las guarniciones estacionadas en el país por un período suficientemente largo como para que se desarrollaran lazos políticos y de amistad con sus antiguos aliados y sometidos. Aislados de los principales centros administrativos de un Imperio que se derrumbaba con rapidez y sin líderes legitimados por los señores de antaño, quizás los últimos destacamentos rebeldes se unieron a los aborígenes que migraban hacia el sur.Con su fuga terminaba

la dominación del Tiawantinsuyu en Chile central.

Sobre las divisiones que al parecer surgieron entre los representantes del inca en Chile central y los contingentes traídos por Valdivia, solamente se puede pensar en la persistencia del fraccionalismo étnico que dividió al imperio y en la emergencia de intereses opuestos entre los líderes de los últimos remanentes del antiguo sistema de dominación. Esta situación no era en todo caso nueva, pues ya se había registrado cuando llegaron los contingentes peruanos con Almagro, si bien en 1541 el deterioro que sufrieron las comunicaciones con el Cuzco y los centros de poder septentrionales le dieron dimensiones más graves. De todos modos, las relaciones establecidas entre la rebelión de los tercios incas y los nativos fueron coyunturales y estuvieron muy lejos de dar a los generales peruanos el liderazgo en la guerra de resistencia contra los peninsulares (114). Si bien luchaban unidos con las fuerzas locales, sus objetivos eran diferentes y obedecían a una dinámica distinta. Sin embargo, estas relaciones coyunturales no restaban importancia al valor táctico de su rebeldía, la cual contribuía a menar militar y económicamente los escuálidos recursos con que contaba Valdivia.

## EL QUIEBRE DEL EQUILIBRIO MILITAR

La confrontación entre los españoles y los habitantes de Chile central podía prolongarse indefinidamente, mientras ninguno de los bandos fuese capaz de inflingir una derrota significativa a su enemigo. El asalto contra Santiago fue quizás el más grande éxito militar alcanzado por los nativos, mientras que los continuos ataques contra los asentamientos y las guarniciones indígenas —además de la consolidación de sus posiciones en Santiago— lo fueron para los hispanos. El dramatismo del ataque contra la ciudad, —destinado sin duda a provocar su desalojo definitivo— contrastaba notablemente con la ardua y paciente labor de zapa realizada por los soldados de Valdivia. Sin embargo, ninguno de los bandos lograba obtener un nivel de superioridad decisivo. Los enfrentamientos en que triunfaban los peninsulares eran sólo

victorias parciales y de dudoso valor militar mientras no se procediera a ocupar físicamente las fortalezas y las posiciones estratégicas que permitían la concentración de grandes números de guerreros. De otra parte, la incapacidad para dislocar el aparato productivo aborígen -por su dispersamiento y variedad- o de destruir la jefatura política, le daba a la guerra un carácter básicamente militar, cuya conclusión sólo podía ser obtenida en el campo de batalla. Mientras tanto, la ciudad continuaba asediada, sus habitantes poco menos que arrinconados y los indígenas dispuestos a continuar resistiendo. No obstante, esas eran las apariencias, pues a un nivel más profundo, la campaña de resistencia de los indios comenzaba a mostrar sus primeros síntomas de debilidad, con la muerte o captura de los jefes más viejos o más experimentados, la destrucción de los fuertes más importantes y los efectos devastadores que tenía la guerra en el seno de la sociedad aborígen. No menos importante era la corrosión que sufría la economía de los naturales, fuese ésta en los campos de cultivo, de caza o de recolección, a causa de las malocas y de la competencia hispana por los mismos recursos y por efecto de la suspensión del comercio inter-étnico.

En realidad, la guerra podía continuar indefinidamente -superada la primera fase de choques-, siempre y cuando se mantuviese el balance de fuerzas que existía entre ambos bandos. Desafortunadamente para los indios, este balance -consistente principalmente en una recíproca imposibilidad de generar recursos económicos y humanos extraordinarios-, fue finalmente quebrado con el arribo a Santiago de 60 jinetes reclutados en el Perú por el capitán Alonso de Monroy. La llegada de Monroy -a fines de diciembre de 1543- coincidió con la entrada al reino de un buque cargado de mercaderías, ropas y demás objetos de comercio destinados a suplir las necesidades de los abatidos habitantes de la ciudad, quienes, por más de tres años, habían sobrevivido en la más extrema miseria. Uno de los marineros del buque señalaba más tarde, respecto a esta situación miserable en que encontró a sus compatriotas: "estaban tan descontentos y con tanta necesidad que no tenían que vestir ni calzar, ni herraje ni armas ni otros pertrechos algunos de guerra...". Sobre el impacto que tuvo la llegada de refuerzos, el capitán del barco, Lucas Martínez,

apuntaba que a su arribo "estaba aquella tierra alzada, é no le servían los indios, e padescian gran necesidad, é con la llegada del dicho navío é la gente que en él fue, sirvieron los indios é sustentaron los españoles la dicha tierra..."(115). En los mismos días en que estos cambios tomaban lugar, se inició la explotación de una mina de cobre en las cercanías de Santiago y se comenzaron a manufacturar los primeros estribos y herraduras en el país. La difícil situación de desesperanza que había afligido a los peninsulares -y que en más de una oportunidad estuvo a punto de transformarse en una rebelión generalizada contra Valdivia y sus capitanes- llegaba a su fin. El mayor grado de desarrollo del mundo hispánico, que por una rara combinación de factores no se había hecho sentir de un modo decisivo, se hacía por fin presente en Chile central: Valdivia y sus hambres se conectaban de nuevo con Perú, con España y con el emergente mundo europeo del siglo XVI. En términos humanos, económicos y técnicos la posición de los españoles mejoraba sustancialmente, mientras que la de los indígenas permanecía igual, si no peor, después de tres años de incesante guerra. El equilibrio militar se había quebrado y se iniciaba la etapa final de la guerra por Chile central.

#### LA TERCERA CAMPANA CONTRA LOS PROMAUCAES, FEBRERO DE 1544.

Con el arribo de los refuerzos traídos por Monroy desde el Perú, Valdivia comenzó a organizar una nueva campaña contra los Promaucaes desde comienzos de 1544. Los indígenas, que se habían retirado de las inmediaciones de la ciudad en los meses previos, también se preparaban para el enfrentamiento decisivo y enviaban mensajeros al gobernador "diciendo que fuese a pelear con ellos y llevase los cristianos que habían venido, porque querían ver si eran valientes como nosotros, y que, si eran, que nos servirían, y si no, que harían como en lo pasado; yo les respondí -señalaba Valdivia- que sí iría"(116). Finalizados los preparativos, Valdivia salió de Santiago con 60 jinetes el 20 de Febrero.

Al describir el desarrollo de la tercera campaña contra los Pramaucaes, Valdivia fue bastante escueto. En su carta a Carlos V de 1545, manifestaba: "salí con toda la gente, que vino muy bien aderezada y a caballo, a cumplirles mi palabra, y fuí a buscar los indios, y llegados a sus fuertes los hallé huídos todos, acogiéndose de la parte de Maule hacia la mucha gente, dejando quemados todos sus pueblos y desamparado el mejor pedazo de tierra que hay en el mundo, que ño parece sino que en la vida hubo indio en ella"(117). En una comunicación similar remitida a Hernando de Pizarro, Valdivia reiteraba: "Nunca vimos más indios, que todos se acogieron a la provincia de los poromabcaes, que comienza seis leguas de aquí, de la parte de un río cabdalosísimo que se llama Maypo..."(118). En sus Instrucciones a sus apoderados en la corte, el conquistador escribía: "llegada esta gente (Monroy y sus hambres), sclí a conquistar la tierra, y constreñí tanto a los naturales rampiéndoles todos los fuertes que tenían, que de puros cansados y muertos de andar por las nieves e bosques, como alimañas brutas, vinieron a servir, e nos han servido hasta el día de hoy sin se rebelar más, é vi la tierra toda, é declaré los caciques e indios que había, que eran pocos, e de aquellos habíamos muerto en las guerras buena parte" (119). En otra carta a Carlos V, escrita en 1550, Valdivia volvió al tema señalando: "Apreté tan recio a los naturales con la guerra, no dejándolos vivir ni dormir seguros, que les fue forzado venir de paz a nos servir, como lo han después de acá..."(120).

Según se desprende de las comunicaciones de Valdivia, la tercera campaña contra los Pramaucaes fue corta y decisiva, sin grandes enfrentamientos ni tan dramática como las empresas previas. Gerónimo de Bibar confirmó en su Crónica el carácter dado por el gobernador a la campaña afirmando que cuando éste entró con sus hambres "en la provincia de los Pramocoes toda la gente de guerra se pasó la otra banda del río Maule. Visto esto, el general corrió toda la tierra de los Pomocoes. Allegó de esta vez hasta el río Maule..."(121), Góngora y Marmolejo se limitó a señalar que a la llegada de Monroy, "Valdivia envió luego a conquistar los valles comarcanos y traellos de paz..."(122). Antonio Vázquez de Espinosa, en su Compendio y Descripción de las Indias Occidentales tampoco agregó nuevos detalles contentándose

con afirmar que después de la tercera campaña se extendió el dominio hispano a las tierras del "Río Maule, Reyno de Guelen, Itata, Quilacura y otras, hasta donde conquistó el Rey Inca Yupanqui..."(123). Alonso de Ercilla, cuyo poema proporciona valiosos antecedentes sobre otros eventos, también fue parco en su descripción; después de haber estado asediados por seis años, señalaba el poeta, "entró Valdivia conquistando, /con esfuerzo y espada rigurosa, / los pramaucaes por fuerza sujetando/ curios, cauquenes, gente belicosa;/"(124).

A pesar de sus menores proporciones, algunos historiadores atribuyeron una importancia inigualada a la tercera campaña contra los Pramaucaes, describieron combates que tomaron lugar en los años previos y, finalmente, dejaron tras sí la impresión que la conquista de los indígenas asentados en los alrededores de Santiago tuvo lugar en no más de tres meses y sin grandes dificultades. En su afán por enfatizar la superioridad intelectual y moral de los hispanos sobre los indígenas, estos autores ignoraron el largo período de confrontaciones que desde 1541 se desarrolló entre españoles y aborígenes, reduciéndose a describir la etapa más exitosa de la guerra para los peninsulares. Al hacerlo, seguían el camino trazado por Valdivia, a quien sus intereses privados y públicos le empujaban a reducir el impacto que tenía la guerra contra los habitantes del país"(125).

No obstante, ello no significa que la tercera campaña contra los Pramaucaes no haya estado privada de incidentes. De acuerdo al capitán Pedro de Miranda, durante su desarrollo "el dicho Gobernador y gente que con él ibamos, tuvimos guazábaras y rencuentros, en especial junto a los Tagua-Taguas, donde se peleó con los naturales y se desbarataron, lo cual fue causa que cesara la continua guerra que tenían en esta ciudad..."(126). Confirmando lo expresado por Miranda, Rodrigo de Quiroga agregaba interesantes datos: "este testigo vido que muchos naturales de los Poramaoacs estaban rebelados antes que el dicho general Alonso de Manroy entrase en este reyno, y con su venida, el dicho gobernador Valdivia salió con gente a la pacificación y allanamiento de los susodichos y con ellos Pedro de Miranda, donde en los Tagua-Taguas que es junto a ellos, el dicho Pedro de Miranda, en una guazábara,

salió herido, y este testigo se halló..."(127). Santiago de Azócar describió en su Probanza un segundo enfrentamiento, el cual habría tomado lugar "en las provincias de los Pormocoes, cerca del pueblo que se llama Palta..." Allí, señalaba Azócar, los "naturales de las dichas provincias en el asiento de Tipayan- de se recogían y juntaban con intención y llamamiento, para proseguir allí su mal intento, y para lo poder mejor hacer hicieron un fuerte muy fortalecido de aguamonte y pantanales, a cuya conquista é castigo el dicho Gobernador se determinó a ir con hasta ochenta hambres de a pié é de a caballo... aunque fue muy a riesgo de todos por la fortificación y maleza de sitio para deser defendidos, al fin fue Dios servido que los pudieran desbaratar é romper é facer poner en huída, cosa de que se sirvió mucha a S.M. y se puso gran quietud en toda la tierra..."(128). García Hernández, que actuó como testigo de la Probanza de Azócar, afirmaba: "este testigo fue y se halló en la dicha jornada y en el Pucará que la pregunta dice salieron de guerra los naturales quen el estaban y se peleó y escaramuzó con ellos, donde hirieron algunos españoles, é por la maleza é fortificación del sitio é fuerte que tenían, convino retraerse a los españoles..." (129). Rodrigo de Quiroga, quien también actuó como testigo en la Probanza de Azócar, señalaba por su parte que en la provincia de los Pramaucos "todos los indios della hacían el fuerte que la pregunta dice para recogerse allí é dar sobre ciertos soldados que cerca de allí estaban". (130).

Si estos enfrentamientos tomaron lugar en los días previos a la llegada de Monroy a Santiago, es un asunto difícil de aclarar por la confusión que existía entre los propios conquistadores respecto a la cronología precisa de los eventos y la exactitud de los nombres de los distritos que visitaban o atacaban. Palta o Apalta, en particular, presentaba problemas para su ubicación una vez concluida la guerra, pues los indios fueron trasladados de su asentamiento original en la doctrina de Rancagua, al pueblo de Apalta en la doctrina de Aconcagua. Como se recordará, Rosales manifestaba que Atepucho era el jefe de éste último pueblo, cuando en realidad era señor del valle donde más tarde fueron asentados los nativos provenientes de la doctrina de Rancagua.\* El antecedente más significativo es la referencia

\* Estos datos fueron proporcionados por el prof. Armando de Ramón.

que se hace en los testimonios de Tagua-Tagua y Apalta, ambos lugares situados en el corazón del territorio controlado por los Pramaucos, porque deja en evidencia la extensión geográfica que habían adquirido las andanzas de los hispanos. La destrucción de los fuertes en ambos puntos marcaba el fin de la independencia de los indios, quienes se mostraban incapaces de contener la ola expansiva peninsular. En condiciones militares más favorables, los jefes Pramaucos habrían apostado sus hambres en las regiones fronterizas del río Maipo.

Una descripción más pintoresca de los combates que se desarrollaron entre los expedicionarios y los Pramaucos fue dejada por Rosales. En su libro, el cronista jesuíta apuntaba que Valdivia se dirigió hacia el sur cuando se enteró que "avían hecho un fuerte y que trataban de juntarse para venir a pelear con él y hacer guerra a los indios que le avían dado la paz y dejado las armas... salió a correr las suyas con setenta soldados de a caballo, y asaltando con valiente determinación el fuerte que llamaron del Barbudo, por un indio que había allí con barbas, le rindieron a los primeros asaltos con muerte de pocos indios, porque luego se dieron las manos cruzadas y quedaron de paz. Con que ocuparon nuestros españoles cuarenta leguas más de tierras y tuvieron a raya la valentía de Cochapual y los Pramaucos, de los cuales sacó gente y se ayudó para ir conquistando adelante..."(131) Este combate habría tenido lugar en 1544.

Los detalles proporcionados por los soldados que acompañaron a Valdivia en su tercera campaña contra los Pramaucos, no alteran sustancialmente el cuadro dejado en sus cartas por el conquistador. El sometimiento final de los indígenas asentados hacia el sur de Santiago fue conseguido sin grandes costos ni excesivos derramamientos de sangre. Los Pramaucos, más que luchar hasta la muerte, prefirieron huir hacia el sur, dejando tras sí sus tierras vacías y sus propiedades destruidas.

¿Qué sucedió con los valerosos guerreros que por años detuvieron el proceso expansionista español y que antes habían logrado rechazar a los conquistadores incas? ¿Qué razones los llevaban a convertirse tan rápidamente en miserables vagabun-

dos y refugiados en tierras extrañas? ¿Por qué decidían finalmente someterse, los que se sometían, y aceptaban ser sirvientes de sus antiguos enemigos? ¿Qué factores habían logrado destruir el espíritu de resistencia que por años imperó entre los seguidores de Michimalonco, Tanjalongo, Cachapool y los demás jefes indios?

Las respuestas a estas preguntas van más allá de los límites de este trabajo y por ello han de quedar solamente formuladas. Lo importante es que a fines del verano de 1544 concluyó la campaña militar hispana contra los habitantes de Aconcagua, Santiago y los distritos situados hacia el sur hasta el río Maule; sus territorios fueron incorporados a la corona y luego distribuidos entre los soldados que participaron activamente en las expediciones previas. Los indígenas que permanecieron en sus tierras corrieron una suerte similar, fueron obligados a engrosar las filas del ejército o bien enviados a trabajar las minas, las chacras o a los obrajes de los peninsulares. La guerra por Chile central había llegado a su fin. No obstante, al sur del río Maule, los guerreros que lograron escapar se preparaban para una nueva guerra, no ya de resistencia, sino de reconquista y liberación.

## CONCLUSIONES

La guerra de resistencia anti-peninsular que se registró en Chile central entre 1536-1545 -considerada en su propio contexto- fue larga, intensa y altamente exitosa para el ejército indígena. Utilizando sus fuertes, los nativos del área lograron imponer el carácter y el ritmo al conflicto, eligieron el terreno donde se debía luchar y neutralizaron la superioridad material-tecnológica de las huestes hispanas. Por casi diez años detuvieron el expansionismo europeo, frustrando completamente los planes del Adelantado Diego de Almagro y poniendo en serio peligro el plan de conquista valdiviano. Por sobre todo, ganaron tiempo para llevar a cabo una evacuación paulatina de los territorios que defendían y dieron lugar a una de las fugas masivas más importantes que se registró durante el período en el Nuevo

Mundo. Con ello consiguieron evitar la masacre indiscriminada de sus compatriotas, privaron a los españoles de la mano de obra que requerían para explotar sus minas, abrojes o faenas agrícolas -tareas destinados fundamentalmente a recuperar el capital invertido y crear fondos para nuevas campañas- y lograron mantener en parte el cuerpo social que los invasores amenazaban destruir completamente. Al final, cuando Valdivia y sus hombres -que de caballeros tuvieron que convertirse en modestos labradores para poder sobrevivir- consolidaron su dominio en Chile central, lo hicieron sobre un país aparentemente desolado y semi-vacío.

Pero si la resistencia contra el expansionismo incásico había logrado detener el avance de los soldados cuzqueños en las riberas del río Maipo y conseguido la instalación de un sistema de dominación basado en la formación de alianzas políticas favorables, en la lucha contra los españoles no se tuvo el mismo éxito. Se perdieron las tierras y la frontera quedó en el río Bio-Bío. En realidad, la guerra contra los hambres del Inca había sido una confrontación librada contra un enemigo cuantitativamente superior -que podía movilizar amplios recursos económicos, militares y humanos- pero cuya base material y técnica no era sustancialmente diferente; sus armas, sus tácticas y su motivación no eran ajenas ni extrañas. Tampoco lo era la estructura social sobre la cual descansaban sus esfuerzos bélicos, especialmente en el mundo que surgía en las regiones periféricas. La lucha contra los hispanos, en cambio, era contra un universo cualitativamente diferente y materialmente superior. Si bien el número de los soldados con que llegó Valdivia era bastante pequeño, detrás de ellos estaban las demás fuerzas diseminadas por el continente, España y el Viejo Mundo. Se luchaba por la vigencia de dos modos de vida distintos, de dos economías diferentes, de dos organizaciones sociales opuestas. La valentía y el heroísmo de los indios no era suficiente para superar la gran brecha ni tampoco lo eran los rasgos de similitud exterior que emergieron durante el desarrollo del conflicto. A lo más, podían servir para ganar tiempo y contener, momentáneamente, el proceso expansionista europeo, para permitir la fuga hacia el sur o hacia el este. La guerra estaba definida desde un comienzo, o no ser que mediara un cambio radical en la actitud de los hispanos o que sus fuerzas fueran derrotadas

en otro lugar de América. Pero la hueste valdiviana había mostrado su decisión de quedarse.

Sin duda, los indígenas fueron también, en gran parte, los autores de su propia derrota, al insistir en la implementación de un tipo de estrategia basada en la defensa de fuertes que la caballería española, más que sus armas de fuego, hicieron obsoleta. No era ya la época de los grandes y engorrosos sitios ni de las movilizaciones masivas de guerreros —como en los días de la guerra contra el inca—, porque los soldados peninsulares podían recorrer grandes distancias en corto tiempo e impedir la concentración de recursos que pretendían los jefes indígenas. La antigua guerra había sido reemplazada por ataques sorpresivos y a mansalva. Tampoco convenía reunir recursos económicos en las fortalezas ni agrupar en esos lugares a sus mujeres e hijos, porque los dejaban expuestos a la codicia y a la crueldad de sus enemigos. De otra parte, se requería la formación de un liderazgo político suficientemente fuerte que permitiera coordinar el esfuerzo bélico colectivo y que superara el fraccionalismo militar tradicional. Se necesitaba además establecer rondas y sistemas de guardias eficientes en cada fuerte, construir sistemas laterales de defensa —tales como puentes falsos, unidades defensivas de avanzada, y creación de aludes artificiales— unidos con partidas de guerreros que hostigarán a las columnas españolas. Por sobre todo, urgía darle a la guerra un carácter ofensivo y trasladar el teatro de confrontaciones a Santiago.

Los jefes indígenas intentaron subsanar estos errores llevando a cabo acciones confederadas y simultáneas o erigiendo varios fuertes en un mismo radio. Pero sus esfuerzos fueron en vano. La sociedad nativa se desmoronaba rápidamente bajo el impacto de una guerra implacable, cuya duración se extendía al período pre-hispánico. La estrategia general era la equivocada y no había tiempo para cambiarla. La derrota, si así se puede llamar a la fuga masiva hacia el sur, tomó lugar precisamente porque el mundo que había hecho posible ese tipo de guerra en las décadas previas y que permitía la construcción, mantención y defensa de las fortalezas se desarticulaba y desaparecía. Su extinción, marcada por la súbita ola migratoria de 1544, puso

fin a los fuertes y a las tácticas de guerra defensiva y posicional y dió comienzo a la guerrilla, al bandidismo indígena y a la rebeldía con tonos mesiánicos. Concluía la época de los guerreros y comenzaba la historia de los vencidos.

## NOTAS:

- \* El presente trabajo es la continuación de "Expansión y Resistencia Indígena, 1470-1536" publicado en Revista Chungará, Nº 11, pp.95-115 (Antofagasta, 1982). Mis agradecimientos para Rafael Varón, Rubén Stehberg y Armando de Ramón, que hicieron valiosos comentarios al borrador original.
  
- 1.- "Probanza de Méritos y servicios de Garcí González Rubí, en las conquistas y poblaciones de las provincias de Cuzco, Charcas, Chichas y otras en compañía del Adelantado Don Diego de Almagro y del capitán Juan de Saavedra, 15 de Junio de 1561" en Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile desde el viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipo, 1518-1818 colectados y publicados por José Toribio Medina, 1a. serie, (30 Vols., Santiago, 18- -1902), Vol. 7, p.265. Citados en adelante como **ODIHC**. Información adicional en Cristóbal de Molina, El Chileno, "Conquista y Población del Perú o Destrucción del Perú" (1553) Biblioteca Peruana, 1a. serie, Vol. 3, (Lima, 1968) y en "Relación hecha por el Tesorero Manuel de Espinal al Emperador, Lima, 15 de Junio de 1539" en Raúl Porras B., edit., Colección de Documentos Inéditos para la Historia del Perú, Cartas del Perú (1524-1543), (Lima, 1959), p.351.
  
- 2. "Probanza de Méritos y Servicios de Diego de Encinas, Conquistador y Pacificador en el Perú y Descubridor de Chile, Agosto de 1559" en **ODIHC**, Vol. 7, p.207.
  
- 3. Declaración de Rodrigo de Quiroga en Probanza de Garcí González, op. cit., p. 271.

4. "Crónica del reino de Chile escrita por el capitán Pedro Mariño de Lobera. Reducida a nuevo estilo y método por el padre Bartolomé Escobar" , en Crónicas del reino de Chile, Biblioteca de Autores Españoles, Vol. 131 (Madrid, 1960), p.244.
5. Ibid.
6. Gerónimo de Quiroga, Memorias de los sucesos de la guerra de Chile (Santiago, 1979), p.42. Respecto a las razones que tuvo Almagro para retornar a Perú véase Armando de Ramón "Gestación del descubrimiento de Chile central y abandono de su conquista en 1536" en Boletín de la Academia Chilena de la Historia, Nº 61, pp.131-149.
7. Alonso de Ovalle, Histórica Relación del Reino de Chile (1646), (Santiago, 1969), p.169. Más datos sobre la empresa de Almagro en Sergio Villalobos, "Almagro y los Incas" en RCHG, Nº 130, (1962), *passim*; Horacio Zapater, "Los Incas y la Conquista de Chile" en Historia, Vol. 15 (1981), pp.249-268, *passim*.
8. Gerónimo de Bibar, Crónica y Relación Copiosa y Verdadera de los Reinos de Chile (1558) (Santiago, 1966), p.39. Diego de Rosales, Historia General de el Reyno de Chile, Flandes Indiano (3 Vols., Valparaíso, 1877), sigue muy de cerca los eventos descritos por Bibar en esta sección. Esto puede ser interpretado como un temprano acceso de Rosales al manuscrito de Bibar.
9. Ibid, p.41.
10. Ibid.
11. León, op. cit., p.108.
12. Bibar, op. cit., p.41. Rosales apuntó en su obra "que a los caciques indios que le habían dado obediencia y le seguían, él les daría el castigo que su locura y osadía merecía..."

op. cit., Vol. 1, p.394.

13. Carta de Pedro de Valdivia a Hernando de Pizarro, La Serena, 4 de Septiembre de 1545, en Crónicas del Reino de Chile, op. cit., p.17; Valdivia aprovechó estos rumores para lograr que el Cabildo le nombrase gobernador del reino. Véase Carta de Pedro de Valdivia al Emperador Carlos V, La Serena, 4 de Septiembre de 1545, en Crónicas del Reino de Chile, op. cit., p.5.
14. Declaración de Diego García de Cáceres incluida en "Información de Servicios hechos a S.M. en las provincias del Perú y Chile por Rodrigo de Quiroga, gobernador de las provincias de Chile, 31 de Octubre de 1560" en **CDIHC**, 1a. serie, Vol.16, p.175.
15. "Información de Servicios hechos a S.M. en las provincias del Perú y Chile por Rodrigo de Quiroga... , 31 de Octubre de 1560" op. cit., p.118.
16. Información de Servicios del capitán Pedro de Miranda incluida en "Juan Godínez, vecino de Chile, con Doña Esperanza de Rueda y Pedro de Miranda de la misma vecindad, sobre ciertos indios, 30 de Diciembre de 1564" en **CDIHC**, 1a. serie, Vol.14, p.357.
17. "Probanza de Méritos y Servicios de Santiago de Azócar, 17 de octubre de 1562" en **CDIHC**, Vol. 12,p.42.
18. Probanza de Méritos de Antonio de Taravajano incluida en "Probanza de Juan Gámez Almagro y Antonio Taravajano en el pleito seguido entre ambos sobre la encomienda de indios de Topocalma, 1556-1561" en **CDIHC**, Vol.11, 1a. serie, p.238.
19. Mariño de Lobera, op. cit., p.260.
20. Declaración de Rodrigo de Quiroga incluida en Probanza de Méritos y servicios de P. de Miranda incluida en "Juan Godínez, vecino de Chile, con Doña Esperanza Rueda..." op. cit., p.362.

21. Bibar, op. cit., p.43.
22. Ibid, p.42.
23. Ibid, p.38.
24. Mariño de Lobera, op. cit., p.260.
25. Ibid; véase también "Probanza de los Méritos y Servicios de Santiago de Azóca, 17 de octubre, 1562" en CDIHCH, Vol. 12, p.
26. Ibid.
27. Bibar, op. cit., p.42.
28. Ibid, p.43.
29. Mariño de Lobera, op. cit., p.260.
30. "Probanza de Méritos y Servicios de Santiago de Azóca, op. cit., p.42. op. cit., p.42
31. Bibar, op. cit., p.43.
32. "Información de Servicios hechos a S.M. en las provincias del Perú y Chile..." op. cit., p.118.
33. Mariño de Lobera, op. cit. , p.260.
34. Bibar, op. cit., p.45.
35. Declaración de Rodrigo de Quiroga en "Juan Godínez, vecino de Chile, con Doña Esperanza de Rueda..." op. cit., p.362.
36. "Juan de Cuevas, vecino de Santiago de Chile, con Lope de Peña, vecino de la ciudad de Mendoza, sobre los caciques Elchina y Nicha y los demás contenidos en la demanda, 1575" en CDIHCH, 1a. serie, Vol. 15, p.346.

37. Declaración de Diego García de Cáceres incluida en "Información de Servicios hechos a S.M. en las provincias del Perú y Chile por Rodrigo de Quiroga..." op.cit., p.176; Gabriel Guarda, Historia Urbana del Reino de Chile (Santiago,1978) ha descrito los "poblados fortificados llamados vulgarmente Pucarás" que existían en el extremo norte del país. Refiriéndose a ellos señalaba: "están circunscritos por defensas muradas y situados generalmente en lugares estratégicos de difícil ataque, con cómodo acceso a las aguas de los ríos y cercanos a campos de cultivo extensos, siendo su sistema de riego de canales, por la influencia recibida de la cultura de Tiahuanaco"., p.12. El mismo autor describe un segundo tipo de asentamiento para el área nortina constituidos por "poblados estratégicos aglutinados, sin fortificaciones... están en lugares fácilmente defensibles, dominando vegas y extensiones de cultivos menores..." p.12.
38. Bibar, op.cit., p.52; Rodrigo de Quiroga declaraba más tarde habían participado "toda la gente de guerra desta provincia y mucha parte de los indios diaguitas, a quienes ellos habían enviado a llamar... serían doce o trece mill indios...", en "Probanza de los Méritos y Servicios de Santiago de Azóca..." op.cit., p.107.
39. Mariño de Lobera, op.cit., p.263.
40. Ibid.
41. Bibar, op.cit., p.52.
42. Diego Barros Arana, Historia Jeneral de Chile (16 Vols., Santiago, 1884-1902), Vol. 1, p.241.
43. Valdivia a Pizarro, La Serena, 4 de Septiembre 1545, op.cit., p.17; Véase también Valdivia al Emperador Carlos V, La Serena, 4 de septiembre de 1545, op.cit., p.6.
44. Pedro de Valdivia a sus Apoderados en la Corte, 15 de Octubre de 1550, en Crónicas del Reino de Chile, op.cit., p.30;

- Quiroga, *op.cit.*, p.50.
45. Bibar, *op.cit.*, p.52; Detalles sobre la campaña en Carlos J.Larraín "Francisco de Riberos, Conquistador de Chile" en **BACH**, Nº 16, pp.112-113.
46. Bibar, *op.cit.*, p.53.
47. *Ibid*, p.54.
48. *Ibid*, p.54.
49. Mariño de Lobera, *op.cit.*, p.364; la mayoría de los historiadores han descrito con detalles el ataque lo que hace innecesaria su repetición en este trabajo.
50. *Ibid*.
51. Bibar, *op.cit.*, p.
52. Mariño de Lobera, *op.cit.*, p.264.
53. "Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año de 1575, compuesta por el capitán Alonso de Góngora Marmolejo" en crónicas de Chile, *op.cit.*, p.83.
54. Mariño de Lobera, *op.cit.*, p.269.
55. *Ibid*.
56. "Información de Antonio de Taravajano, 23 de julio de 1555" en **CDIHC**, la. serie, Vol. 15, p.288.
57. Bibar, *op.cit.*, p.61.
58. Sobre las dificultades enfrentadas durante este período, véase Crescente Errázuriz, *Historia de Chile, Pedro de Valdivia* (2 Vols., Santiago, 1911), Vol.1, pp.256-268; Manuel Salvat, "El régimen de encomiendas en los primeros tiempos de la conquista" en **RCHG**, Nº 132, pp.41-44.

59. Bibar, op.cit., p.61.
60. Bibar, op.cit., p.62.
61. Bibar, op.cit., p.68.
62. Ibid.
63. Bibar, op.cit., p.70.
64. Ibid, p.77.
65. Ibid, p.77.
66. Ibid.
67. Ibid, p.79.
68. Ibid, p.81.
69. "Información de Servicios hechos a S.M. en las provincias del Perú y Chile por Rodrigo de Quiroga... 31 de octubre de 1560" op.cit., p.118.
70. Declaración de Juan de Cuevas, Ibid, p.145.
71. Declaración de Juan de Godínez, Ibid, p.161.
72. Declaración de Diego García de Cáceres, Ibid, p.176.
73. "Información de Méritos y Servicios de Alonso de Córdoba, 9 de noviembre de 1549" en DIHO, 1a. serie, Vol. 8, p.460.
74. Declaración del clérigo Juan Lobo incluida en la "Información de Méritos y Servicios de Alonso de Córdoba..." op.cit., p.467. Rodrigo de Quiroga, Gaspar de Vergara y Hernando de Poblete hicieron declaraciones similares.
75. "Información de Méritos y Servicios de Juan de Cuevas" en

CDIHC, 1a. serie, Vol. 12, p.276.

76. "Méritos y servicios del capitán Juan de Cuevas y de su hijo el Licenciado Andrés Jiménez de Mendoza, 10 de julio de 1584", en CDIHC, 1a. serie, Vol. 25, p.260. Antonio de Zapata, vecino de Santiago que actuó como testigo en la Probanza declaraba que Juan de Cuevas se había distinguido "especialmente con los naturales de la Angostura y pueblos a ella cercanos y Copequen y Guaquila y en los Guacoches y río de Maipo, en los cuales dichos sitios estaban fortificados los dichos indios...", p.293.
77. "Probanza de Antonio de Taravajano, 16 de Febrero de 1565", en CDIHC, 1a. serie, Vol. 11, p.239.
78. Declaración de Pedro de Villográn incluida en "Probanza de Antonio de Taravajano...", op.cit., p.243.  
"Información de los servicios de Pedro de Villográn, 11 de septiembre de 1562" en CDIHC, 1a. serie, Vol. 13, p.15.
79. "Probanza del capitán Diego García de Cáceres, vecino de la ciudad de Cuyo, en la que pide que sobre los indios que tiene se le encamienden otros con que se pueda suscentar, 22 de octubre de 1563" en CDIHC, 1a. serie, Vol. 18, p.99.
80. Valdivia a Pizarro, 4 de septiembre de 1545, op.cit., 19.
81. Valdivia a sus Apoderados en la Corte, op.cit., p.30.
82. Pedro de Valdivia al Emperador Carlos V, 15 de octubre de 1550, en Crónicas del Reino de Chile, op.cit., p.43.
83. Valdivia al Emperador Carlos V, 4 de septiembre de 1545, op.cit., p.6.
84. Bibar, op.cit., p.73.
85. Mariño de Lobera, op.cit., p.270. Este combate entre las fuerzas españolas y los defensores de la región occidental

del valle de Aconcagua ha sido ubicado cronológicamente en el período que se extiende de octubre de 1541 a mayo de 1542. De acuerdo a algunas declaraciones, sin embargo, debiera ser ubicado en los días previos al incendio de Santiago (agosto de 1541), en el contexto de la campaña de represión organizada por Valdivia contra los indios que dieron muerte a los españoles en Quintero y Marga-Marga y que finalmente no pudo concluirse por la decisión del gobernador de marchar contra los Pramaucaes. De acuerdo al único sobreviviente de los peninsulares asentados en Aconcagua, Valdivia fue efectivamente a las tierras de Tanjalongo y Chingaimangué con 40 hombres pero "que visto había tantos indios, se volvió a ésta dicha ciudad...". Véase declaración de Gonzalo de los Ríos en Información de Servicios del capitán Pedro Miranda, op.cit., Vol. 14.p.378; otros soldados corroboran esta versión en pp.308-362-365-369-371-373 y 375. Es probable que Valdivia haya organizado más de una expedición contra los territorios controlados por Tanjalongo y Chingaimangué, particularmente si se tiene en cuenta su interés por tener acceso a la costa y abrir las comunicaciones marítimas con Perú. En la práctica, existen antecedentes de un encuentro aún más temprano con los guerreros de Tanjalongo, quienes habrían usado una "fortaleza" para resistir las primeras columnas expedicionarias enviadas por Valdivia al área; véase, Rosales, op.cit., Vol. 1, p.381.

86. "Probanza del capitán Diego García de Cáceres...1563", op.cit., p.101.
87. "Probanza de Méritos y Servicios de Santiago de Azóca...", op.cit., p.43.
88. Declaración de Juan Godínez incluida en "Probanza de Méritos y Servicios de Santiago de Azóca...", op.cit., p.73.
89. "Información de servicios hechos a Su Majestad en las provincias del Perú y Chile por Rodrigo de Quiroga,..." op.cit., p.118 y 260.

90. Mariño de Lobera, op.cit., p.271.
91. "Probanza del capitán Diego García Cáceres... 1563", op.cit., p.101; el combate contra Tanjalongo fue muy importante, señalaba más tarde el capitán Juan Godínez, "porque desbarataron el dicho fuerte e prendieron al dicho Tangalongo é le trajeron preso a ésta ciudad é le castigaron, lo cual fue mucha parte para questa tierra se asentase y estuviera de paz". Declaración de Joan Godínez en "Probanza de Méritos y Servicios de Santiago de Azóca..." op.cit., p.73.
92. Bibar, op.cit., p.83.
93. Mariño de Lobera, op.cit., p.271 y 272.
94. Bibar, op.cit., p.84.
95. Ibid, p.86.
96. Ibid, p.87.
97. Gonzalo Fernández de Oviedo, Historia General y Natural de las Indias, Biblioteca de Autores Españoles, Vol. , (Madrid, 19 ), p.
98. Sobre el apoyo prestado por los incas, véase Villalobos, op.cit., y Zapater, op.cit.; Sobre la expedición de Almagro se encuentran detalles adicionales en Sergio Villalobos y Rolando Mellafe, Diego de Almagro (Santiago, 1954) y en José Amando de Ramón, Descubrimiento de Chile y compañeros de Almagro (Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1953).
99. "Probanza hecha ad perpetuum rei memorian en esta ciudad del Cuzco ante la justicia mayor de ella a pedimento de Pablo Inga sobre los servicios que a Su Majestad ha hecho y como es bueno y amigo de los cristianos y otras cosas, según que en ella se contiene, ó de abril de 1540" en CDIHC, Vol. 5, p.256.

100. Rosales, op.cit., p.369.
101. Ovalle, op.cit., p.169.
102. Ibid, p.171.
103. Bibar, op.cit., p.16.
104. Rosales, op.cit., p.375.
105. Ibid. p.380.
106. Ibid, p.383.
107. Valdivia a Hernando de Pizarro, 4 de septiembre de 1545, op.cit.
108. Rosales, op.cit., p.406.
109. Ibid, p.410. Bibar describe el mismo complot, pp.52 y ss.
110. "Probanza del capitán Diego García de Cáceres..., 22 de octubre de 1563" op.cit., p.100.
111. Declaración de Rodrigo de Quiroga, en "Probanza del capitán Diego García de Cáceres..." op.cit., p.221.
112. Declaración del capitán Juan Gómez en "Probanza del capitán Diego García de Cáceres..." op.cit., p.137.
113. Declaración de Santiago de Azóca en "Probanza del capitán Diego García de Cáceres..." op.cit., p.192.
114. Esta situación fue descrita recientemente por Horacio Zapater quien señala: "En el primer período (1536-1543), la resistencia indígena sostuvo conexión y orientación con el Inca Manco II, al mantenerse la infraestructura del Imperio... Zapater, op.cit., p.268.

115. "Diego García de Villalón, Alguacil Mayor de la ciudad de la La Paz, con el Fiscal de S.M., sobre restitución de los indios de que fue despojado, año de 1563" en CDIHC, Vol. 12, p.161. Véase también "Carta del Licenciado Vaca de Castro, 5 de noviembre de 1542" en R. Levillier, Edit. Gobernantes del Perú (Madrid, 1921), Vol. 1, p.67; y "Información de testigos presentada por Lucas Martínez Vegazo en Juicio Criminal que se le siguió en el Cuzco ante el Licenciado Andrés de Franco, Cuzco, 9 de julio de 1548" publicado por N.M.V. en RCHG, Nº 115 (1950), p.31.
116. Valdivia al Emperador Carlos V, La Serena, 4 de septiembre de 1545, op.cit., p.9.
117. Ibid.
118. Valdivia a Hernando de Pizarro, La Serena, 4 de septiembre de 1545, op.cit., p.19.
119. Valdivia a sus Apoderados en la Corte, op.cit., p.30.
120. Valdivia al Emperador Carlos V, La Serena, 4 de septiembre de 1550, op.cit., p.43.
121. Bibar, op.cit., p.91.
122. Góngora y Marmolejo, op.cit., p.86.
123. Antonio Vázquez de Espinosa, Compendio y Descripción de las Indias Occidentales, (1630 ?), (Washington, 1948), p.700.
124. Alonso de Ercilla y Zúñiga, La Araucana. Edición crítica con notas históricas y bibliográficas de don José Toribio Medina (5 Vols., Santiago, 1910-1918), Canto I, verso 473 y ss.
125. Ida Stevenson W.Vernon, Pedro de Valdivia, Conquistador of Chile (Austin, 1946), pp.104-105; Jaime Eyzaguirre, Historia de Chile (Santiago, 1964), pp.66-67. Más recientemente,

Sergio Villalobos ha expresado de un modo menos categórico: "El pueblo Picunche de la región central quedó virtualmente aplastado antes del año de fundada la ciudad de Santiago, aunque los españoles no pudieron ejercer una dominación real hasta tres años después", Sergio Villalobos, Historia del pueblo chileno, Vol. 2, p.146. Horacio Zapater, op.cit., p.267 señala que el sometimiento definitivo se alcanzó solamente en 1549.

126. Información de Méritos y Servicios del capitán Pedro de Miranda incluida en "Juan Godínez, vecino de Chile...", op.cit., p.309; véase también página 359.
127. Declaración de Rodrigo de Quiroga, Ibid, p.363.
128. "Probanza de Méritos y Servicios de Santiago de Azóca, 17 de octubre de 1562" en CDIHC, 1a. serie, Vol. 12, p.43.
129. Declaración de García Hernández incluida en "Probanza de Méritos y Servicios de Santiago Azóca..." op.cit., p.90.
130. Ibid, declaración de Rodrigo de Quiroga, p.109.
131. Rosales, op.cit., p.416.

LINGÜÍSTICA

4

2

2

2

2

2

MANIFESTACIONES LITERARIAS MAPUCHES EN LA  
HISTORIA GENERAL DE EL REYNO DE CHILE  
Flandes Indiano, del R.P. Diego de Rosales.

Hugo Carrasco Muñoz  
Universidad de la Frontera  
Temuco.

ANTECEDENTES.

En términos generales los cronistas o historiadores de los siglos XVI y XVII, y también misioneros y escritores, que fueron tan minuciosos y detallados para describir otro tipo de fenómenos que los impresionó en su "descubrimiento" del nuevo mundo, desconocieron, obviaron o reinterpretaron a su manera la existencia de una literatura aborígen. Esto es particularmente notorio en el caso de las manifestaciones literarias del pueblo mapuche o araucano, del cual apenas si fueron registrados textos en forma directa. Lo primero que se conoce son cuatro cantos de machi anotados en forma bilingüe por el P.Havestadt (1). También podría citarse un brevísimo texto presentado en medio de El cautiverio feliz (2), en transcripción fonémica del mapudungu y con una traducción libre del autor. Es otra de las escasísimas veces en que un autor se preocupa de presentar con fidelidad un texto indígena. En este caso Pineda y Bascuñán sitúa las condiciones de producción y transmisión del texto (una fiesta social en que participa la comunidad, ocasión propicia para la gestación de esta clase de discursos), identifica a su autor y sus propósitos (su amigo Quilalebo, que lo habría compuesto para él, manifestando el pesar que le causaba su ausencia), se refiere a la naturaleza del discurso (se trata de lo que él llama un "romance" (3), del cual enfatiza su carácter métrico regular (4), y su índole de poema contado, y luego lo traduce libremente al español en una de las formas métricas propias de la cultura de su época, en media lira. Por su interés y curiosidad, transcribimos ambos textos.

" Abcuduan in , ema  
 Amotualu gatu, pichi Alvaro emi  
 Chali tuaei mi a  
 Güi maya Guan mai ta pegue, no el mi "

" Muy lastimado tengo  
 y triste el corazón porque me dejas;  
 A despedirme vengo  
 Alvaro, de tu vista, pues te alejas,  
 Y a decirte cantando  
 Que he de estar, en no viéndote, llorando "

No obstante, como ya se ha señalado, los dos casos anteriores constituyen una excepción, ya que por lo general los escritores y cronistas no consideran este tipo de manifestaciones o, cuando lo hacen, es mediatizando el texto mapuche con su propio discurso narrativo o explicativo o, simplemente, refiriéndose a ellos mediante observaciones puntuales más o menos extensas y más o menos específicas según el caso.

Esta última es la actitud habitual entre los cronistas e historiadores de Chile al referirse a las manifestaciones literarias existentes entre los indígenas. Un ejemplo de esto lo constituye la Historia General del Reyno de Chile, del Padre Rosales (5). Sin embargo, este libro tiene el singular mérito de haber conservado y destacado uno de los mitos más importantes de la cultura mapuche, como es el de Trentren y Kaikai, también llamado mito del Diluvio, y entregarlo en forma muy completa y detallada. Esta versión del mito se halla en el Cap. I del Libro Primero de la Historia General y, entre otras cosas, es de capital importancia por dar testimonio de la experiencia directa del autor con los mapuches de la época, por su afán de veracidad y precisión y por la antigüedad misma del texto: según Vicuña Mackenna, la Historia habría sido concebida hacia 1655 y el libro terminado en todos sus pormenores en diciembre de 1674 (6).

En relación a este texto prehispánico presentado por el P. Rosales, nos interesa describir sus características fundamentales en el contexto de la Historia y ubicarlo, en un primer

momento, en relación a los géneros de la etnoliteratura mapuche. En un segundo momento, resulta de interés comparar el texto referido por el P. Rosales con alguna versión actual del mismo mito, para establecer los méritos de la versión que nos preocupa, que, por otra parte, es la más antigua y, al parecer, una de las más completas que se conoce.

Postulamos, como hipótesis de trabajo, que el mito de Trentren y Kaikai constituye uno de los "mitos de origen" de la cultura mapuche y que la versión del P. Rosales es de gran interés para su conocimiento por su antigüedad y amplitud, lo que tal vez se debe a que no manejó una versión única sino posiblemente varias que él refundió con gran acierto en la que insertó en su Historia.

Para demostrar lo anterior, primero desarrollaremos en forma crítica algunas nociones de literatura indígena que nos parecen de particular interés y pertinencia, deteniéndonos brevemente en los rasgos generales que caracterizan hoy a la etnoliteratura mapuche, desde un punto de vista más teórico-conceptual que descriptivo. A continuación se esbozan algunas características fundamentales de la organización discursiva de la Historia General, para situar allí el texto del mito que nos ocupa. En seguida, se intenta una descripción del texto, particularmente en el nivel secuencial del mismo y, por último, se realiza un somero análisis comparativo con varias versiones actuales del mito ciñéndonos al objetivo específico que nos hemos exigido.

## 1. EL CONCEPTO DE LITERATURA ORAL INDIGENA.

Entre los estudios que se han preocupado de la conceptualización de la literatura indígena en cuanto tal, es de particular interés un trabajo de Juan Adolfo Vázquez (7), porque se refiere específicamente al problema en relación a los indígenas latinoamericanos, entendiendo como tales "a los habitantes nativos de las Américas y sus descendientes siempre que conserven por lo menos algunas pautas y rasgos heredados o desarrollados desde la época precolombina" (1978:313). Vázquez define a la

literatura como "una colección de composiciones registradas consistentes en palabras significativas" (id.), lo que complementa agregando que, a su juicio, el hecho de que en la cultura occidental literatura sea sinónimo de letra se debe únicamente a que la mayor parte de las literaturas conocidas han sido conservadas en escritura alfabética. No obstante, parte de la literatura egipcia y china ha sido fijada sin el uso de letras, lo que todavía ocurre en China o Japón, y tanto en tribus de la selva o el desierto como en sociedades civilizadas de países islámicos e hindúes existe aún gran cantidad de cantores y cuentistas iletrados. Por estas razones, habría que destacar que "el punto esencial es que las literaturas no consisten en escritos sino más bien en palabras. El arte de usar palabras en las composiciones orales precede al arte de escribir y no ha sido totalmente reemplazado" (1978:327, Nota 3).

Como puede observarse, el de Vázquez es un valioso intento por establecer un concepto amplio de literatura que abarque tanto sus manifestaciones escritas como orales, incluso privilegiando estas últimas, lo que encuentra su fundamento en el hecho de que "las literaturas indígenas han sido siempre primariamente orales" (1978:325) y permite considerar como literatura los registros de versiones orales de toda clase de textos.

La limitación de este enfoque es que, por su misma amplitud, no describe con exactitud los rasgos definitorios del discurso literario, ni como ente estético (lo que al parecer no le preocupa tampoco) ni en relación a otro tipo de discursos no literarios muy cercanos, como es el caso del discurso folclórico p.ej., sino que los incluye en un género próximo más amplio insuficientemente especificado.

Consecuente con esta noción de literatura manejada, el campo que Vázquez atribuye a las literaturas indígenas latinoamericanas es también muy amplio y abarcaría las siguientes áreas: prehispánica, colonial indígena tardía, indígena moderna, folclore indígena contemporáneo y literatura indigenista hispanoamericana contemporánea. Vale decir que, desde un punto de vista, incluye en la literatura indígena hispanoamericana tanto los

textos elaborados por autores indígenas y entregados de manera directa, como los presentados por Cronistas y otra clase de escritores incluidos en sus propios textos con mayor o menor fidelidad; desde otro punto de vista, tanto la literatura en sentido estricto (de autores indígenas o hispanoamericanos modernos) como los textos verbales de carácter folklórico (8).

Dos trabajos de Iván Carrasco referidos en particular a la literatura mapuche, enfrentan previamente el problema general. En uno de ellos (9), propone explícitamente lo que se entendería por literatura indígena, aunque luego hace algunas salvedades: "el concepto de 'literatura' (a pesar de su origen etimológico) no incluye solamente a la expresión artística escrita de una comunidad humana sino también, con el mismo derecho, a la expresión oral, incluso cantada, en la medida que constituyen textos lingüísticos (excluyendo, lógicamente, todos los factores extra-textuales, como tono de la voz, mímica, etc.); de igual modo se incluyen los textos que provienen de un creador determinado en el tiempo y el espacio, como los transmitidos por medio de una tradición, tanto los de carácter profano que acompañan al hombre en su quehacer cotidiano, como los que sirven funciones mágicas o religiosas en ciertos momentos de la actividad tribal" (1972:17).

Una de las salvedades se refiere a que no todo texto estructurado oralmente o por escrito es literario sólo por esto, (como sucede por ejemplo, con un texto histórico o cronístico, una narración de viaje o la historia de un malón), ya que debe cumplir también otros requisitos (estructura de lenguaje mimético, creador de un universo "imaginario" coherente consigo mismo y que, al mismo tiempo, es signo de la historia de un pueblo, en cuanto producto humano sujeto a las condicionantes socioculturales de la sociedad y la época, manifestante de la cosmovisión de un grupo humano determinado).

Otro aspecto que Iván Carrasco propone es la distinción entre obra literaria "indígena" (creada por hablantes indígenas en su propia lengua y desde su propia cosmovisión) y obra literaria "indigenista" (realizada por un escritor de raza y lengua no indígenas, desde una perspectiva ajena a la del pueblo que inten-

ta novelar o poetizar, aun cuando intente asumir su conciencia, sus luchas o su historia).

A partir de estos criterios, distingue dos grandes sectores en la producción literaria mapuche, generalizable a otros pueblos indígenas: los que denomina literatura propiamente tal y folklore literario (1972:18-20).

En un trabajo posterior (10), busca precisar la condición discursiva de los textos mapuches en el orden de los hechos artísticos (1981:81), a partir de una actualización sistemática de las nociones empleadas. Concibiendo como literario un tipo de discurso escrito, carente de referente empírico, en el cual predomina la función poética o estética del lenguaje, lo que produce un sentido arduo, polisémico o plural del mismo (1981:81-82) y entendiendo como texto literario el "producto de la actividad escritural de un individuo que organiza un texto único que tiende a singularizarse en el contexto de la tradición literaria y a permanecer inalterado en cuanto entidad lingüística, en la que todo se mira en función de un connotado estético, en otras palabras, habla (parole) fijada artísticamente" (1981:82), destaca la mera analogía formal de los textos literarios con los textos folklóricos, cuando de éstos se considera de manera aislada alguna o algunas versiones. La versión registrada de un texto folklórico sólo tiene en común con un texto literario su estructura lingüística, pero el texto literario único constituye su propio registro, no es más que lenguaje; en cambio, el folklore es el hecho mismo y se expresa por medio de diversos canales, uno de los cuales es el lenguaje.

En ningún caso puede confundirse un texto folklórico con el registro de una de sus versiones. "La obra folklórica es una unidad compleja, variable, constituida por un número indeterminado de versiones (textuales) que se producen en el momento en que un intérprete (en el sentido musical y no lingüístico del término), integrante de la comunidad en que el texto aparece y se reproduce, lo actualiza mediante un acto de enunciación singular que intenta revitalizar las normas que regulan ese complejo textual, al mismo tiempo que las modifica agregando, quitando

y/o transformando algunas de ellas. Este acto, simultáneamente verbal y extraverbal, produce un nuevo texto, una nueva versión de la obra folklórica, condicionado no sólo por la tradición sociocultural y el contexto lingüístico de la comunidad (el conjunto de discursos análogos y sus respectivas versiones), sino también por la situación misma del acto enunciativo (la reacción del público, la hora y el tiempo de que dispone el intérprete durante el desarrollo del relato, su buena o mala memoria, su capacidad narrativa, su creatividad normal, los sucesos imprevistos acaecidos en el momento mismo, etc.). Algunos de estos rasgos personales del intérprete quedan marcados en la enunciación o enunciado de los textos, otros sólo subsisten en la interpretación" (1981:82). El intérprete no es propiamente el creador individual de un texto folklórico, sino que lo es en conjunto con otros intérpretes del mismo texto en interacción con la comunidad. Por otra parte, su actividad no tiene como fin fijar un nuevo texto, sino reproducir creativamente uno para llenar los objetivos prefijados por la comunidad en que se produce (entretener, educar, acompañar el trabajo, etc.), por lo que tiende más a ser idéntico o análogo a las versiones que él conoce y que la comunidad ha normado como positivas para su modo de existencia, que a diferenciarse de ellos (cfr. 1981:83).

Lo anterior parece separar de manera absoluta los textos literarios y folklóricos, ya que difieren substancialmente en cuanto a sus respectivos modos de producción, de existencia, de conocimiento y de consumo. No obstante, "folklore y literatura se vinculan en un ámbito particular, el de los textos, ya que en el caso de la literatura el texto es su único modo de existencia, y en el del folklore literario el texto es el factor que coordina y funcionaliza los diversos elementos extratextuales que lo acompañan para constituir el hecho folklórico" (1981:85). Por otra parte, es necesario distinguir entre textos artísticos y no-artísticos, para lo cual no basta con las clasificaciones usuales entre verso y prosa, fundadas en la forma lingüística, ni con los criterios de género, ni con la función de los textos en la sociedad. En términos generales, se puede denominar folklore literario (así como hay un folklore musical, coreográfico, religioso, ergológico, laboral, etc.), a un conjunto de textos

que posea simultáneamente las propiedades del folklore y de la literatura (cfr.1981:85).

Este es un problema sumamente complejo que, por lo general, se elude o simplifica en extremo, evitando su formulación teórica o partiendo de ámbitos teóricos de gran amplitud en que se prefiere incluir estos tipos de discurso en otro mayor, lo que disfraza o encuadra el problema, pero no lo resuelve.

La experiencia de trabajo en terreno muestra que hay, en la actualidad, diferencia marcada entre la literatura artística escrita y el folklore, también llamado literatura oral, otorgándole variados sentidos a esta denominación. Pero, por otra parte, es posible distinguir también, aunque con mayor dificultad, actitudes diversas tanto de los intérpretes (narradores, poetas, etc.) como de su auditorio, frente a textos al parecer de naturaleza también distinta. Estas actitudes diversas de la lengua oral y de la lengua escrita no es pertinente enfrentarla ahora en toda su amplitud. Sólo es necesario reiterar que la distinción lengua escrita/lengua oral es útil para algunos propósitos, pero ha llevado también a gruesas simplificaciones. Si bien, por ejemplo, la literatura artística puede considerarse en la actualidad sobre todo un proceso escritural, no es menos cierto que otros tipos de escritura como cartas, diarios de vida, discursos científicos, etc., guardan diferencias de diverso grado con la escritura literaria. Por otra parte, tampoco puede sostenerse que las creaciones de la lengua oral, (no la lengua oral en sí, sino las manifestaciones discursivas orales), sólo por ser tales se agrupan indistintamente en un género común indiferenciado y pierden toda posibilidad de distinguir ciertos grupos o clases de textos que podrían ser considerados obras de arte.

En este sentido, es interesante también la postulación que ha hecho Fernando Lázaro sobre la existencia de un lenguaje literal, considerado desde la perspectiva de si un acto verbal comunicativo es destinado a perecer o busca perdurar en una u otra forma (11). De este modo, habría que distinguir entre un lenguaje no-literal, destinado a perecer inmediatamente después de producido el acto comunicativo, sea éste escrito u oral (cfr.

1980:154 y ss.) y un lenguaje literal, "empleado en comunicaciones que deben ser descifradas en sus propios términos, y que así deben conservarse" (1980:160). La literatura, oral o escrita, puede considerarse como una de las manifestaciones (no la única) de este lenguaje literal. En otras palabras, la literatura sería una variedad específica, entre muchas otras, del lenguaje literal, en cuyos mensajes el emisor presta una especial atención a la técnica de cifrar (cfr.1980:164 y ss.).

Esto implica una estructuración diferente a la de los mensajes no literales, ya que en el mensaje literal la estructura debe someterse a un "proyecto", que programa la "composición" dando especial importancia al "cierre" de la misma y a otros elementos estructurantes discursivos, vale decir, un repertorio de constricciones y de marcas formales que el emisor emplea en la organización del mensaje para asegurar la perdurabilidad del texto y que sirven al receptor para percibir la estructura y estructuración del mismo. Aunque esta teoría se halla todavía en elaboración, resulta muy fructífera para enfrentar algunos de los problemas anotados. Desde el momento en que el lenguaje literal es aquel que permite la existencia de mensajes destinados a ser reproducidos en sus propios términos, sean orales o escritos, es fácil descubrir mensajes (o más exactamente discursos) de ambos tipos que a la vez pueden caer o no en el ámbito de la literatura. Así, por ejemplo, una novela sería un discurso literal-escrito y una carta corriente un discurso no-literario también escrito (lo que puede formularse también al revés); un poema tradicional sería un discurso literal-oral y una explicación sobre cómo sembrar trigo un discurso no-literario también oral.

En un primer momento, es obvio que esto confirma la necesidad ya señalada antes de distinguir entre discursos orales; que son parte de un "arte verbal", de otros que no lo son. Es decir, reafirma el punto de vista de autores como Iván Carrasco que distinguen entre un folklore verbal literario, de otro folklore también verbal pero no-literario. Incluso el mismo Lázaro, en un párrafo de uno de sus trabajos, identifica literatura oral con folklore literario, usando explícitamente el término (12). No obstante, en su estado actual de desarrollo, la teoría tampoco

ofrece explicación exhaustiva de la naturaleza específica del discurso literario, lo que, por lo demás, es un problema que en siglos no ha podido aún definirse con exactitud a pesar de los múltiples y variadísimos enfoques con que ha sido tratado.

Es evidente que hay problemas sin solución clara todavía. Por ejemplo, hay poemas o relatos orales de diversa índole, algunos de los cuales no cabe duda que pertenecen a la clase de discursos literales porque han permanecido (con las transformaciones propias de este tipo de textos) a través del tiempo en la memoria de los hablantes de la comunidad, pero también hay otros que pertenecen a la clase de discursos no-literales. La pregunta es: aparte de la voluntad (consciente o no consciente) perpetuadora del mensaje, que lleva al hablante a establecer cierto tipo de marcas formales reconocibles por los eventuales descodificadores del texto ¿qué otras condiciones deben cumplir estos textos para ser diferenciados de los otros como literales? ¿o las otras condiciones dependen del extratexto?, y si de éste depende, cuál de sus niveles?

El otro problema, tal vez más delicado aún, es la distinción, entre los discursos literales orales, de discursos literales literarios y discursos literales no literarios. Hay algunos que, por ser más semejantes a la literatura escrita, no ofrecen mayor problema: los poemas, por ejemplo. Pero, cierta clase de relatos que sólo existe en plenitud en su expresión oral, como los relatos míticos, ofrecen dificultades que distan mucho de estar resueltas: se trata más bien de mensajes literales, que se encarnan en discursos que lingüísticamente manifiestan variaciones.

Conscientes de estas limitaciones, en forma provisoria y sólo para efectos de este trabajo, consideraremos el relato mítico como una de las formas del folklore literario o literatura oral (no importa en este momento la denominación exacta), entendida como una de las clases de discurso o mensaje literal existentes. En todo caso, nosotros preferimos la expresión etnoliteratura, por razones de índole teórica y metodológica, porque es más específica que "literatura indígena" y más amplia que "fol-

lore literario", ya que incluye textos de valor folklórico y/o etnológico.

De manera más específica, consideraremos el mito como una clase de relato oral perteneciente al ámbito de las tradiciones sagradas o primordiales de una comunidad; cuyo proceso de enunciación nos presenta a un narrador o destinador que asume la conciencia de la comunidad para relatar la experiencia de una historia que reactualiza un evento primordial hierofánico y fundador, considerado absolutamente veraz y digno de respeto, a un narratario o destinatario que comparte los sentimientos, ideas y creencias y que representa por lo general a una instancia de menor sabiduría y posterior en el tiempo. De este modo, mediante el discurso, se establece la cadena que relaciona al narratario con el pasado del cual el narrador extrae sus convicciones y su información, y a éste con el futuro en el cual se proyecta el narrador. Este cruce temporal, que muchos han querido ver como un círculo o una espiral ascendente, define la verdad permanente que establece la historia relatada o enunciado del discurso y que envuelve y trasciende a ambos interlocutores situándolos como "signos" representativos de dos momentos o instancias de la existencia de la comunidad (13). En el caso de un pueblo indígena, esto forma parte de su etnoliteratura, entendiéndola en el sentido ya especificado (14).

Entre los discursos mapuches, el mito (o, si se prefiere, el relato mítico), se integra al ámbito del epeu (15). En efecto, el epeu es un relato, un discurso narrativo estructurado como tal y que puede referirse a cualquier contenido temático y no a uno solo en particular, como había postulado la tradición crítica (16). De esta manera, el contenido del epeu es de una gran amplitud temática y abarca lo que habitualmente se ha denominado cuento de animales, como también el área de los relatos épicos, de los relatos picarescos y de los relatos míticos. El relato mítico ha sido a veces confundido con el nüttram o nüttramkan, por la noción de "verdad que implica para el hablante nativo y su auditorio culturalmente homólogo, rasgo que nosotros mismos destacamos al distinguir el "epeu-verdad" del "epeu-mentira" (cfr.1981:27-28). No obstante, en términos generales, el nüttram

o *nütrankan* es una conversación descriptiva o explicativa sobre algún tema, y no adopta necesariamente la estructura propiamente narrativa del epeu. Por eso, es relativamente común escuchar un epeu sobre, pongamos por caso, *witranalwe*, que es acompañado o complementado por un *nütram* o explicación sobre el personaje mítico a quien se refiere la narración. Por lo general, el *nütram* se refiere a la experiencia personal del hablante en relación a la historia que narra. Caso típico es el de aquellos narradores que relatan en un epeu lo que ellos denominan "el cuento" o "la historia", entendido como patrimonio de la comunidad y, en seguida, en un *nütram* o *nütrankan*, presentan su experiencia personal o sus juicios personales al respecto. Por otra parte, es fácil confundir epeu con *nütram* por el hecho de que casi necesariamente el epeu se relata en medio de una conversación sobre el tema, que a la vez precede y complementa el relato. El epeu mítico abarca una temática bastante amplia, que incluye y a la vez manifiesta la mayor parte del pensamiento mítico mapuche.

## 2. UN MITO MAPUCHE EN LA HISTORIA GENERAL

*La Historia General de el Reyno de Chile, Flandes Indiano*, según revela su editor Benjamín Vicuña Mackenna, fue iniciado hacia 1655 y terminado en 1674, aunque fue publicado por primera vez en 1877-78. Es un extenso volumen ordenado en 10 Libros, en el cual el discurso central o discurso de la *Historia General* misma, se halla precedido por variados textos de diversa índole. En calidad de discursos del autor, los "Preliminares" dirigidos al 'Rey Carlos Segundo N.' retórica dedicatoria al monarca; con función de prólogo, una nota dirigida "Al lector"; y una breve "Protesta" final del autor. Como elementos accesorios requeridos por la normativa de la época para la publicación del texto, la "Aprobación" correspondiente del Santo Oficio y del Tribunal de la Santa Cruzada, la censura del Ministro Provincial y la "Aprobación" del Provincial de la Orden y de otras autoridades eclesiásticas. Una tercera clase de discursos, son dos extensos poemas, en castellano y en latín, que expresan el juicio de otros escritores sobre el autor y su obra y los recomiendan de manera encomiástica. A lo anterior, Vicuña Mackenna agregó una "advertencia del Editor", preámbulo a la *Historia*, una "Vida de

Diego de Rosales" y un "Prefacio" que preceden el texto del P. Rosales y los documentos que lo acreditan. Después del último libro de la Historia incluye una "Nota final", y después del Índice por Capítulos un "Índice de las cosas más notables".

La organización en Libros del tratado está determinada por la diversidad de la materia propuesta como objeto de discurso, propia de una historia "general". El discurso total se halla estructurado desde un criterio lógico y cronológico. El criterio cronológico rige la organización del discurso propiamente narrativo de sucesos históricos, dispuesto desde un criterio "ab ovo": prehistoria, descubrimiento de Chile (en el "libro I. Aborígenes de Chile. Dominación peruana") y distintos períodos de la conquista hasta terminar con la rebelión general posterior a las paces de Acuña. La lógica expositiva es irrefutable: primero se describen los orígenes del pueblo en estudio, luego se hace la descripción del territorio, y posteriormente se inicia la relación de distintos períodos cronológicos en forma graduada y sucesiva. Incluidos en este esquema general se hallan valiosos tratados sobre mitología, etnología, toponimia, botánica, zoología, agricultura, artes militares, etc., lo que entrega una perspectiva global y completa del Reino de Chile en su prehistoria, geografía, historia y cultura. La presentación de estos tratados incorpora a la narración otras unidades de discurso predominantemente explicativo y hace concurrir variadas formas de discurso historiográfico, en especial las que en la época se identificaban como historia natural; historia moral; historia eclesiástica, historia militar, etc. Esta variedad temática y multiplicidad de modos narrativos corresponde justamente al carácter de "historia general" y otorga a la obra su "deleitabile variedad", tan valorados entre los siglos XVI y XVII.

El Libro Primero de la Historia General, como se ha indicado antes, se refiere a los aborígenes de Chile; en palabras del propio autor en él "se trata del origen de los indios chilenos, de su descubrimiento, costumbres, usos, ritos, supersticiones, errores, ignorancias y policía en la paz: esfuerzo y valentía en la guerra".

Vicuña Mackenna aprecia su validez y lo destaca entre los otros libros de la Historia. "El Libro I, que es acaso el más interesante i aquel cuya materia el autor conocía más a fondo (pues sabía la lengua araucana "como si fuese hijo de la tierra", "dice uno de sus críticos), está consagrado a los aborígenes de Chile i a la época incarial o dominación peruana" (prefacio XLII). Incluso Vicuña Mackenna mantiene este juicio a pesar de no conocer a fondo esta problemática y de reconocerse, implícitamente, no competente para opinar con propiedad al respecto. Esto es notorio cuando empieza a analizar los grandes temas de la Historia, excluyendo en forma expresa este Libro I: "Analizaremos (...) con excepción del libro destinado a los aborígenes, que se presta a graves discusiones y divergencias, i cuyo interés es tal, según ya dijimos, que para formar de él un concepto justo sería menester reproducirlo entero" (prefacio XLIII).

Desde el punto de vista de su estructuración discursiva, el Libro Primero es similar al resto de los libros que conforman la Historia General.

No obstante, por la naturaleza misma de su contenido y por ser el texto inaugural de la serie, se generan en él fenómenos que conviene destacar.

En medio de su relato, el P. Rosales hace numerosas observaciones sobre costumbres como las fiestas y el modo de celebrarlas 1:24 (Libro Primero, capítulo 24) y 1:25, la relación de historias 1:1, Juegos 1:30, medicinas 1:30, modo de celebrar la paz 1:25, el arte de hablar 1:30, el arte de la magia enseñada por los hechiceros a los muchachos 1:30, función y cometido de los toqui, 1:23, vivienda 1:26, los poetas indígenas 1:24, etc. Junto a esto se refiere también en ocasiones a determinadas creencias de orden mítico-religioso, como por ejemplo, los agüeros que encuentran en los sueños y en los pájaros 1:29, las almas convertidas en moscardones 1:29, los pillanes 1:29, los boquibuyes o sacerdotes 1:24, gigantes 1:18(17). Entre estas observaciones sobresalen con nitidez las referencias amplias y detalladas sobre el Diluvio, que se convierte en un auténtico

relato inserto en el discurso mayor del Libro Primero, constituyente a su vez del macrodiscurso de la Historia. En estos casos, la situación discursiva varía, ya que el conocimiento del emisor sobre la materia narrativa también es relativo, como la del eventual destinatario, aunque en un grado desde luego menor. Este se debe a diversas causas: a) el conocimiento del emisor depende del discurso anterior de otros hablantes no precisados; b) presumiblemente estos hablantes han presentado diversas versiones, distintas y complementarias entre sí, que han sido recogidas por el hablante del segundo discurso o discurso de la Historia General, en un solo texto generalizante y uniformador; c) el discurso de estos hablantes 'in absentia' es asumido por el hablante del discurso histórico del P. Rosales como historia, en el sentido de que su contenido pasa a ser reproducido, y como historia válida en el sentido de que al parecer es reproducida como verdadera, aunque podría no coincidir con el conocimiento del mundo del enunciante reproductor; d) no obstante, esta actitud narrativa adopta en algunas oportunidades una variante: si bien el primer enunciado (o aspectos de él) es reproducido, reproduciendo por tanto el enunciado del discurso mapuche que lo fundamenta, el segundo emisor o hablante cristiano-español, va haciendo diversos comentarios que lo relativizan. Esto produce una especie de discurso mixto o estructuralmente híbrido en varios sentidos (18).

Siguiendo uno de estos sentidos, se establece la relación con el otro fenómeno enunciado. El Libro Primero es el texto inaugural de una serie complementaria de textos que, a su vez, en cierta medida "fundan" también una realidad al recrear por medio de la palabra una historia que antes no existía como tal. El relato mítico mapuche va incluido en el Capítulo Primero de este libro, lo que desde un punto de vista formal constituye el lugar relevante de la serie, ya que es el comienzo o inauguración del primer texto de la misma. Sin embargo, hay aún más. El relato es uno de los mitos de origen del pueblo que se presenta a la Historia, por lo que también a nivel de contenido se trata de un texto inicial fundador. En otras palabras, estableciendo una correlación homológica, el relato mítico mapuche es el texto inaugural de la serie de textos que conforman la Historia General

de el Reyno de Chile, tanto a nivel formal como de substancia del contenido.

Es altamente significativo y llama la atención que el P. Rosales, a pesar de todas sus reservas y comentarios derogatorios fundados en la creencia religiosa que sustenta, haga ingresar el mito en lugar tan privilegiado de su discurso. En la inauguración se sientan el fundamento, el origen y el lugar que ocupan dentro del ámbito de lo conocido (la Historia) hombre y pueblos que, por la reducción de testimonios materiales existentes, parecieran carecer de ese necesario fundamento. Frente a esta carencia, cobra realce el valor de la palabra como fundadora de ese origen y manifiesto de las pruebas materiales inexistentes. A la vez, se muestra el intento de la conciencia hispano-cristiana del narrador por comprender una realidad y un modo de concebir el mundo y la existencia distintos al suyo, y conciliar su sistema de ideas y creencias religiosas con la orientación a la verdad externa u objetiva que sustenta como historiador y que le abre a establecer el mito indígena como fundamento e incluso explicación de fenómenos (prueba de este... de aquí proceden...) o ilustración de "verdades" generales ("siempre la soberbia...").

Una de las razones de lo anterior tal vez se halle en el capítulo XVIII del mismo Libro Primero. Refiriéndose a la valentía de los indios chilenos y a su condición de gigantes, rectifica el segundo punto precisando que se trata de "grandeza de ánimo gigante" y que "la experiencia ha mostrado su extremada valentía, y que en hechos y valor exceden a los demás indios" (p.109). Partiendo de este hecho probado por la experiencia, lo corrobora con la opinión de textos célebres, como el de Fray Gregorio de León o Alonso de Ercilla. Al referirse a este último, se detiene en anotar que, aunque su historia se halle en verso, por esa sola razón no debe considerarse mentirosa o falsa, pues "la poesía no estorva a la verdad de la historia" sino ayuda a adornarla; "quando a lo historial, es muy puntual quanto dice de su valentía y esfuerzo, es muy sin encarecimiento, quitados hyperboles y encarecimientos propios de la poesía, que la sirven de adorno y sin ellos estuviera desaliñada" (p.109). Luego corrobora esta afirmación aludiendo a autores clásicos, como Homero y

Virgilio, y escritores sagrados como el Rey David, cuyas historias son más agradables "por la consonancia del verso, sin faltar a la verdad, pues si en las guerras y sucesos que cuenta se puede poner duda, ni se falta a la puntualidad de el suceso por las metáforas, hipérbolos y adornos de la poesía. Así no se debe dejar de dar el crédito debido a tan famoso autor, poeta y historiador verídico por el adorno de su historia y por la dulzura con que la hizo sabrosa, ni por ser las cosas grandes y no vistas en otras naciones se deben calificar por mentirosas" (pp.109-110, el subrayado es nuestro). Como puede observarse, cuando el P.Rosales no tiene la experiencia directa de los hechos, confía en los textos escritos por gente que la posee. En este caso específico en que carece de textos escritos, cree en los textos orales existentes, bajo el supuesto de que aunque se refieran a 'cosas grandes y no vistas', no por eso van a ser necesariamente mentira. Es decir, cree, pero tampoco de manera absoluta. Por eso presenta, y luego comenta.

Lo que interesa determinar ahora es cómo se articula el texto del mito en el discurso de la Historia General. Esto ya está sugerido por la lógica expositiva de la misma. Situado en un país que se halla conociendo y frente a un pueblo extraño del que no se poseen antecedentes, el P.Rosales se interroga ante todo por el origen del mismo. Escudriñando, precisamente, el origen de los mapuches desde su doble perspectiva de historiador honrado y veraz, a la vez que hombre de fe y versado en la teología de su época, se plantea el problema a partir del diluvio universal referido en la Biblia y considerado en su tiempo como históricamente existente. Sugiere al respecto que la primera dificultad se halla en averiguar por donde pasaron a las Indias Occidentales (como se llamaba al Nuevo Mundo), tantas naciones desconocidas, después del diluvio. Esta dificultad lo halla particularmente remarcada en los Indios de Chile, tanto por su ubicación en el extremo del mundo conocido, como por no hallarse entre ellos ningún documento material que lo explique (19). Aquí muestra con claridad su criterio de historiador (para explicarse una situación busca ante todo pruebas documentales: escritos, grabados, objetos materiales), los que no encuentra. Esto le llama la atención, ya que al comparar a los aborígenes chilenos

con otros pueblos, éstos sí los poseen: jeroglíficos y pinturas estampadas, los mexicanos; quipos, cordones de lana de colores diversos, los peruanos. El problema es que, aunque él mismo reconoce lo diferente que son estos indios de otros, olvida en este caso que la cultura mapuche es de una clase diferente a otras culturas prehispánicas y, en particular, muy distinta a la de los aztecas e incas. En efecto, estos pueblos desarrollaron grandes civilizaciones materiales, que con justicia admiraron a los conquistadores. En cambio, el pueblo mapuche desarrolló una cultura verbalizada, que ha privilegiado desde siempre en alto grado la palabra humana, desdeñando o dejando en segundo plano otras manifestaciones culturales que a ellos no parece serles necesarias (como grandes vías de comunicación terrestre, templos o ciudades, por ejemplo, de las cuales prácticamente carecían a la llegada de los españoles).

En un segundo momento, al no encontrar pruebas que demuestren históricamente el origen del pueblo mapuche, el P. Rosales recurre a su preparación bíblica. Recuerda que incluso los documentos de incas y aztecas son incompletos, porque no alcanzan a llegar al tiempo de Noé y por esto su origen siempre es oscuro. Luego, postula que al carecer del conocimiento del verdadero Dios y la noticia verdadera de la creación del mundo y de los hambres, los pueblos indígenas "fingieron diferentes desvarios y fabulosos principios de su origen (...) y como no alcanzaron a saber como se multiplicaron los hambres después del diluvio, soñaron diferentes desvarios y creyeron en sus sueños: que donde falta la luz de la fe, todo es desvario y tropezar entre confusas sambras"... (Libro Primero:2)(20). Al respecto, señala el ejemplo de los incas, que se creyeron hijos del sol, o de otros pueblos que reconocen su origen en fuentes, lagunas, cuevas y peñas. No obstante, se apresura en señalar que por tales errores los indios de América no deben ser considerados tan rústicos ni bárbaros (sólo debe lamentarse su ignorancia y el estar carentes de la verdadera luz de la fe), ya que griegos y romanos hicieron lo mismo. Incluso habría que agregar —piensa el Padre— que los indios americanos hacen esto sólo por desconocimiento de las Sagradas Escrituras y de la verdadera luz del Espíritu Santo (cfr. Libro Primero:3).

Los indios de Chile carecen, por tanto, de toda clase de texto escrito (sagrado o profano) referido a la creación del mundo y del hombre, pero sí pueden encontrarse señales concretas de que el Diluvio existió y, por él, llegar a colegir la creación divina del universo y el ser humano (21). Estas señales (o signos) consisten en huesos de "ballena", conchas de mar y mariscos petrificados que se encuentran en lo más alto de la cordillera y que el diligente misionero y hombre de ciencia conoció en forma directa. Para él, el hecho de encontrar estos objetos en un lugar tan desusado probaría que en un tiempo anterior el Diluvio hizo subir los mares hasta anegar las cordilleras (22). De todos modos, aunque los indios chilenos pueden reconocer la existencia de un Diluvio general, el demonio se lo mezcla con múltiples errores, de tal modo que desconocen que la inundación fue para castigo de los pecados y "no se persuaden a eso, sino a un diluvio de mentiras, que el demonio les ha enseñado y persuadido, cuya tradición ha pasado de Padre a Hijos" (Libro Primero:4).

Esta observación es de extraordinaria importancia, puesto que señala en forma explícita que la historia del diluvio a que se refiere el P.Rosales consiste en una tradición oral, que es la forma normal de transmisión de la literatura indígena de origen prehispánico, o etnoliteratura para nosotros.

A continuación, el P.Rosales presenta el relato del Diluvio, que es como él lo denomina, y que entre los mapuches corresponde a la historia de Trentren y Kaikai, entremezclado con observaciones y comentarios que hace al respecto.

Para mayor claridad, hemos reducido el relato a proposiciones S-P, anotando en la columna de la derecha las observaciones del recolector. Las notas entre paréntesis son observaciones nuestras.

Texto de la tradición

Comentarios

Antiguamente, salió el mar y anegó la tierra.

No se sabe cuándo, porque no tienen medidas de tiempo.

Algunos indios huyeron y se refugiaron en las cimas de unos cerros altos llamados Tenten.

Los cerros eran sagrados y allí se salvaron quienes subieron a ellos.

(antes que sucediera el diluvio o salida de mar, los indios fueron avisados por un hambre pobre y humilde).

(debido a su apariencia -pobre y humilde- no le hicieron caso)

en la cumbre de cada uno de estos montes altos llamados Tenten, había una culebra del mismo nombre

la culebra habló a los indios antes que saliese el mar, les dijo lo que iba a pasar y que subieran al cerro para librarse, porque ella los ampararía

los indios no creyeron y pensaron que Tenten los quería engañar, ya que si ocurría la inundación se convertirían en peces (vallenas, pege espada, lisas, robalos, atunes, pescados) y al no alcanzar la cumbre quedarían nadando en las aguas

En todas las provincias hay algún Tenten y cerro de grande veneración, porque en él se salvaron los antepasados del Diluvio. Piensan que si hay otro Diluvio, volverán a salvarse ahí, que es la misma presunción de los descendientes de Noé cuando fabricaron la Torre de Babel.

siempre la soberbia humana desprecia la humildad y no cree lo que no es conforme a su gusto

"que sin duda es el Demonio"

"que así les engañaba el Demonio"

en la tierra y en los lugares  
bajos había otra culebra lla-  
mada Caicai-Vilu

Caicai era enemiga de Tenten  
y de los hambres y para acabar  
los hizo salir el mar, para  
anegar el cerro Tenten, la cu-  
lebra de su nombre y los ham-  
bres que trepasen a su cumbre

Caicai y Tenten luchan (carpi-  
ten) entre sí:

Caicai hace subir el mar

Tenten levanta el cerro más al  
to que las aguas

al inundarse la tierra, los in-  
dios suben al Tenten

los indios llevan consigo a sus  
hijos, mugeres y la comida que  
pudieron

muy pocos indios llegan a la  
cumbre del cerro

muchos fueron alcanzados por el  
agua antes de llegar a la cum-  
bre y se convirtieron en peces

varios de ellos se convirtie -  
ron en peñas, por su voluntad y  
con ayuda de Tenten

los indios que se transformaron  
en peces, después de la inunda-

como lo habían pensado

prueba de esto es una gran  
piedra en forma de mujer con  
sus hixos a cuestras

ción salían del mar y se relocaliaban con las mujeres que iban a pescar o recoger mariscos y engendraban hijos en ellas, particularmente en las doncellas

los animales, por su mejor instinto y mejor conocimiento del clima (tiempo y sus mudanzas) subieron muy rápidamente al Tenten y se salvaron en su cumbre

los hombres, debido a su incredulidad, demoraron en allegarse al Tenten y fueron pocos los que llegaron a su cumbre

La mayoría de los hombres que llegó a la cumbre del Tenten, murió abrazada por el sol, ya que Tenten, en medio de la lucha con Kaikai, subió el cerro que llegó hasta el sol

los hombres, abrazados de calor, se cubrían con callanas y tientos

a pesar de esto, muchos murieron debido a la fuerza del sol que estaba demasiado cerca

otros (hombres) quedaron calvos

otros (hombres) se comían unos

de aquí proceden los linajes: hay muchos con nombres de ballenas, lobos marinos, lisas y otros peces; ayuda a la creencia de los antepasados transformados en peces, haber visto sirenas que han salido a la playa (algunos con hijos en brazos)

Caikai era como el demonio Tenten, "que era como cosa divina" (contradicción con el comienzo, en que pensaba que era el Demonio)

a otros debido al hambre

los hambres sobrevivientes sólo se preocuparon de conservar algunos animales de cada especie para que se multiplicaran, y algunas semillas para sembrar

entre los sobrevivientes, unos dicen que se salvaron dos hombres y dos mujeres con sus hijos

otros dicen que sólo se salvaron un hombre y una mujer, a quienes llaman "Llituche"

Tenten dijo a los sobrevivientes que para calmar su enojo y el de Caicai, señor del mar, sacrificaron a uno de sus hijos descuartizándolo en cuatro partes y arrojándolas al mar para que fuera comido por los Reyes de los Peces y las Sirenas

los hambres realizaron el sacrificio pedido y el mar empezó a serenarse y a bajar las aguas

también fue bajando Tenten hasta asentarse en su propio lugar

la culebra benéfica dijo: "Ten

hay versiones variadas (lo que es propio de todo relato oral)

Llituche- "principio de la generación de los hambres, sean dos o cuatro con sus hijos"

(el cuatro=número sagrado tradicional de los mapuches)

ten"

desde entonces, la culebra y el monte quedaron con ese nombre y son grandemente respetados y venerados entre los indios

esta astuta Culebra, que engañó a nuestros primeros padres en el Paraíso, desde entonces mantiene engañados como a miserables a los indios de Chile.

### 3. LA VERSIÓN DEL P. ROSALES Y EL TEXTO ACTUAL DEL MITO MAPUCHE DE TRENTREN Y KAIKAI

#### 3.1 El relato del diluvio en la etnoliteratura mapuche.

Como ya se ha dicho, este relato así denominado por el P. Rosales, es una versión del mito de Trentren y Kaikai y, por lo tanto, se trata de un epeu mítico de gran importancia en la tradición mitográfica mapuche. Al contrario de lo que piensa Vicuña Mackenna (23), es un relato que nunca ha perdido vigencia. Si bien es cierto que ni Lenz, ni Augusta ni Guevara (24), lo incluyen en su colección de relatos, el P. Augusta se refiere explícitamente al mito e incluso en directa relación a la versión y opiniones del P. Rosales. Dice Augusta: "Encontramos el mito de Treng-Treng, ya en la historia del P. Rosales, aunque en una forma diferente. Mas de eso no se deduce que dicha forma sea la primitiva, y la nueva solamente adulteración de aquella antigua, pues es muy posible que en la época del citado historiador se contara el mismo mito con diversas variantes.

Esta leyenda tiene innegable analogía con el Diluvio, o por lo menos con el hecho de un diluvio universal, aunque no se ha tenido en cuenta el aspecto moral de éste.

Ha tenido lugar un diluvio, pero no tuvo relación con el pecado. Esta es la creencia de los antiguos indios" (1934:235; el subrayado es nuestro). Por el propio Augusta sabemos que

Tomás Guevara también conocía el mito, aunque en su Historia de la Civilización de la Araucanía prefirió presentar sólo un extracto del texto de Rosales (cfr. Agosto 1934:235-236).

En cambio, nuevas versiones del relato como tal se encuentran en Saunière, Lehmann-Nitsche, Robles, Köessler-Ilg, Córdenas, Bahamondes y otros, Arovena y otros (25).

Un hecho curioso es que, aparte de la versión del P. Rosales recogida en Chile, las versiones más extensas y completas del mito han sido recogidas en Argentina. Dos de éstas, las obtenidas por Bertha Köessler-Ilg se relacionan directamente y en cierto modo forman parte del relato de los primeros días de la creación, en relación a la cual cobra sentido específico el mito de Trentren y Kaikai.

De acuerdo a mi experiencia personal de trabajo en terreno y a la de varios de mis colaboradores (26), este mito tiene plena vigencia en la actualidad, posiblemente en todo el territorio en que la cultura mapuche aún se mantiene como tal, vale decir, desde Arauco por el Norte hasta parte de Osorno por el Sur, aunque es sabido que su centro de mayor concentración lo constituyen las provincias de Malleco y Cautín, que conforman la Novena Región de la Araucanía.

Las versiones actuales que conocemos son de índole muy variada en cuanto a su extensión, calidad discursiva y cantidad de información que contienen. No obstante y como es obvio, todas mantienen la historia central básica, aunque varían o disminuyen los detalles e interpretan de varias maneras el relato, por lo general desde perspectivas ético-religiosas de orientación cristiana. Sin embargo, en muchos casos también, la historia se presenta desposeída de connotaciones religiosas cristianas.

Es importante observar que, al parecer, algunos aspectos del mito se han desprendido y transformado en historias míticas independientes. (Por supuesto, esto es imposible de probar en forma absoluta, porque también puede haber ocurrido al revés, es decir, que las versiones antiguas conocidas constituyeran un

conjunto de relatos unidos por el narrador de la versión registrada). De todas maneras, los casos más notables se refieren a dos historias que, con mucha probabilidad, han surgido del episodio de los hombres que, por no alcanzar a llegar a la cumbre del Trentren antes de que subiera el agua, se convirtieron en peñas o en peces.

En el primer caso, se refiere que varios de estos hombres que fueron alcanzados por el agua, se transformaron en peñas "por su voluntad y con la ayuda de Trentren". Considerando las premisas del relato (castigo de la divinidad por su desobediencia o descuido, lo que trae como consecuencia la transformación en piedra "viva"), éstas resultan idénticas a las que fundan el relato de Mankiön, joven que es castigado por burlarse de la naturaleza (de orden divino para los mapuches, en su estado primordial) siendo transformado precisamente en una gran roca o peña situada cerca de la playa.

En el segundo caso, se refiere que los hombres que se transformaron en peces, "después de la inundación salían del mar y se relacionaban con las mujeres que iban a pescar o recoger mariscos y engendrabán hijos en ellas, particularmente en las doncellas". Este episodio, casi con certeza, es el origen del mito de Sumpall, ser acuático sobrenatural, biforme (mitad hombre, mitad pez), que rapta y desposa a una joven que se halla cerca de la playa mariscando, recogiendo pescado o bañándose. Incluso esto se confirma por el hecho de que los hijos que Sumpall engendra en las jóvenes son, habitualmente, un lobito de mar, un choro u otro ser acuático, lo que corresponde con la observación que hace el P. Rosales respecto a los linajes mapuches, muchos de los cuales tienen nombre de ballenas, lobos marinos, lisas y otros peces.

El hecho de que de este relato-matriz se desprendan otros relatos que luego se independizan sin perder sus relaciones en el campo del universo mítico mapuche, es lo que nos ha llevado a pensar que el relato de Trentren y Kaikai constituye, en este sentido, uno de los mitos de origen de la cultura mapuche. Es evidente que este tipo de transformaciones ocurre no sólo a

partir de un mito de origen, pero también debe considerarse que en este caso específico se trata de dos de los mitos de mayor vigencia en la actualidad (27). De todos modos, esta observación debe corroborarse a otro nivel, considerando el contenido mismo del mito. En este sentido, no cabe duda de que el mito, a pesar de que no se refiere al nacimiento mismo del pueblo mapuche, detalla el "nuevo nacimiento" que significa el renacer de un pueblo después de haber sido azotado colectivamente por una catástrofe que lo deja reducido a unos pocos representantes. Esto es más notorio aún si se toma en cuenta que en la mayoría de las versiones conocidas la catástrofe se debe a un castigo divino al pueblo en conjunto y, en todos los casos, la lucha se establece entre las fuerzas del Mal (que significan la Muerte para los mapuches) y las fuerzas del Bien (que significan su Vida). El escenario cosmogónico de la contienda contribuye a intensificar la grandeza del conflicto y sus connotaciones trans-históricas. En todo caso, es evidente que en torno a este problema sólo pueden formularse suposiciones razonablemente probables y de ninguna manera hacer afirmaciones absolutas, debido a la naturaleza del mismo y al hecho de no conocerse (ni entre textos antiguos, ni en las versiones actuales) un verdadero "mito de origen" del pueblo mapuche, en el que figure con claridad el nacimiento de los primeros hombres y su desarrollo posterior. Esto no deja de ser curioso como asimismo el escaso interés existente al respecto, por lo que el mito recogido por el P. Rosales continúa siendo el más antiguo conocido y el que, a la vez, se ubica en una época más "antigua" en el ahistórico "Tiempo" del mito.

Claude Lévi-Strauss, que se ha preocupado de estudiar un aspecto de este relato (el origen de la calvicie, causado por Trentren al llevar a los hombres demasiado cerca del sol), no vacila en calificarlo como mito de origen, Dice: "Pero, al recopilar las anteriores indicaciones, sólo nos proponíamos correlacionarlas con un detalle del mito de origen de los Araucanos, que hay que resumir ahora según las versiones publicadas y comparadas por Lehmann-Nitsche" (28). Sin embargo, Lévi-Strauss no se detiene a fundamentar esta afirmación, ya que su interés es otro. Más adelante, refiriéndose a la significación simbólica de

las fabulosas culebras del relato, agrega: "El estudio de los mitos sobre el origen de la cocina (...) nos condujo a concebir una oposición entre el mundo podrido que resulta de la disyunción del cielo y la tierra, y el mundo quemado que resulta de su conjunción. Para la mitología araucana estos dos mundos corresponden a los de Caicai y Tenten" (1970:154-155)(29). Seguir estas proposiciones de Lévi-Strauss nos alejarían del objeto de nuestro trabajo, planteado al comienzo. Por eso, volveremos a la versión del P.Rosales para compararlo con otras actuales, desde el punto de vista secuencial.

### 3.2. El texto actual del mito: cuatro versiones.

Empleando cuatro versiones relativamente actuales (1979 y 1980, cfr.Anexo) del mito, elaboraremos el enunciado secuencial del relato para, más adelante, compararlo con la versión del P.Rosales.

#### Versión 1

En tiempos muy remotos llovió mucho

el tiempo estaba muy malo

un cerrito, trengtrens, cre -  
cía a medida que el agua su -  
bía

en la noche Kaikai gritaba  
"kaikai kaikai" y el agua

#### Versiones 2,3,4

hubo un diluvio (2 y 4) koikai  
envió mucha agua porque no  
creían en él (3) había truenos,  
relámpagos, temblores (3)

Trentren avisó a los mapuches  
que kaikai quería inundar la  
tierra (2,3)

Trengtrens era la culebra del  
Bien (2) era un "pájaro" enviado  
por Nguenechen (3)

eran dos bichos parecidos a un  
monstruo, parándose en las

subía

patas simulaban caballos (4)

en el día el cerrito decía  
"Trengtreng treng" y subía  
el cerro

se hallan enfrentados los  
dos seres poderosos

la competencia era evidente (2)

para salvarse, la gente, em-  
pezó a subir al cerro

un grupo de mapuches, había sido  
avisado por Trentren que quería  
salvarlos (3)

también subieron muchos ani-  
males

los animales, (además de comida),  
fueron llevados por los mismos  
hombres (3)

las personas que tenían mie-  
do a los animales, caían al  
agua y morían

pasó mucho tiempo, quizás  
cuánto, y la lucha continú-  
ba

fueron muchos meses (3)

el cerro y el agua subieron  
tanto que llegaron cerca  
del sol

las aguas no pudieron subir  
más, porque el cerro subió  
tanto que casi se acercó al  
cielo, donde estaba el sol (2)

para evitar el calor del  
sol los hombres fabricaron  
un plato, "así como de gre-  
da", y se taparon la cabe-  
za

se cubrieron la cabeza con  
cántaros quebrados y cestos (2)

llegó un momento en que ni

el cerro ni el agua pudie -  
ron subir más

después bajó el agua

se salvaron muy pocas perso  
nas

debido al calor que allí  
reinaba (2)

cuando el agua bajó al nivel  
acostumbrado, la gente des-  
cendió y pudo sobrevivir (2)  
los que no alcanzaron a  
salvarse, fueron transforma-  
dos por trentren en peces,  
cochayuyos, mariscos y otros  
elementos del mar que servi-  
rán de alimento a los mapu-  
ches (2)

con los pocos habitantes que  
se salvaron empezó a nacer  
de nuevo la población mapuche  
(3)

en la actualidad, los mapu  
ches construyen sus casas  
en los cerros.

Si hay un nuevo diluvio, se  
salvarán de nuevo por el po  
der de Trentren.

Una quinta versión, que no hemos incorporado, agrega sobre todo explicaciones e interpreta el sentido de los hechos y el valor de los personajes. Se titula "Caicai y Trentren" y literalmente dice así: "Se trata de Trentren. El Trentren es para salvarse los indígenas o quien sea, entonces tiene que decir "Trentren", eso es para salvarse. Dice "Caicai", eso es para la ruina de toda la tierra, eso dice "Caicai". Puede venir

del volcán o de cualquier otra parte el Caicai. Se le teme.

Para saber qué hora va a llegar, qué tiempo se va a anunciar por qué se va a anunciar, entonces se anuncia por tal parte; puede ser un espíritu u otra cosa. Anuncia el Trentren, anuncia el Caicai. Se anuncia por la paisana o la veterana.

Es por eso que se supo que llegó el aviso del Trentren, el aviso del Caicai. Se salvó la parte del hombre, así es que por eso está tranquilo el mundo, dice el cuento, si no, esto no fuera tierra" (Mariano Segundo Millahual Lemunao. Quetrileufu (Pucón), 1980 (30).

#### 4. COMPARACION DE LA VERSION DEL P.ROSALES Y LAS VERSIONES ACTUALES

La comparación entre la versión del mito de Trentren y Kaikai anotada por el P.Rosales y las cuatro versiones actuales escogidas no pretende ser exhaustiva, ya que se realiza en un solo nivel posible: el de la historia. El nivel discursivo (31) o del relato y la narración (32), no pueden ser estudiados con validez, debido a que uno de los términos de comparación (la versión del P.Rosales) carece de materia escritural propiamente narrativa y, desde luego, no es presentado en forma directa por los hablantes originales.

Por otra parte, en un primer momento, la comparación se centrará en las variantes encontradas al contrastar la secuencia de la VR (versión Rosales) y la matriz secuencial de los VA (versiones actuales)(33), entendidas en dos sentidos: a) variantes por oposición, es decir, cuando ambos textos presentan un mismo trozo de la historia de manera diferente; y b) variantes por presencia/ausencia, es decir, cuando uno de los textos presenta un aspecto de la historia que el otro no objetiva mediante el discurso.

En un segundo momento, la comparación se centrará en los momentos en que aparece en el discurso narrativo la conciencia

exegética del autor de la VR, vale decir los momentos en que el P. Rosales "comenta" el mito mapuche desde la perspectiva de "otra conciencia" indudablemente no-mapuche. Se trata, en particular, de intercalaciones de estructura sentenciosa, relativas a la función que atribuye al relato histórico y mítico.

A continuación, proponemos un esquema comparativo VR y VA, designando con números las variantes por oposición y con letras minúsculas las variantes por presencia/ausencia, ejecutando en seguida la lectura correspondiente (v1, v2, v3, etc. y va, vb, vc, etc.)

VR	VA
1. salió el mar	lluvia, tempestad, diluvio
a. cerros eran sagrados	
2. un hombre de apariencia humilde avisó a los mapuches	Trentren avisó a los mapuches
3. en cada monte había una culebra llamada Tenten	un cerrito llamado Trengtrens (y también la culebra)
b. Trentren "profetiza" lo que ocurrirá	c. características de las culebras: parecían caballos
d. los indios temen convertirse en peces	e. las personas que temen a los animales caen al agua y mueren
4. varios hambres se convierten en peñas ( por su voluntad y con ayuda de Trentren)	Trentren los transforma en peces, cochayuyos, mariscos y otros
f. indios-peces se relacio	

- nan con mujeres y engen  
dran hijos
- g. animales se salvan gracias a su instinto
- h. hombres se pierden debido a su incredulidad
- i. muchos hombres mueren debido a la fuerza del sol
5. para evitar el calor se tapan con callanas y tiestos      se tapan con cántaros quebrados y cestos
- j. canibalismo circunstancial: algunos hombres se comían a otros
- k. el agua baja por el calor reinante
- l. sobrevivientes conser - van animales de cada especie y semillas (eran dos hombres y dos mujeres con sus hijos, o un hombre y una mujer)
- m. Trentren pide un sacrificio humano, el que es efectuado

Las variantes por oposición. Como puede verse, las variantes por oposición no son muchas, sólo cinco, y la diferencia no es demasiado importante, más bien se complementan entre sí. En el primer caso (v1), la diferencia mar/lluvia, tempestad/diluvio, es reductible a una categoría superior: agua, elemento que

en la simbología mapuche tiene diversas connotaciones, por lo general negativas cuando se trata de líquido espeso u oscuro, removido con violencia, o en cantidad excesiva.

En el segundo caso (v2), la diferencia reside en que el ser sobrenatural envía un representante para avisar a los hombres del desastre que se avecina o bien se comunica directamente con ellos. Esto sin duda muestra, en el primer caso, una separación entre el mundo sobrenatural y el mundo humano, fuertemente jerarquizado a favor del mundo sobrenatural, lo que requiere la necesidad de un mediador o intermediario. En el otro caso, mundo sobrenatural y mundo humano se hallan estrechamente relacionados entre sí y no requieren de intermediario, lo que concuerda mejor con la cosmovisión mapuche.

La variante 3 (v3) es de gran importancia y muestra la movilidad permanente entre procesos metonímicos y metafóricos, tan comunes al pensamiento mítico. En un caso se trata de un cerro en el cual se halla una culebra llamada Trentren, es decir, dos elementos diferentes relacionados por extensión del tipo parte a todo, ya que la culebra es parte del cerro. En el otro caso, cerro y culebra se hallan fundidos en un solo ente, mezclando elementos diversos (mundo natural y mundo zoológico, alto y bajo, inerte y vivo, estático y en movimiento) en una nueva realidad multidimensional al modo metafórico. Por otra parte, oponiendo los dos conjuntos entre sí, se puede observar el doble proceso metonímico-metafórico en el hecho de que al interior de un conjunto se establece una relación por extensión (la culebra es continuidad del cerro, y viceversa), que luego se transforma en una relación de sustitución (al transformarse los dos elementos yuxtapuestos en una fusión de ambos = monte-culebra).

La variante 4 (v4) presenta a varios hombres convertidos en peñas, debido a su voluntad en un caso y en el otro debido a la voluntad de Trentren, lo que plantea por un lado la participación del hombre en eventos que demandan poderío sobrenatural y en el otro la subordinación del hombre a la divinidad, problemas ambos que se refieren también al de la libertad y autodeterminación humanos. Por otro lado, la variante muestra la oposición

piedra (mundo natural terrenal, inerte, inmóvil) versus peces, cochayuyos, mariscos (mundo zoológico acuático, vivo, en movimiento), elementos que se hallan estrechamente relacionados en un ambiente marino, lacustre o de grandes ríos y que, con mucha frecuencia también, se funden entre sí. De nuevo, la fusión de realidades heterogéneas eliminando las fronteras o límites entre unos y otros.

La última variante por oposición (v5) se refiere a los distintos elementos que los hombres emplean para protegerse del calor excesivo del sol, en un caso callanas y tiestos, y en el otro, cántaros quebrados y cestos. A pesar de que la función que cumplen es la misma, no puede dejarse pasar la diferente naturaleza de los elementos y la diversa función que cumplen en la cultura mapuche. La callana es un artefacto cultural, construido por elementos en gran medida artificiales, que se usa para preparar la harina tostada, elemento fundamental en la cocina mapuche. Tiene conexiones con el fuego y se relaciona de modo horizontal con los tiestos, donde se puede presumir que se guardan alimentos. En cambio, el cántaro, artefacto también cultural, más cercano por su constitución a la tierra y al agua, pero también al fuego, se mueve en el ámbito de lo ritual y lo sagrado. En efecto, el cántaro se halla en el rehue de la machi y se emplea en la mayor parte de las ceremonias religiosas, por lo general para contener el mudai sagrado que se asperja en diversas direcciones sobre la tierra. El cesto, muy probablemente se trata de un llepu, artefacto extendido y casi plano fabricado de junquillo o ñocha, que con frecuencia complementa la función del cántaro, guardando los alimentos u otros alimentos no líquidos que se usan en las ceremonias religiosas. Como puede verse, la relación de estos dos últimos artefactos es también de correlación complementaria horizontal. Comparando ambos conjuntos, puede establecerse que el último responde de manera más coherente a la connotación religiosa, de relación entre mundo natural y sobrenatural en que se sitúa el acontecimiento.

Las variantes por presencia/ausencia. La VR presenta diez variantes de esta clase, mientras que las VA presentan sólo tres, lo que ya muestra la mayor extensión y complejidad de la

primera.

Las variantes de VR pueden reunirse en tres grupos. El primer grupo, más numeroso que los otros, se puede reconocer por la connotación religiosa o sobrenatural que las reúne y que es, por otra parte, una de las constantes del relato mítico. En la primera de estas (va) variantes, se explicita el hecho de que los cerros son sagrados (afirmación innecesaria para una conciencia mapuche, que lo sabe o lo presupone); en consecuencia, con este atributo, vb indica cómo Trentren augura lo que sucederá a futuro. La vf se refiere a un hecho que excede los límites de la naturaleza humana y que reitera la relación inmediata existente entre realidad natural y sobrenatural: los mapuches transformados en peces (seres sobrenaturales) se relacionan con mujeres humanas y engendran hijos. Estos, de acuerdo al pensamiento mítico mapuche manifestado en otros relatos, deberán ser de forma híbrida humano-animal o animal-humano y de naturaleza sobrenatural (como sucede por ejemplo, con el hijo en forma de lobito de mar, choro u otros seres acuáticos, que a la vez poseen atributos humanos, que es engendrado por Sumpall y su esposa humana). La vh connota claramente la importancia de la fe religiosa, ya que su ausencia es el motivo que lleva a la muerte a los hambres. Se relaciona directamente con vl, en el sentido de que ambas se proyectan teniendo como punto de referencia el relato bíblico del Diluvio Universal (que esto sea coincidencia o influjo directo o indirecto, no es problema atingente ahora), aunque al mismo tiempo la situación básica de la mantención de una pareja humana, que constituirán el "nuevo pueblo" ligado positivamente a la divinidad luego de la extinción de la especie, es también común a muchos otros mitos de origen. Incluso en este caso se dan dos posibilidades: pueden ser dos hambres y dos mujeres, es decir, cuatro (número sagrado de los mapuches), tétrada que se corresponde con la que encabeza el panteón mítico mapuche. La última variante de este grupo, vn, apunta a un hecho que al parecer en la antigüedad era común: el sacrificio humano para aplacar a la divinidad negativa, y cuya fuerza ancestral renace en ocasiones de grandes catástrofes, como sucedió en las cercanías de Puerto Domínguez durante el maremoto de 1960. (Una ambigüedad no resuelta del todo en el texto de VR es si el sacrificio

es pedido como expiación de la mala vida anterior llevada por los mapuches, lo que sería un acatamiento de la voluntad de Trentren —más exactamente de Ngënechen—, o una fórmula de aplacamiento de la posible cólera futura de Kaikai, es decir, de los wekufü).

El otro grupo de variantes se caracteriza por explicar el motivo oculto o la intencionalidad que motiva o trasciende un hecho. Así, por ejemplo, en vd se muestra el temor de los mapuches por ser transformados en peces; en vg se explica por qué los animales se salvan, a diferencia de los hambres, lo que también se explica en vh (ya comentada), que es el término complementario de la oposición; y en vi se detalla la razón exacta de por qué el sol produce la muerte de los hambres.

El tercer grupo (en realidad formado por una sola variante, vj), muestra un hecho que podría ser de interés para los etnólogos, pero cuya explicación no presenta mucha evidencia en otros relatos conocidos: el canibalismo, situación mostrada en este texto como absolutamente circunstancial e incluso exigido de manera casi forzosa por las circunstancias.

Como se dijo al comienzo, es evidente que el primer grupo de estas variantes no sólo es cuantitativamente más significativa, sino que también de mayor interés e importancia, tanto en el texto mismo como en su correlato referencial.

Tal vez por la razón ya indicada (de que la conciencia mapuche considera innecesario explicitar lo que para ella es sabido u obvio), las tres variantes de VA son meramente explicativas de situaciones puntuales. La vc, señala de manera figurada una característica de las culebras sobrehumanas: son tan enormes, tan fuertes y activas, se levantan tanto, que parecen "caballos". La ve, de manera similar al segundo grupo de VR, explica que las personas caen al agua y mueren debido al temor que tienen a los animales (situación comparable a la de las personas que pudieran temer vivir con animales en sus rukas, o atravesar un río en una balsa en que van agrupados indistintamente hambres y animales, como todavía ocurre, por ejemplo, en la balsa de Boca-Budi). Por

último, vk explica también que el agua baja debido al calor reinante, al haberse aproximado en tal medida la tierra inundada al sol quemante.

A continuación, proponemos un segundo esquema que no intenta resumir todo el relato mítico (ya presentado), sino únicamente los momentos del decurso narrativo en los cuales surge la conciencia crítica del hablante no-mapuche, que explica y comenta los hechos que reseña desde su propia perspectiva, creencias religiosas y cultura. Para ser ecuanímes en la valoración, hay que tener en cuenta que, si bien el P. Rosales discrepa con muchos de los acontecimientos que anota, no por eso deja de presentarlos previamente, de modo que el lector posible puede extraer también su propio juicio al respecto.

Texto de la tradición

Comentario

- |   |  |
|---|--|
| <p>a. antiguamente salió el mar y se anegó la tierra</p>  | <p>no se sabe cuándo ocurrió; debido a que los mapuches no cuentan con medidas de tiempo</p>   |
| <p>1. Los mapuches huyeron a refugiarse en los cerros (llamados Trentren o donde habitaba una gran culebra de ese nombre)</p>                                   | <p>en todas las provincias hay Tenten, muy venerados porque en él se salvaron los antepasados sobrevivientes del Diluvio Universal.<br/>Si hay otro Diluvio, piensan que volverán a salvarse ahí (la misma presunción de los descendientes de Noé cuando fabricaron la Torre de Babel)</p> |
| <p>2. un hombre de apariencia pobre y humilde avisó a los mapuches de que iba a ocurrir el Diluvio o salida de mar, debido a su apariencia no fue escuchado</p> | <p>siempre la soberbia humana desprecia la humildad y no cree lo que no es conforme a su gusto</p>   |

3. en la cumbre de cada monte alto había una culebra llamada Trentren (al igual que el monte); o bien, (lo más generalizado más adelante) una sola gran culebra llamada Trentren
- "que sin duda es el demonio"
4. los mapuches no creyeron a Trentren o a su enviado cuando les previno de la catástrofe que se avecinaba e invitándolos a subir a la cumbre del cerro, temiendo ser convertidos en peces
- "que assi las engaña el Demonio"
5. muchos mapuches fueron alcanzados por el agua antes de llegar a la cumbre del cerro Trentren y se convirtieron en peces
- así como lo habían pensando
- b. varios de ellos (por su voluntad y con ayuda de Trentren) fueron convertidos en peñas
- prueba de esto es una gran piedra en forma de mujer con sus hijos a cuestas
- c. los mapuches transformados en peces, terminada la inundación, salían del mar, se relacionaban con mujeres y engendraban hijos en ellas
- de aquí proceden los linajes (nombre de ballenas, lobos marinos, lisas otros peces); ayuda a esta creencia el hecho de haberse visto sirenas en la playa, algunas con sus hijos en brazo.
6. la mayoría de los hombres que subió a la cumbre de Trentren, murió quemada cuando el cerro se aproxima
- Kaikai era como el Demonio y Trentren era "como cosa divina"

mó demasiado al sol.

- d. entre los sobrevivientes al gunos afirman que se salvaron dos parejas con sus hijos; y otros sólo una pareja, hombre y mujer a quienes llaman "Llituche" hay versiones variadas; "Llituche" significa: "principio de la generación de los hombres, sean dos o cuatro con sus hijos"
7. desde entonces (terminada la contienda entre ambas culebras), la culebra y el monte quedaron con el nombre de Trentren y son muy respetados y venerados por los mapuches esta astuta culebra, que engañó a nuestros primeros padres en el Paraíso, desde entonces mantiene engañados como miserables a los indios de Chile.

Como puede observarse, los comentarios del P. Rosales son bastante numerosos, lo que no puede extrañar ya que se trata de un texto extenso y complejo y procedente de una cultura muy diversa a la del estudioso que lo registró. Sus observaciones pueden agruparse en dos conjuntos no muy definidos entre sí, diferentes y, en cierto modo, complementarios. Unas pretenden ser explicaciones histórico-etnográficas, y los otros son claramente comentarios religioso-morales, aunque en oportunidades ambos conceptos se mezclan entre sí. Entre las explicaciones histórico-etnográficas, se encuentra la primera de sus observaciones (Ca), donde el P. Rosales, con evidente criterio de historiador intenta situar en el tiempo el hecho que comenta, lo que no consigue debido a que el texto no lo consigna y él ignora la manera en que los mapuches medían el tiempo. Así, elabora una explicación que le exige su propia lógica cultural: si los mapuches no han determinado la fecha o seriación cronológica de los hechos, es porque carecen de medidas de tiempo. Aparte de observarse aquí el tributo que el Padre paga a su cultura y a su "deformación profesional", se nota también que ha olvidado la naturaleza del texto que presenta. En otras palabras, está obviando que se trata de un mito, que por norma no establece ningun-

na precisión temporal, sino que le basta con una fórmula amplia y vaga ("antiguamente"...), y está observando el texto como un discurso veraz. Esta misma actitud continúa en Cb, en donde busca la relación directa entre un objeto observable en la realidad y un enunciado del discurso mítico; dirá, incluso, que este último puede ser "probado" por la existencia de aquél (una piedra en forma de mujer con sus hijos, probaría la transformación de algunos mapuches en peñas). Esta forma de explicación causal directa, es, aparentemente, muy corriente entre algunos narradores o informantes, que intentan atestiguar la veracidad de lo relatado poniendo ejemplos tomados de la realidad física (el caso de la famosa "piedra Mankián", en el sector del Budi Puerto Saavedra (p.ej.) o de su propia experiencia. No obstante, lo que hacen no es explicar el hecho en sí mismo, sino, como se ha dicho, "ejemplificar" con casos análogos. Y también algunos estudiosos antiguos (como Latcham, entre otros) y algunos investigadores actuales, tratan de reducir la significación de un relato mítico a la mera relación más o menos directa entre el enunciado verbal y la situación etnográfica, olvidando el sistema simbólico de que forma parte y en que se mueve el mito. La misma relación causal (en este caso más atendible, porque se establece entre una creencia y sus consecuencias en la cultura) se puede ver en Cc, cuando el Padre destaca los numerosos linajes que toman el nombre de seres marinos o acuáticos, observaciones de gran agudeza e interés en relación a un pueblo que se autodefine como "gente de la Tierra" y que carece de tradiciones maríneas. A esto le ayuda su manejo de la lengua y las informaciones que maneja al respecto. No obstante, en la segunda parte de su explicación, vuelve al criterio anterior, al relacionar causalmente el hecho de haberse visto sirenas en las playas (que él afirma que es verídico) con el otro hecho no menos fabuloso de hombres transformados en peces que engendran hijos en hombres humanos. Como atenuante, debe sí tenerse en cuenta que ambas situaciones son muy similares y de una misma naturaleza, y que si una de ellas es verdadera (como él lo afirma) es de toda lógica pensar que la otra similar también lo sea.

En la explicación Cd, se corrobora la suposición de que el texto presentado por el P. Rosales es producto de un conjunto

de versiones que él reunió y sintetizó en una sola. Esto denota también la naturaleza discursiva del texto: se trata de un relato oral, una de cuyas características definitorias es su modo de existencia disperso en inúmeras versiones complementarias y que encuentran su sentido en el sistema que simultáneamente conforman y las abarca. En la segunda parte de la explicación, se demuestra una vez más el afán de veracidad y exactitud del historiador, que hace uso de las explicaciones existentes en la propia lengua y cultura estudiadas.

Los comentarios religioso-morales se ordenan en especial al análisis de elementos religiosos mapuches observados tanto en el sistema de su propia cultura como en comparación a las creencias cristiano-católicas de la época, desde la cual son evaluados. Así en C1 explica el Diluvio o catástrofe relatada por los mapuches entendiéndola desde la perspectiva del Diluvio Universal relatado en la Biblia y comparando explícitamente a los sobrevivientes que alcanzaron a subir a los cerros (o al cerro) Trentren con los hombres y mujeres salvados en el arca de Noé. De esta manera, la correlación es exacta: Cerro Trentren = arca de Noé, lo que con un criterio de pensamiento homólogo resulta incuestionable, aunque pueda ser cuestionada su veracidad histórica. Esto es de gran interés si se observa que el P. Rosales siempre que se enfrenta a realidades naturales (e incluso a veces a algunas poco claras), intenta explicarlas de acuerdo a sus principios y métodos de historiador, tratando de buscar evidencias fácticas o documentales o el testimonio de experiencias cercanas. En cambio, cuando se enfrenta a hechos sobrenaturales, aunque en ocasiones recurre a elementos evidenciales que le parecen apropiados, por lo general adopta otra forma de pensamiento diferente, más acorde con la consecuencia lógica de verdades reveladas que con la experiencia inmediata. En este sentido, su pensamiento se muestra diferente, como era razonable suponer, al pensamiento mapuche que interrelaciona mundo natural y sobrenatural de una manera distinta.

El C2 es una suerte de disposición moral, conforme a la tradición cristiana y una severa crítica cultural. C3, C4 y C5 son observaciones que tratan de interpretar los hechos relatados

desde una perspectiva cristiana, lo que le hace confundir en un primer momento a Trentren con el Demonio, al presentarse ésta como una culebra que vaticina el futuro y, a su juicio, pretende engañar a los mapuches. Esta opinión es corregida en C6, donde distingue con mayor exactitud que Trentren simboliza el Bien (por lo que la compara con "cosa divina") y es Kaikai quien es comparable con el demonio. Cabe destacar que en ambos casos recurre a la comparación, indicando con esto la semejanza, pero sin emplear en ninguno la metáfora, que habría significado en cierto modo la identificación de ambas realidades. Sin embargo, el C7 vuelve a la forma de razonamiento anterior, en que el Padre, interpretando desde la perspectiva de su fe la realidad de una cultura ajena, insiste en la comparación de Trentren con el demonio. No obstante, hay dos aspectos que en cierto modo explican esta contradicción e insistencia: es de nuevo el aspecto de Trentren (similar a la forma de culebra que tomó el Demonio en el paraíso para engañar a los primeros hombres y sobre todo ahora el hecho de ser Trentren respetado y venerado como una divinidad (tanto la culebra como el monte del mismo nombre), lo que sin duda choca con sus convicciones religiosas en las cuales sólo cabe adorar a Dios y venerar a los santos, nunca a los seres naturales o humanos en cuanto tales.

Estos comentarios y observaciones podrían aún extenderse y ampliarse; no obstante, nos parecen suficientes para el objetivo que se pretendía. Conviene, por último, reiterar de todos modos que en el análisis hecho se han considerado sólo algunos aspectos, precisamente aquellos que sirven al P. Rosales para comentar desde su punta de vista el texto mapuche intercalando trozos discursivos que pertenecen a una conciencia ajena y disímil al discurso que comenta. No obstante, en justicia debe reconocerse que, ante todo, se preocupó de dar a conocer el texto mítico en la forma más fiel y completa posible, lo que consiguió en un grado que con mucha dificultad se puede encontrar en investigadores coetáneos o posteriores a él preocupados de la misma área de estudio.

## NOTAS:

- (1) P. Bernardo de Havestadt: Chilidúg'u, sive Res Chilenses. Monasterii Westphaliae, 177, 2 tomos (cfr. párrafo 411)
- (2) Francisco Núñez de Pineda y Bascañán: El cautiverio feliz. Santiago, Zig-Zag, Biblioteca de escritores de Chile, 1948; Discurso Quinto, cap. XII, pp.403 y 404.
- (3) Dice: "Y para que se reconozca que en sus joviales voces, algunos de sus romances constan de medidas sílabas, pondré la letra que cantaban" (Cautiverio, 403). Esto es muy discutible, aunque casualmente puede ocurrir. Angel Custodio González acepta la afirmación de Pineda y Bascañán, incluso atribuyéndole que descarpuso con sus sílabas los versos, lo que no es exacto, ya que se limitó a transcribir el texto, decir que posee una métrica regular y luego traducirlo a una estrofa hispánica común en la época. Con escaso conocimiento de la lengua mapuche. A. Custodio González efectúa él la separación silábica de los versos en la forma que supone acertada (cfr. "Introducción" al Cautiverio, pp. 55-56).
- (4) Resulta curioso que con el dominio de la lengua y la cultura mapuches que demuestra Pineda y Bascañán, no haya empleado la denominación existente en mapudungun, es decir, ülkatun o ülkantun, y haya preferido la española de "romance". Sin duda lo hizo pensando en los probables lectores, familiarizados con este tipo de nomenclatura y porque, sin duda, ambos tipos de discurso (aunque de culturas distintas), tienen algún parecido. No obstante, el ülkatun se asemeja más que al romance propiamente tal, a ciertas composiciones líricas de circunstancias, que desechan el modo narrativo para expresar con gran libertad métrica los sentimientos actuales y momentáneos del hablante individual y no del de la comunidad.
- (5) Al referirse a esta obra manejamos la siguiente edición:

R.P.Diego de Rosales: Historia General de el Reyno de Chile, Flandes Indiano. Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1877-78. Diez libros distribuidos en 3 tomos. Publicada, anotada y con una biografía del autor por Benjamín Vicuña Mackenna.

Existe también una antología preparada por la Editorial Universitaria, con fines de divulgación.

- (6) "Vida de Diego de Rosales", en Historia, cit. p.XXXIII.
- (7) Juan Adolfo Vázquez: "El campo de las Literaturas Indígenas Latinoamericanas" en Revista Iberoamericana, 104-105, Julio-Diciembre, 1978, Vol.XLIV; pp.313-349.
- (8) "Estas áreas incluyen documentos indígenas conservados en su lengua original, tempranos informes europeos acerca de tradiciones literarias indígenas, literatura popular moderna de América Latina influida por tradiciones indígenas, y literatura hispanoamericana contemporánea que recrea visiones del mundo americano aborigen" (1978:313).
- (9) Iván Carrasco: "Notas introductorias a la literatura mapuche" en 3a. Semana Indigenista, vol. colect. de Carrasco, Hidalgo, Salas y Stuchlik, Temuco, Ediciones Universitarias de la Frontera, nov. 1972: pp.15-23.
- (10) Iván Carrasco: "En torno a la producción verbal artística de los mapuches" en Estudios Filológicos 16. Valdivia, 1981; pp.79-95. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile.
- (11) Fernando Lázaro Carreter: Estudios de Lingüística. Barcelona, editorial Crítica 1980. Cfr. en especial "El mensaje literal", pp.149-171; "Lengua literaria frente a lengua común", pp.193-206; "Literatura y Folklore: los refranes", pp.207-217.
- (12) Dice Lázaro Carreter: "Nuestra división funcional del

lenguaje permite considerar la literatura oral o escrita como manifestación (no única, según vemos) del lenguaje literal. El hecho de que el folklóre literario ofrezca multitud de variantes como accidentes de su transmisión, no lo exime de obedecer a los mecanismos de la lengua literal" (1980; 160, el subrayado es nuestro).

Merecen discusión dos hechos. a) no distingue entre versión y variante, b) considera la existencia de variantes sólo como "accidentes de transmisión", siendo que éste es uno de los rasgos distintivos del relato oral.

- (13) Desde luego, aquí ni siquiera intentamos abordar la naturaleza del mito, problema largamente estudiado desde perspectivas y disciplinas distintas y aún opuestas, y que todavía no ha sido resuelto en forma plenamente satisfactoria. Por eso, sin entrar a discutir ninguno de los múltiples estudios existentes (Eliade, Cassirer, Jung, Lévi-Strauss, etc.), sólo pretendemos una descripción somera del mito como discurso, que sea funcional y operativa para este trabajo.
- (14) El término etnoliteratura es tributario del de etnoestética manejado por María Ester Grebe en "Etnoestética: un replanteamiento antropológico del arte" en Aisthesis 15. Santiago, 1983, pp.19-27. Instituto de Letras, U. Católica. (Cfr. tb.el Diccionario Razonado de Semiótica, de Greimás-Courtés. Madrid, Gredos, 1983.
- (15) Cfr. al respecto Hugo Carrasco: El Mito de Shumpall en relatos orales mapuches. Tesis para optar al grado de Magister en Literatura, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile. 1981.
- (16) Cfr. Hugo Carrasco: "Sobre la noción de relato oral mapuche" en Actas del Tercer Seminario Nacional de Estudios Literarios. SOCHEL-USACH Facultad de Estudios Generales, Depto. de Idiomas, 1983; pp.236-247.

- (17) En el Libro Segundo también hay observaciones sobre el particular. Entre los más interesantes se hallan las notas sobre las sirenas 2:22, sobre las piedras de sacrificio de niños 2:2, sobre piedras varias 2:5, sobre ríos y fuentes 2:12, y otros.
- (18) Curiosamente, Iván Carrasco ha alegado esta característica, la "hibridez estructural", como una de las propiedades definitorias del discurso verbal artístico mapuche (cfr. 1972: 20-23), lo que mostraría indirectamente hasta qué punto el P. Rosales ha internalizado algunas de las pautas mentales y culturales mapuches.
- (19) "Y lo que hace más insuperable la dificultad de conocer su origen, es no hallarse entre los Indios occidentales historias, libros, tablas, pergaminos, cortezas, brances, mármoles, columnas, medallas, epitafios, inscripciones, cifras, caracteres, nudos de ilos de donde poder tirar para salir de este laberinto, ni otra materia ni arte con que conservar las materias antiguas" (Libro Primero: 2).
- (20) En relación al desconocimiento de la multiplicación de los hambres después del Diluvio por los pueblos indígenas, es curioso el caso del Popol Vuh, que sí parece conocerlo (lo que demostraría su reescritura cristianizante). Respecto a los "sueños", es interesante recordar que los mapuches reconocen un modo especial de sueño (peuma, o peumatun), que otorga un conocimiento privilegiado, al parecer adivinatorio o profético, de la realidad.
- (21) "Sólo tienen algunos varruntos de el Dilubio, por haberles dexado el Señor algunas señales para conocerle; y aunque de el no tienen noticia: cierta ni tradición, por las señales coligen averles avido" (Libro Primero: 3).
- (22) "Traxe con admiración algunas de estas conchas convertidas en piedras, para ablandar los corazones de piedra de

los Indios"... (id anterior). Puede observarse la imagnación metafórica y el sentido poético de la composición que en ocasiones alcanza el Padre.

- (23) "Las curiosas revelaciones que Rosales obtuvo personalmente de los indios, i que hoi dia están completamente estinguidas en su memoria"... (Nota (1) al Cap.I del Libro Primero de la Historia General, del P.Rosales, p.7).

- (24) Rodolfo Lenz: Estudios Araucanos. Santiago, Imprenta Cervantes, 1895-97.

Fray Félix de Augusta: Lecturas Araucanas. Padre Las Casas, Imprenta y editorial San Francisco, 1934 (1910). Incluye los "Textos recogidos por el R.P.Fray Sigisfredo de Franhauesl".

Tamás Guevara: Folklore Araucano. Santiago, Imprenta Cervantes, 1911.

- (25) Sperata de Saunière: Cuentos Araucanos y Chilenos. Santiago, Nascimento, 1975.

Roberto Lehmann-Nitsche: "El diluvio según los araucanos de la Pampa" en Revista del Museo de la Plata. N' 24(II), t.12, pp.28-62. Eulogio Robles Rodríguez: "El Cay Cay y el Trentren" en Costumbres y creencias araucanas. Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile, 1942; pp.55-57. Bertha Koessler-Ilg: "El Dios del cielo y sus rebeldes hijos" y "Sobre Adán y Eva" en Cuentan los Araucanos. B.Aires, Losada, 1954; pp.13-15 y 16-18.

Antonio Cárdenas T.: "Peleco, el cerro de tres patas" en Leyendas Mapuches. Rancagua, Editorial Brecha, 1975, pp.11-12. Alicia Bahamondes y Otros: "El Trengtreg y el Kaikai" y "El Diluvio" en Recopilación y análisis de algunos relatos orales mapuches de la Región de la Araucanía. Seminario conducente al Título de profesor de Estado en Castellano. Temuco, Universidad de Chile,

- 1979; pp.82-83-84.  
Aravena y Otros: "La guerra" y "Trengtreng: crecer y crecer" en El relato mítico mapuche. Seminario conducente al Título de profesor de Estado en castellano. Temuco, UFRO, 1983.
- (26) Me refiero especialmente a los proyectos sobre Recopilación y análisis de epeu (1980-83) y El relato mítico mapuche (1984-86) y a los diversos Seminarios realizados con estudiantes de Pedagogía en Castellano de la ex-Sede Temuco de la Universidad de Chile y actual Universidad de la Frontera, entre 1979 y 1984.
- (27) Sobre la vigencia del mito de Sumpall, puede confrontarse Hugo Carrasco El Mito de Shumpall en relatos orales mapuches, ya citado. También Adalberto Salas: "Dos cuentos mitológicos mapuches: el sumpall y ot trüike wekufü. Una perspectiva etnográfica en Acta Literaria 8, 1983, pp.5-36. Sobre la vigencia del mito de Mankian", (cfr. los Informes de Avances 1980 y 1982 del Proyecto de Investigación sobre Recopilación y análisis de epeu (relatos orales mapuches), patrocinado en 1980-81 por el SERVICIO DE DESARROLLO CIENTIFICO de la Universidad de Chile y en 1982-83 por la Dirección de Investigación Científica y Tecnológica de la UFRO.
- (28) Claude Lévi-Strauss: Mitológicas 3 El origen de las maneras de mesas. México-Argentina-España, Siglo Veintiuno Editores, 1970 (1968); p.153.
- (29) Esta conclusión de Lévi-Strauss ha sido desarrollada analíticamente por R.Foerster, H.González y H.Gundermann en "Kai-Kai y Tren-Tren. Análisis estructural de un grupo de mitos mapuches" en Acta Literaria 3-4. Concepción, Universidad de Concepción; 1978-79; pp.27-40.
- (30) Una interesante versión anotada por el P.Husse, mucho más rica, al igual que ésta incluye numerosos elementos autoexegéticos y explicativos. Cfr. en Aída Kurteff: Los

Araucanos y el misterio de los Andes. B.Aires, Editorial Plus Ultra, 1979; pp.38-40.

- (31) En el sentido generalizado por Todorov (1968) a partir de la distinción discurso/historia, fundado en el postulado de Benveniste sobre enunciación/enunciado.
- (32) ➤ Según ha propuesto Genette (1972), especialmente en "El discurso del relato", pp.65-224.
- (33) Cfr. el Anexo.

## ANEXO

## EL TRENG TRENG Y EL KAI KAI

Esto es en tiempos muy remotos, tal vez, ¿cuántos años será de ésto, no?, que sucedió un caso que pasó a ser cuento. Se trata de que, en un tiempo, hubo una tremenda avenida, llovió mucho. El tiempo sería muy malo. Y el agua, subía, subía en la noche y de día se estancaba un poquito. Pero había también un cerrito que crecía de día. Entonces, eran dos poderosos; el Treng-treng del cerro y el Kai-kai del agua. En la noche cantaba el del agua: "Kai,kai,kai,kai,kai", subía el agua, y de día el cerrito, cuando se sentía alcanzado decía: "treng,treng,treng", subía el cerrito, y así para poder salvarse la gente en esa época, tuvieron que refugiarse en ese cerro y también toda clase de animales que hay en la naturaleza fueron llegando a ese cerrito, porque perseguidos por el agua, no hallaban dónde ir arrancándose, entonces, llegaron al cerrito ese. Aquellas personas que tenían miedo de los animales y decían: ¡ey!, tenían que caer al agua. Tenían que morir. Y así fueron salvándose algunos que no tuvieron ese miedo. Pasó mucho tiempo, días tal vez, quizás cuánto tiempo sería que tenían esa lucha esas dos fuerzas: el Treng-treng del cerro y el Kai-kai del agua. "Kai,kai,kai,kai,kai", subía el agua; "treng-treng, treng-treng", decía el cerrito y subía el cerrito. Llegó el momento en que este cerrito y el agua llegaron cerca casi del sol. Según cuentan, la gente entonces, para poder evitar el calor tremendo del sol tuvieron que fabricar un plato, así como de greda, que llaman leute, y se colocaron en la cabeza y así se salvaron del calor. Llegó entonces, el momento en que ya no pudieron ni el cerro subirse más arriba, ni el agua tampoco subir. Y bajó el agua después. Se salvó muy pocas personas y eso fue lo que sucedió en aquellos tiempos. Se salvó muy poca gente y de eso entonces quedó el recuerdo de este cuento de los mapuches.

Entonces, quedó que los mapuches por esa causa, antigua-

mente, yo supe -he visto-, al observar cualquier persona observativa que cada ruca mapuche, en todas partes, aquí especialmente, en esta zona de Cautín, los mapuches siempre eligen un cerrito para hacer su construcción, su casita, su ruquita, porque todos los cerros tienen ese poder de Treng-treng. Si llegase a venir otra vez esa avenida, tal vez, ellos pensando en eso, el cerrito puede subir. Puede tener esa fuerza del Treng-treng.

Eusebio Painemal, El Coihue, 1979

## EL DILUVIO

Cuentan, que hace mucho tiempo atrás, en la tribu Reñico Grande hubo un diluvio. Por entonces existía la culebra del Bien llamada Treng-treng-treng, quien avisó a los mapuches que la culebra del mal Kai-kai, pretendía inundar la tierra y los que querían salvarse de esa inundación tenían que subirse al cerro Treng-treng, donde habitaba la culebra del Bien. Llegó el momento en que las aguas comenzaron a subir tan pronto como el grito de la culebra Kai-kai. Entre más gritaba esta culebra "kai-kai", más se elevaban las aguas y en ese momento casi se tapó el cerro.

Pero la culebra del Bien acudió para ayudar a los mapuches. La culebra del Bien decía: ¡Treng-treng! y el cerro subía más que las aguas, pero también las aguas subían, de manera que la competencia era evidente. Pero hubo un instante en que las aguas no pudieron subir más, porque el cerro subió tanto, que casi se acercó al cielo donde estaba el sol. Y las aguas comenzaron a bajar por el calor que allí reinaba. Las personas que iban en el cerro tuvieron que cubrirse sus cabezas con cántaros quebrados y cestos para protegerse de los fuertes rayos solares. Una vez que las aguas bajaron al nivel acostumbrado, ellos también descendieron, y de esa manera pudieron sobrevivir. Sin embargo, hubo algunos que no alcanzaron a sobrevivir, pero la

culebra del Bien los transformó en peces, cochayuyo, mariscos, y otros elementos del mar, para que se alimentaran los habitantes mapuches.

Juan Carilao Ciriñir, Reñico Grande (Malleco, 1979)

### CAI-CAI - TREN-TREN

Cuando hubo el diluvio aquí en el mundo, en esta tierra entonces, ése, dicen, ese cerro "Monte Verde" según cuentan los viejos abuelos míos, que cuando empezó a subir el agua, entonces, el Kai-kai decía: "Cai,cai,cai,cai,cai, entonces el agua iba subiendo y cuando el Tren Tren sonaba, porque son dos pájaros, según dicen son dos bichos que son parecidos a un monstruo, entonces, ellos se paraban en dos patas como simulando dos caballos.

Tren Tren decía: "Tren,tren,tren", y ahí calmaba el agua y subía, crecía el cerro, iban creciendo los arbustos y todo el alrededor donde estaban, así que... subían todos los animales que estaban cerca ahí y las gentes, grupos de gente, grupos de animales subieron a ese cerro....

Entonces, ahí en ese tiempo en que se pelearon esos dos animales... uno era bueno, uno era el que apoyaba al buen espíritu y el otro no. El otro quería liquidar por todo lo que había alrededor de ellos y el otro quería salvarlos: el Tren tren era el que quería salvar a los animales y al ser viviente.

Santos Segundo Quelempán Quidel y  
Mercedes Neculqueo Llanquitar,  
Temuco, 1980.

## EL DILUVIO

En la época del diluvio, el Kai-kai (dios del mal), había enviado mucha agua a los mapuches por no creer en él, lluvia, truenos, relámpagos, temblores, etc., provocando una inundación en toda la tierra.

Un grupo de mapuches que habían sido avisados, anteriormente, por el Tren-Tren (pájaro avisado enviado por el dios Ngenechén), se fueron al monte más alto con algunos animales y comida para bastante tiempo.

Estuvieron estos mapuches durante muchos meses, todos los días iba el Tren-tren a decirles cuanto bajaba el agua. Hasta que un día les dijo que podían bajar del monte y que Dios (Ngenechén), estaba muy contento con ellos por creer fielmente en él.

Y con estos pocos mapuches que se habían salvado empezó a nacer de nuevo la población mapuche.

Rosendo Catrifiñir Ladino,  
Puerto Saavedra, 1979.

## FRAY FELIX DE AUGUSTA Y EL DICCIONARIO ARAUCANO<sup>1</sup>

Andrés Gallardo  
Universidad de Concepción

Hace ya tiempo que la consulta del diccionario ha pasado a ser un acto casi mecánico para las personas con una cierta instrucción formal. Acudimos al diccionario para averiguar el significado de una palabra que no conocemos, para asegurarnos de que usamos adecuadamente una palabra de uso o sentido dudoso, para ver cómo se escribe correctamente determinada palabra. Llegamos, incluso a decretar que si una palabra no aparece en el diccionario, aunque la usemos todos los días, tal palabra 'no existe'. El diccionario y la gramática son los dos libros básicos donde hallamos codificado de modo explícito nuestro idioma en sus dos dimensiones más aparentes: el léxico -las palabras- y la gramática -la estructura básica de las frases-. Pero así como todos tenemos una idea, por vaga que pueda ser, acerca de los problemas y dificultades que implica la elaboración de una gramática, así como de los contenidos generales de una obra gramatical, pocas personas saben acerca de los problemas implicados en la elaboración de un diccionario y de la estructura interna de este tipo de libros, fuera, claro está, del hecho evidente de que el diccionario entrega las palabras -ordenadas por orden alfabético- con sus correspondientes significados. No está demás, pues, que iniciemos nuestra revisión de los diccionarios araucanos del Padre Félix de Augusta con algunas reflexiones acerca de la forma y función de los diccionarios en general, lo cual nos servirá para valorar adecuadamente este aspecto menos conocido de la obra del conocido misionero, gramático y lexicógrafo. (2)

La técnica de componer diccionarios se llama lexicografía y no debe confundirse con la lexicología, que es el estu-

dio del léxico, del vocabulario de la lengua. El lexicólogo es un teórico cuya finalidad es el conocimiento básicamente académico de la estructura del léxico; el lexicólogo es un especialista que, por lo general, se comunica con otros especialistas. El lexicógrafo, en cambio, parte de una concepción del léxico, pero su función es producir diccionarios, o sea, libros donde el léxico de la lengua se ordena y presenta de manera tal, que se hace fácil y expedito y rápido averiguar significados, usos, deletreos y, según los casos, pronunciaciones dudosas de las palabras. El lexicógrafo es un técnico que trabaja para el hombre culto corriente. Los problemas prácticos son para él más urgentes que los problemas teóricos.

La lexicografía es una disciplina reciente y, en todo caso, muy posterior al desarrollo de la gramática y, en general, de las disciplinas relacionadas con el lenguaje. En nuestra tradición, por ejemplo, la primera gramática de la lengua castellana, escrita por el maestro Antonio de Nebrija, es del año 1492, fines del siglo XV. La lengua castellana, sin embargo, llevaba ya sus buenos cinco siglos hablándose de modo reconocible. Pero si la primera gramática es de fines del siglo quince, el primer diccionario es apenas de comienzos del siglo dieciséis: el *Thesoro de la Lengua Castellana o Española* (publicado en 1611, más de un siglo después), del maestro Sebastián de Covarrubias.

¿Cuál será la razón de esta tardía aparición de los diccionarios? Es una pregunta compleja cuya respuesta es también compleja. En términos generales, se puede decir que para que aparezcan diccionarios se necesita una comunidad hablante que haya alcanzado un alto grado de desarrollo cultural, una capacidad de entender su lengua en una dimensión intelectualizada y concebirla como objeto de atención científica y técnica, una comunidad diversificada y numerosa. Se necesita también que la lengua misma haya alcanzado un importante grado de complejidad, al extremo de que ningún individuo pueda poseerla del todo. Una lengua así desarrollada en una comunidad tan urbanizada se llama una lengua estándar y se caracteriza porque puede servir en todo momento y a todo nivel y sin menoscabo todas las necesidades comunicativas de los hablantes, permitiéndoles no sólo comunicarse entre sí sino

recibir a través de ella información proveniente de todas las comunidades lingüísticas. Una lengua estandarizada es una lengua escrita, cultivada y estudiada por sus hablantes (3).

La organización explícita y sistemática en un diccionario del léxico de una lengua estandarizada es esencial. En este sentido, la función de un diccionario es muy similar a la función de un mapa: así como toda comunidad humana tiene una lengua y toda lengua tiene un vocabulario, toda sociedad vive en un determinado espacio y ese espacio tiene una serie de características topográficas. Mientras la sociedad es pequeña y poco diferenciada, basta con el conocimiento práctico tradicional del entorno geográfico, pero cuando esa sociedad se desarrolla y crece y aumentan las funciones sociales internas, crece la necesidad de intelectualizar y acotar de modo explícito el territorio y se desarrolla la cartografía, o sea, aparecen los mapas: un mapa es un instrumento para abarcar el espacio y, al presentarlo como objeto, someterlo a nuestro control intelectualizado. Ya no necesito recorrer punto por punto el ámbito de una ciudad grande y desconocida, no necesito tampoco ir preguntando a los nativos por cada lugar: me basta con un buen plano -un mapa detallado- para llegar a donde quiera y para saber dónde estoy. Esta comparación nos permite entender un aspecto importante del problema: así como un plano de Santiago no se confunde con la ciudad de Santiago, un diccionario de la lengua castellana no se confunde con la lengua castellana: es sólo un instrumento para ubicarnos en la lengua, para acceder a ella objetivamente.

La primera función del diccionario es, como hemos dicho, organizar de modo explícito el vocabulario, que ya de por sí, insistamos, tiene una organización implícita. El diccionario pone de manifiesto las unidades básicas de la lengua -las palabras, digamos- y se ve forzado a determinar cuáles entidades son palabras y cuáles no, pone de manifiesto las relaciones entre palabras y grupos de palabras: sinónimos, campos léxicos o familias de palabras, señala matices de significación y restricciones, al mismo tiempo que entrega información acerca de los usos que la comunidad ha desarrollado como ejemplares, como marginales o como vulgares o groseros. Notemos que un buen diccionario no

es autoridad léxica por sí mismo, sino sólo en cuanto recoge aquello que la comunidad misma considera ejemplar o vulgar.

Un diccionario contiene también, por lo general, una gran cantidad de información gramatical, referida, por ejemplo y según las lenguas, al régimen de los verbos o de las preposiciones, a las marcas formales de nombres y pronombres, a las restricciones en el uso de adjetivos y adverbios, al uso de palabras pertenecientes a las diferentes categorías gramaticales.

Pero los diccionarios no son sólo una ordenación técnicamente bien hecha del léxico y una juiciosa dosis de información gramatical; son también productos culturales, están insertos en la historia de la lengua y de la comunidad hablante. Desde este punto de vista, un diccionario, al igual que una gramática, significan un acto de toma de posesión de la lengua, una especial forma de manifestar lealtad y orgullo por la lengua que se tiene.

Un ejemplo concreto nos hará entender esto. A mediados del siglo XVIII, de todas las lenguas europeas la que había alcanzado el mayor grado de prestigio e influencia era el francés, hasta el extremo de herir el sentimiento nacionalista de otros grupos, como los ingleses. En este contexto aparece en Inglaterra, en 1755, el gran **Diccionario de la Lengua Inglesa** del Dr. Samuel Johnson, una verdadera obra maestra de erudición y gracia. El doctor Johnson leyó e hizo leer a sus colaboradores cuanto libro inglés pudieron hallar y luego escribieron y ordenaron fichas con citas de esos libros y el propio Johnson escribió y ordenó sus definiciones y puso en cada caso citas de esos escritores ingleses que ilustraban significados y usos y que, sobre todo, les demostraban a los propios ingleses ( y a los franceses) que todo lo bueno y todo lo inteligente y todo lo hermoso había sido dicho en Inglaterra y en inglés. Ahora bien, no mucho después, en Estados Unidos, recién constituido en república independiente de Inglaterra, otro lexicógrafo, Mr. Noah Webster, se veía en la triste; según él, situación de tener una lengua, el inglés, que tenía carta legítima de ciudadanía en Inglaterra pero no en la joven república norteamericana.

Y entonces, Webster se propone conquistar el inglés como lengua de los norteamericanos, se propone crear raíces para el idioma inglés en suelo americano, y el instrumento que usa es el diccionario. Webster elabora un **Diccionario Americano de la Lengua Inglesa**, donde opone al espíritu tradicionalista y basado en la ejemplaridad de la literatura inglesa el espíritu práctico y de orientación tecnológica de los norteamericanos. Así halla sentido el hecho de que tanto Samuel Johnson como Noah Webster se dieran tanto trabajo en definir y codificar en sus respectivos diccionarios cosas que todos conocían y conocen, como por ejemplo la palabra 'luna'. Para Johnson, la luna es 'la cambiante luminaria de la noche, cantada por los poetas', lo cual justifica que su definición se complementa con dos sonetos enteros de Shakespeare, uno de Peacham y uno de Dryden: lo que importaba era incorporar la luna, y la palabra para mentar la luna, como parte de una continuidad cultural cifrada en inglés. Frente a ello, Noah Webster y la reciente tradición americana tenían poco que hacer: la luna ya había sido definitivamente mentada en Inglaterra. Por eso, Webster opta por otro camino, como fue incorporar el más reciente aporte cultural americano y que marcaría el desarrollo de la nueva nación, esto es, la ciencia y la tecnología. Así pues, para Webster la luna resulta ser 'el cuerpo celeste que gira alrededor de la tierra; un planeta secundario o satélite de la tierra, cuya luz prestada se refleja en la tierra y que sirve para disipar la oscuridad de la noche. Su distancia media de la tierra es de 60 1/2 semidiámetros de la tierra, ó 240.000 millas. Su revolución alrededor de la tierra, de 27 días, 7 horas y 43 minutos, constituye el mes lunar'. Un enfoque definitorio de este tipo, por cierto, no requiere de citas de poetas. Eso no es todo: para terminar de arraigar el léxico básico inglés en suelo americano, Webster inicia la costumbre, que persiste hasta el día de hoy, de incorporar información enciclopédica en el diccionario, tal como nombres de lugares y de personas y hechos notables. Los diccionarios europeos tradicionales no necesitaban incluir este tipo de información, pues palabras como 'luna' o 'casa' o 'pan' o 'madre' se sentían como nacidas en suelo patrio, propias, y bastaba con que el patrimonio de la literatura tradicional las hubiera mentado para legitimarlas (4).

Lo que llevamos dicho hasta el momento nos hace comprender que en un diccionario hay mucho más que una sistematización del léxico. Se trata de un producto cultural de lento desarrollo, de saber acumulado en muchas generaciones, de gran complejidad técnica y que presupone una comunidad hablante básicamente culta y letrada.

Nuestra descripción se ha centrado de modo especial en los diccionarios monolingües, o sea, aquellos diccionarios que dan cuenta del léxico de una lengua en esa misma lengua. Como consecuencia directa de la gran complejidad de las comunidades hablantes de idioma estandarizado, existen diversos tipos de diccionarios monolingües, fuera de los llamados diccionarios generales, tales como los diccionarios especializados de las diversas ciencias, técnicas y otras actividades, así como aquellos diccionarios que acotan sólo aspectos del léxico, como los diccionarios de sinónimos y antónimos, diccionarios de rimas y cosas por el estilo, hasta llegar a las enciclopedias, que aspiran idealmente a la poco modesta ilusión de cifrar todo el saber alguna vez mentado en alguna lengua a lo largo de todas sus generaciones de hablantes.

Pero junto a los diccionarios monolingües hay otro tipo de diccionarios que las condiciones de vida modernas han hecho útiles y aun indispensables: los diccionarios bilingües, que aspiran a servir de puentes entre dos sistemas léxicos. Hoy día hasta las personas más ingenuas saben que los vocabularios de las lenguas no coinciden del todo, en el sentido de que no todo lo que se ha dicho en una lengua se ha dicho de modo similar en otra, que no todo lo que es relevante en una lengua lo es en otra. Pero sabemos también que la conciencia de un problema es ya un camino hacia su solución.

Ahora bien. Si el diccionario bilingüe se tiende como un puente entre dos lenguas que cuentan con buenos diccionarios monolingües, con buenas gramáticas y con abundante material escrito, o sea, si se trata de poner frente a frente dos lenguas estandarizadas, el problema se simplifica enormemente, sobre todo si entre las lenguas y las comunidades hablantes implicadas

hay una cierta homogeneidad histórica y cultural. Pero aun si las culturas son diferentes, siempre habrá modos objetivos de hacer explícitos los problemas de significado, de estructura gramatical o de connotaciones culturales. Siempre habrá información objetiva acerca de aspectos controvertidos o de aspectos divergentes de la cultura. El problema verdaderamente arduo aparece cuando el lexicógrafo, el autor de diccionarios, enfrenta una lengua estandarizada, que cuenta con tradición escrita, con gramáticas, con diccionarios, con literatura vigente, a una lengua no escrita, no codificada de modo explícito y que sólo vive en la vibración efímera de los enunciados de sus hablantes y cuya permanencia consiste sólo en ese modo de comportarse que llamamos cultura tradicional. Ahí el problema es diferente.

Llegamos así a entender el desafío que se le presentaba al Padre Félix de Augusta cuando concibió la idea de escribir un diccionario que sirviera de puente entre el mapuche o araucano, como él llamaba a esta lengua, y el castellano o español. Como el Padre Félix era hombre de acción más que de elucubración, el desafío se concretó en hechos el año 1916, cuando se publicaron los dos tomos del **Diccionario Araucano-español y Español-araucano** (Santiago, Imprenta Universitaria).

Hoy día la lexicografía, tanto monolingüe como bilingüe, ha experimentado grandes progresos. En su tiempo, el Padre Félix tuvo que ir solucionando la mayoría de los problemas sobre la marcha, guiado de su enorme criterio, de su sólido saber y de su admirable inteligencia. Examinar el proceso que lo llevó a dar buen término a su empresa lexicográfica es sin duda aleccionador e interesante.

El Padre Félix entiende con sorprendente claridad los problemas que presenta la confección de diccionarios bilingües que ponen en relación el léxico de una lengua estandarizada y el léxico de una lengua no estandarizada. Para comenzar, uno de los aspectos que su obra delimita con mucha precisión es el de la función de un diccionario bilingüe de este tipo.

En primer lugar, el **Diccionario Araucano** (así llamamos

al conjunto de los dos tomos Araucano-español y Español-araucano) se presenta como una obra práctica y no puramente académica. Los problemas teóricos se minimizan o se dejan en el terreno de lo consabido frente a la urgencia de dar las traducciones más adecuadas de las palabras mapuches en castellano y vice-versa. Dentro de esta línea, el Padre Félix se refirió en varias ocasiones al valor intelectual de su contemporáneo y compatriota el doctor Rodolfo Lenz, entendiéndolo que Lenz enfrentaba la lengua y la cultura mapuches como un desafío académico para una teoría lingüística y etnográfica y no como una urgencia inmediata. Justo es decir que Lenz, aunque también vio los problemas implicados en la descripción y análisis de la lengua mapuche, no escribió ningún diccionario ni ninguna gramática exhaustiva: sólo alcanza a hacer asedios parciales y a dejar colecciones, por cierto importantes, de textos. El Padre Félix escribió una gramática completa, un diccionario completo, colecciones coherentes de textos y un sinnúmero de trabajos de tipo misionero. Y todo lo hizo con gran coherencia técnica y teórica: el diccionario se liga a la gramática y ambos se ligan a datos concretos — a emisiones reales de hablantes mapuches— en parte recogidos en las *Lecturas Araucanas*, en parte en trabajo de campo ad hoc(5).

En consonancia con lo anterior, el *Diccionario Araucano* estipula con claridad su destinatario: "se trata de un libro funcional que sirva a los misioneros para poder hablar a los indígenas en un lenguaje correcto, bien inteligible para ellos". (p.IV).

Es, pues, una obra escrita desde la perspectiva hispano-cristiana pero centrada en la lengua mapuche. Y es natural que esto sea así, no sólo por el interés misionero: siendo el idioma castellano el estandarizado frente al mapuche no estandarizado, cualquier trabajo intelectual de erudición lingüística sólo tiene sentido en una perspectiva castellana, aunque sirva en último término a la comunidad hablante de mapuche. Naturalmente, son los hablantes de castellano los que pueden producir diccionarios y los que saben cómo usarlos. esta obra, entonces, sirve para poder entender en castellano lo que se diga en mapuche y para poder codificar en mapuche lo que se diga en castellano

y que pueda ser importante para el mapuche (6).

Siendo el **Diccionario Araucano** un trabajo práctico destinado a misioneros hispanohablantes, es también un diccionario de uso(7), un diccionario sincrónico que resuelve problemas concretos y no plantea problemas nuevos. Así, no importa el pasado de la lengua sino el uso contemporáneo, por mucho que el problema del cambio lingüístico sea un problema relevante desde cierta perspectiva teórica. Por eso, los datos de los vocabularios tradicionales existentes (P. Valdivia, 1621; A. Febrés, 1765; B. Havestadt, 1777) sólo importan si tienen vigencia para los hablantes mapuches de aquí y de ahora. En nombre de este principio, el **Diccionario Araucano** tampoco contempla etimologías, ni toponimias, ni onomástica, ni, en general, información enciclopédica, salvo, como se verá, cuando es relevante para entender ítemes que se refieren a elementos internos a la cultura mapuche. Los préstamos hispánicos en lengua mapuche se consignan como tales cuando son cristalinos (como en el caso de los ítemes *waka* 'vaca', *manshun* 'buey', *kawellu* 'caballo', etc., que llevan anotada su procedencia). Tan poco importa esto, que en la versión español-araucano del **Diccionario Araucano** el lexicógrafo se conforma con consignar 'idem' en la versión mapuche para dar el sentido de una palabra castellana (como en el caso de *ley* que lleva por toda explicación 'idem'). Para todos los efectos prácticos, entonces, ítemes como *waka*, *manshun*, *ley*, *yegua*, etc., son palabras mapuches porque se usan en mapuche y los mapuches no conocen otras palabras para decir esas cosas. Un lingüista interesado en la dinámica del contacto lingüístico y cultural tendría que estudiar los tipos de préstamos (en ambos sentidos) y sus condiciones de introducción y uso, así como los tipos de modificaciones fonológicas, gramaticales y semánticas ocurridos. (Ver, como ejemplo, los trabajos de Hernández, 1981 y Hernández-Ramos, 1978, así como el de Sepúlveda, 1976).

En el **Diccionario Araucano** la estructura propiamente lexicográfica de los artículos y definiciones o equivalencias se da en la misma línea práctica que venimos analizando. El primer problema concreto que tuvo que solucionar el Padre Félix era el de cómo seleccionar y presentar su material. Por ejemplo, siendo

el mapuche una lengua sin escritura, era necesario encontrar un modo útil de presentar gráficamente las palabras mapuches. Nuevamente, aquí primaron las consideraciones prácticas: el Padre Félix no desconoce que, de algún modo, existía una forma, ya tradicional entre los misioneros, para escribir enunciados mapuches y, cuando la fidelidad a los datos se lo permite, ése es el sistema que usa. Se mantiene así, guiado por su finalidad explícita, lejos de las dos posiciones extremas existentes: la transcripción rigurosamente fonética de un Lenz (eficiente pero sin realidad cultural para los usuarios postulados del diccionario) y la mera transliteración de base castellana, imposible para él de utilizar por no reflejar la realidad lingüística mapuche. Así, el Padre Félix no transforma el mapuche en lengua escrita pero, una vez más, ofrece un antecedente valioso para el desarrollo de este proceso: el sistema de escritura del Padre Félix parece ser un punto de partida bastante práctico para los ensayos actuales de escritura propiamente tal en mapuche, basado en teorías más sólidas del desarrollo de sistemas de escritura en lenguas vernáculos.

El segundo problema concreto que enfrenta el Padre Félix tiene que ver con la determinación de las unidades básicas que sirven de base a los artículos del diccionario. Desde fuera, se podría pensar que no hay tal problema: las unidades básicas son las palabras y no hay más. Pero aquí, por mucho que el Padre Félix quiera eludir las disposiciones teóricas, no puede dejar de reconocer que las palabras, concebidas al modo tradicional, son unidades engañosas: sólo siglos de tradición y una especial estructura léxico-gramatical permiten deslindar con nitidez, para fines prácticos, las palabras en una lengua como el castellano. En mapuche esto es imposible y en este punto el Padre Félix se muestra imisericorde: sus entradas léxicas mapuches presuponen un análisis léxico-semántico y gramatical que exige un lector atento y relativamente despierto y, sin duda, con una relativa formación lingüística: en cada ítem mapuche, se da un morfema base con sus formas derivacionales más importantes y abundante información gramatical, todo ello sumado a la información etnográfica, cuando procede. En el *Diccionario Araucano* nociones como 'transición' o 'régimen' son ineludibles, pues lo

exige la complejidad del sistema verbal mapuche. Así por ejemplo, con relación a los verbos transitivos, dado su sistema tan elaborado y tan diferente del sistema castellano, el Padre Félix se ve melancólicamente forzado a declarar:

nos permitimos recomendar a las personas que hayan de usar el diccionario, que se penetren bien de las reglas relativas a los verbos transitivos establecidas en nuestra gramática. (Pág.XI).

Digamos sólo que esta situación de extrema inbricación gramatical en la estructura léxica y de escasa identidad de la palabra (o cualquiera que sea la unidad léxica básica) parece ser típica de lenguas sin escritura y de baja intelectualización. Es evidente que no compete al lexicógrafo solucionar —ni aun plantear— este importante problema teórico, sino sólo salvar el escollo de modo expedito. Y esto es lo que hace, y bien, el Padre Félix: cada ítem de una de las lenguas implicadas en el diccionario contiene adecuada información en la otra lengua para saber de qué se trata.

Esto nos lleva a la dimensión cultural y a los contenidos del **Diccionario Araucano**.

Ya hemos hablado de la conciencia que tenía el Padre Félix de tratar con dos culturas de tradición y dinámica diferentes. Ya hemos dicho cómo, si bien la perspectiva es la del hispanohablante culto, el interés se centra en la cultura y lengua mapuches. Por eso, en el **Diccionario Araucano** importa consignar todo lo que existe en la cultura mapuche y, de la cultura y lengua hispano-cristiana, sólo interesa lo que importa y sea traducible desde el punto de vista mapuche. En palabras del propio Padre Félix:

... en el trato con los indígenas y más especialmente con nuestros intérpretes, hemos preguntado por cuanto hay en la naturaleza que los circunda y en sus casas y costumbres, y hasta hemos abordado cuestiones de ciencias humanas, dando las explicaciones del caso a

nuestros intérpretes, sondeando lo que saben ellos y lo que pueden entender, y cómo reproducen lo que han comprendido. (Pág.IV).

Así por ejemplo, un típico diccionario monolingüe castellano (o incluso un diccionario bilingüe, por ejemplo, castellano-inglés) llena más de una página definiendo y describiendo matices del ítem casa (por ejemplo, el significado y usos de 'casa consistorial', 'casa de citas', 'casa de empeño', 'casa de moneda', etc.). El **Diccionario Araucano**, por su parte, en su versión mapuche-castellano, se limita a glosar 'choza, casa, edificio' para dar a entender el valor del mapuche ruka. Pero agrega ciertas formas derivacionales importantes, como rukafe, que en ningún caso se traduce como 'arquitecto' o 'constructor', sino como 'hombre que sabe hacer casas', y consigna también formaciones mapuches importantes intraculturalmente, como ruka-konkelen 'vivir en casa de otro', o matices como rukalil 'cueva en una peña' o rukañma 'todos los habitantes de una casa, aunque no pertenezcan a la familia del dueño'. Ahora bien, en la versión castellano-mapuche del **Diccionario**, el ítem casa se glosa sólo como 'ruka': en la perspectiva mapuche, asumida por el lexicógrafo, no importan los tipos de casas hispánicas ni las derivaciones o restricciones de uso del término castellano. Así, el resto del artículo casa está dedicado, más bien, a consignar derivados mapuches de ruka y no de casa, tales como lliu ruka, añul ruka 'el encoliguado de la casa en que se amarra la paja para techar'. El **Diccionario Araucano** es, sin duda, un diccionario araucano. Las cosas, los elementos de la cultura mapuche cuentan más que las palabras.

Hemos visto también cómo la materia prima del **Diccionario Araucano** son datos concretos proporcionados por personas mapuches. El uso sistemático y respetuoso de informantes nativos, que el Padre Félix llamaba intérpretes y cuyos nombres se preocupa de consignar con respeto y cariño, es un rasgo importante del **Diccionario Araucano**. Los datos que los intérpretes proporcionan mandan, pues, ya se ha dicho, se trata de un diccionario sincrónico y de uso. Así por ejemplo, como en la cultura mapuche el contacto mapuche-chileno es un hecho establecido, esto se

tiene en cuenta también como dato básico. El trabajo del Padre Félix es trabajo de campo en el mejor sentido. El mismo nos ha dejado alguna muestra de su método. Siendo sus informantes, en general, poco versados en castellano,

con frecuencia hubimos de recurrir a ejemplos sencillos, que generalmente tomábamos de la vida de los indígenas, y no les preguntábamos precisamente por las palabras, sino más bien por la idea o proposición en conjunto. (Diccionario Araucano, pág. VIII).

De este afán por reflejar fielmente la cultura mapuche emanan dos rasgos importantes del **Diccionario Araucano**. En primer lugar, mucho antes que los modernos dialectólogos, el Padre Félix se da cuenta de que la baja estandarización de la lengua mapuche se refleja, entre otras cosas, en una fragmentación dialectal importante. Pero también entiende que pretender dar cuenta en el diccionario de esta fragmentación dialectal es imposible y, lo que es más importante, funcionalmente innecesario:

No ha sido aspiración nuestra estudiar todos los dialectos porque para el fin principal de este Diccionario no era de importancia. Haciendo figurar en él todas las variantes dialécticas, poco serviría en la práctica. (Diccionario Araucano, pág. VI).

Y así el Padre Félix se conforma con dar información sobre los dialectos de Wapi, en el lago Budi, y de Panguipulli, por ser representativos y porque de ellos tiene datos sincrónicos concretos, o sea, evidencia empírica.

Pero hay algo más.

Fray Félix parece entender bien la dinámica del desarrollo lingüístico. Entiende que por encima de los dialectos mapuches hay una entidad más importante y que tiene realidad funcional: la lengua mapuche, el mapudungun, el habla de la tierra. La unidad de esta lengua se manifiesta en un suprasistema

lingüístico de notable consistencia y en un sistema generalizado de actitudes lingüísticas, que genera una forma de ejemplaridad idiomática que guía el uso en forma interna a la comunidad hablante. Esta ejemplaridad básica es la que el Padre Félix busca y la que quiere reflejar en su diccionario, del mismo modo como trató de reflejarla en su gramática. Ello se facilita porque descubre, entre los propios hablantes de mapuche, entre sus posibles informantes, algunos que los mismos hablantes consideran por algún motivo, ejemplares. Así reflexiona el Padre Félix:

De esto se desprende que no todo indígena es apto para servir de consultor en la indagación de su idioma, sino solamente aquellos que lo hablan con reconocida corrección, y nosotros podemos asegurar que nos hemos valido de personas competentes e idóneas para dicho fin. (Diccionario Araucano, pág. VII).

El método de recolección de datos es, de este modo, tan estricto y funcional como el análisis y presentación de los datos contenidos en el **Diccionario Araucano**.

Llegamos, así, al final de nuestro recorrido, necesariamente somero y parcial, por la obra lexicográfica del Padre Félix de Augusta.

El Padre Félix entendió los problemas que implica elaborar un diccionario bilingüe que toma un idioma estandarizado, de larga tradición escrita y de abundante actividad teórica centrada en la lengua misma, y un idioma vernacular, no escrito y no estudiado por sus propios hablantes. Y así, produjo una obra de notable valor teórico y de mayor valor práctico.

Sin duda, la lexicografía, y en particular la lexicografía bilingüe, ha avanzado mucho desde principios de siglo, de modo que se hace necesario un diccionario bilingüe mapuche-castellano renovado. Digamos sólo que la constancia y la inteligencia humanas, en cualquier tiempo, saben dar frutos maduros, válidos. Tanto la lengua castellana como la lengua mapuche han salido enriquecidas con la constancia y con la inteligencia del Padre

Félix de Augusta.

NOTAS:

1. Siendo el propósito de este trabajo ofrecer, evitando excesos teóricos o técnicos, una reflexión sobre la práctica lexicográfica bilingüe del Padre Félix José de Augusta (1860-1935), se ha mantenido en esta versión escrita el tono casi coloquial de la conferencia primitiva, destinada a un público más interesado en la obra del misionero y araucanista que en cuestiones lexicográficas. No en balde se trataba de una 'Jornada conmemorativa del 50 aniversario del fallecimiento de Fray Félix José de Augusta', organizada por el Centro de Investigaciones Sociales Regionales de la Pontificia Universidad Católica de Chile, sede Temuco.
2. La valoración de la obra misionera de Fray Félix de Augusta excede mi competencia. La calidad y trascendencia de su obra gramatical queda de manifiesto en la frecuencia con que los indigenistas contemporáneos remiten a ella, no como curiosidad histórica sino como fuente de datos válidos y de análisis coherente. Así, al decir de Salas (1980), 'en conjunto, la **Gramática Araucana** (del Padre Félix) es la mejor gramática completa del mapuche que se ha escrito hasta ahora' (pág. 26).
3. Una descripción detallada del proceso de estandarización se halla en Gallardo, 1978. Con relación al desarrollo planificado del proceso de estandarización del mapudungu como problema teórico, he presentado una reflexión en Gallardo (1984a) donde se revisan, además, algunos aspectos de la teoría misma del idioma estándar.
4. El problema de la ejemplaridad lingüística, o normatividad, del diccionario, no ha sido un problema que se haya planteado como relevante en nuestra tradición castellana. Tradicionalmente, la normatividad oficial se ha asociado más bien con la gramática.

Los diccionarios ingleses, en cambio, tienen el más alto

estatus normativo. Información detallada sobre el desarrollo de la lexicografía inglesa en relación con el proceso de estandarización del idioma inglés se puede hallar en mi libro sobre la estandarización del inglés norteamericano (Gallardo, 1984b), especialmente cap. III.

5. Ver Salas (1976) para la metodología de recolección de datos del Padre Félix como anticipación de las técnicas modernas de trabajo de campo.
6. Por cierto, este **Diccionario Araucano**, producto cultural castellano, será, cuando las circunstancias lo permitan, de gran ayuda en el proceso de estandarización de la lengua mapuche. De hecho, esto parece estar sucediendo, como lo muestran las publicaciones de los talleres de creación mapuche organizados en la Universidad Católica, sede Temuco y, según este modelo, en el Instituto Lingüístico de Verano. Ver, como ejemplo, **Pepeltuaiñ mapudungu meo** (Huisca et al, 1981) y **Feleitaiñ mapudunguel** (Cayuloo et al, 1983). Ambos libritos consisten en textos en mapuche producidos por mapuches en una perspectiva queridamente mapuche.
7. La noción de 'diccionario de uso' de una lengua no estandarizada ha sido desarrollada en forma teórica y práctica por Mathiot (1973?), quien adecuadamente concibe su diccionario Papago-inglés como dedicado primeramente a un hablante no nativo de papago, culto pero sin instrucción lingüística, que tiene relación con la cultura papago y quiere aprender bien esta lengua. Lo importante es que este trabajo presenta de modo explícito las bases teóricas que lo informan, sin que por ello se trate de una obra de orientación meramente académica. Las coincidencias del **Dictionary of Papago Usage**, con el **Diccionario Araucano** son notables.

Cayulao, Eleuterio, et al.

1983. *Feleitaiñ mapudunguel*.

Temuco, Universidad de la Frontera e Instituto Lingüístico de Verano.

Febrés, Andrés.

1975. *Gramática Araucana, o sea, arte de la lengua general de los indios de Chile*.

Lima. (Repr. por Juan M. Larsen, Buenos Aires, 1884).

Gallardo, Andrés.

1978. Hacia una teoría del idioma estándar, en *RLA. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*. Vol. 16, pp.85-119.

--- 1984 a. La situación mapuche, problema de planificación lingüística, en *Cultura-Hombre-Sociedad*, Vol. 1, Nº 1, pp.151-188.

--- 1984 b. *The Standardization of American English*. Concepción, Editorial Universidad de Concepción.

Havestadt, Bernardo.

1777. *Chilidugú sive Tractatus Linguae Chilensis*.

Westfalia. (Ed. facsimilar por Hugo Platzman, Leipzig, 1983).

Hernández, Arturo.

1981. Influencia del mapuche en el castellano, en *Documentos Lingüísticos*. (Universidad Austral de Chile), Nº 7, pp.34-44.

Hernández, Arturo y Nelly Ramos.

1978. Rasgos del castellano hablado por escolares rurales mapuches, en *RLA. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, Vol. 16, pp.141-151.

Mathiot, Madeleine.

1973?. **A Dictionary of Pagago Usage.**

Indiana (USA), Indiana University Publications-Language Science Monographs 8/1.

Salas, Adalberto.

1976. Fray Félix de Augusta y los estudios gramaticales del mapuche, en Tom Dillehay, ed., **Estudios Antropológicos sobre los mapuches de Chile Central.**

Temuco, Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Temuco.

--- 1980. La lingüística mapuche en Chile, en RLA. **Revista de Lingüística Teórica y Aplicada.** Vol. 18, pp.23-57.

Sepúlveda, Gastón.

1976. Algunos aspectos de la fonología de los préstamos del español al mapudungü, en Tom Dillehay, ed. **Estudios Antropológicos sobre los mapuches de Chile Central,** pp.41-68.

Valdivia, P. Luis de.

1606. **Arte, vocabulario y confesionario de la lengua de Chile.**

Lima. (Ed. facsimilar por Julio Platzman, Leipzig, 1887).

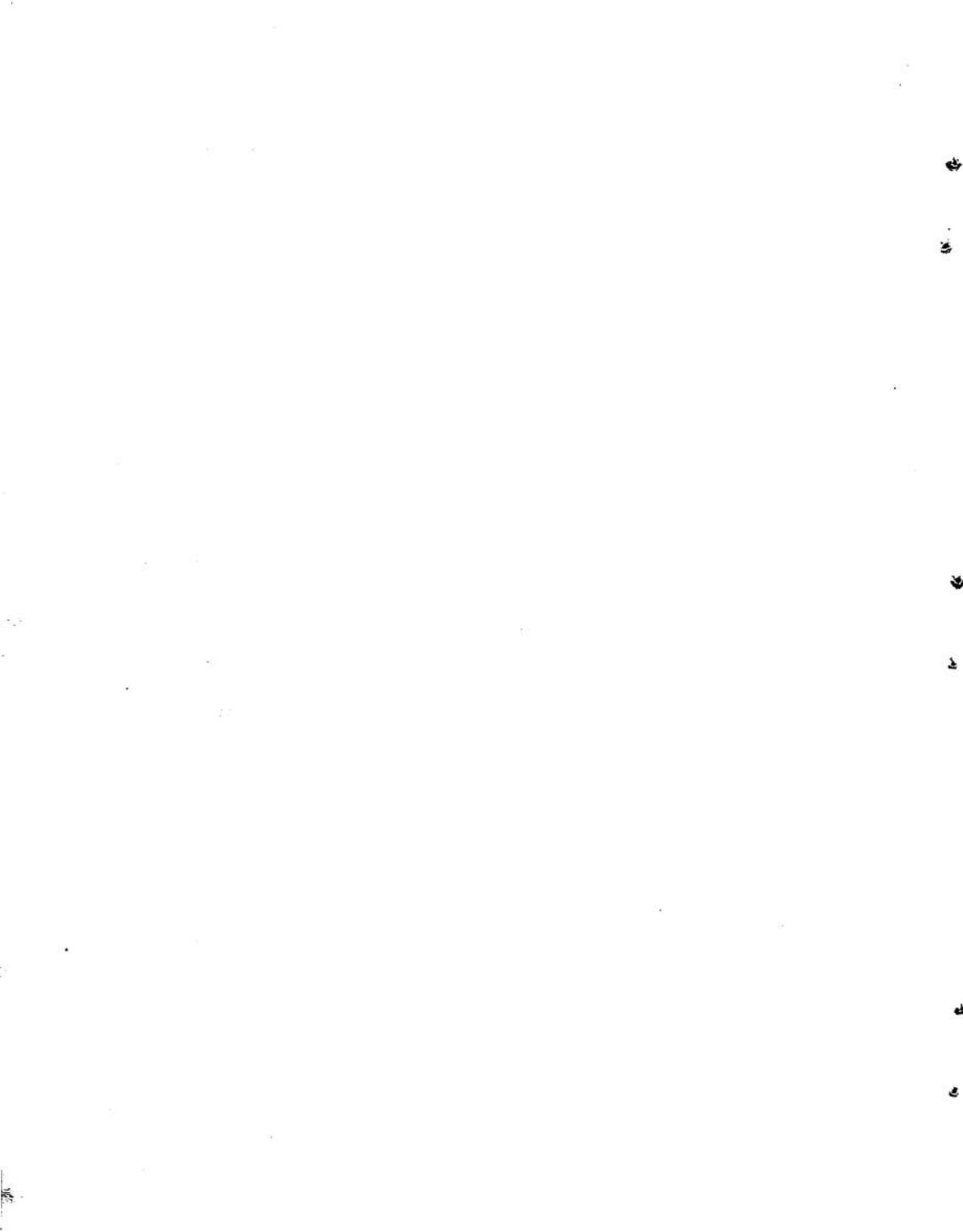
## ABSTRACT.

Fray Félix de Augusta y el Diccionario Araucano

The development of lexicography implies a highly standardized language situation. Bilingual lexicography poses even further problems, especially when one of the languages involved is a vernacular language, as in the case of Spanish and Mapuche. Félix de Augusta's Diccionario Araucano (Santiago de Chile, 1916) is a bilingual Spanish-Mapuche and Mapuche-Spanish dictionary which, in spite of its date of publication strikes the modern reader as a sound lexicographic work. The Diccionario Araucano is a Spanish-organized but Mapuche-oriented dictionary: the posited user is a Spanish-speaking reader, but the language and culture that matter are mapuche. Many modern technical features of bilingual lexicography were foreseen -and solved- by Father Félix de Augusta.



**NOTICIAS**



# ENCUENTRO PARA LA UNIFICACION DEL ALFABETO MAPUCHE

## PROPOSICIONES Y ACUERDOS

**Arturo Hernández Sallés**  
Coordinador del Encuentro  
Profesor de Lingüística  
P.Universidad Católica de Chile  
Temuco.

### INTRODUCCION

Desde unos diez años ha venido acrecentándose notoriamente el interés de algunos mapuchehablantes por producir textos escritos en su lengua materna.

Este interés personal se ha visto acogido y respaldado por algunas instituciones mapuches y no mapuches que también desean consolidar el cultivo escrito de la lengua mapuche. Entre éstas, destacan el Centro Asesor y Planificador de Investigación y Desarrollo (CAPIDE), el Instituto Lingüístico de Verano (I.L.V.), la Organización para la Literatura Mapuche (O.L.M.) y la Pontificia Universidad Católica de Chile Sede Temuco.

Por su parte, algunos docentes dedicados preferentemente a la investigación académica del mapuche, han orientado parcialmente su trabajo hacia la producción de un sistema de ortografía práctica para esta lengua, basándose en sus propias descripciones fonológicas. Así han surgido los alfabetos de la profesora María Catrileo de la Universidad Austral de Chile y del Dr. Adalberto Capide de la Universidad de Concepción. Uno de los miembros del Capide, el Sr. Anselmo Raguileo, ha producido un alfabeto sustancialmente diferente a los propuestos separadamente por Catrileo, Salas y por los miembros del I.L.V., y que presentan entre ellos diferencias de detalle.

Pequeñas o grandes, las diferencias entre los sistemas de escritura, hacen difícil la lectura de textos preparados en una ortografía distinta a la que una persona en particular está acostumbrada. Además, la multiplicidad de escrituras genera una multiplicidad de líneas de desarrollo de la literatura en mapuche, que se restan fuerzas mutuamente, justo en el momento del nacimiento, que es cuando se necesita un desarrollo vigoroso, el que necesariamente ha de ser unificado.

La Sociedad Chilena de Lingüística (SOChIL) preocupada de este problema constituyó en su última reunión ("Sexto Seminario de Investigación y Enseñanza de la Lingüística", realizado en la Universidad de la Frontera de Temuco entre los días 1 y 4 de octubre de 1985) una Comisión de Lingüística Mapuche a la que le encargó estudiar la posibilidad de reunir a los mapuches interesados en el problema, a los representantes de instituciones mapuches y a un grupo de lingüistas que trabajan en esta lengua, para discutir las diferentes representaciones gráficas establecidas para los fonemas de la lengua y otras consideraciones técnicas relacionadas directamente con la formulación seria de un alfabeto práctico único para la lengua mapuche.

La Comisión solicitó a la Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Temuco, el auspicio para la organización de un "Encuentro para la unificación del alfabeto mapuche", el que fue otorgado.

La sección de lingüística del Departamento de Letras de la Pontificia Universidad Católica de Chile Sede Temuco, organizó este encuentro, el que se realizó en sus aulas, los días 22 y 23 de mayo de 1986.

A estas reuniones de trabajo asistieron representantes de las siguientes instituciones:

- Asociación Nacional Nehuen Mapu.
- Centro Asesor y Planificador de Investigación y Desarrollo.
- Fundación Magisterio de la Araucanía.

- Instituto Lingüístico de Verano.
- Organización para la Literatura Mapuche.

investigadores y docentes de:

- Universidad Austral de Chile, Valdivia.
- Pontificia Universidad Católica de Chile Sede Temuco.
- Universidad de Concepción, Concepción.
- Universidad de la Frontera, Temuco.
- Universidad de Playa Ancha, Valparaíso.

y diversos profesores mapuches de escuelas de Pucón, Curarrehue, Huapi y otras de la IX Región.

Las sesiones de trabajo, introducidas por el Dr. Salas, estuvieron dedicadas al análisis de los alfabetos propuestos por Catrileo, Raguileo, Salas y el I.L.V., buscando consenso en los puntos de disidencia. Se llegó fácilmente a la unificación de los alfabetos de Catrileo, Salas y el I.L.V., basados en los mismos principios lingüísticos y socio-culturales. Por su parte, el Sr. Raguileo mantuvo sin modificaciones su proposición original.

Así las cosas, el Encuentro finalizó con dos alfabetos, uno -que llamaremos "unificado"- procede de las proposiciones originales de Catrileo, Salas y el I.L.V., y el otro procede de la proposición de Raguileo.

Entre los proponentes del alfabeto unificado hubo acuerdo en empezar a utilizar el nuevo alfabeto a partir de los textos de lectura que produzcan durante el presente año: la serie de libros de lectura del I.L.V., los futuros números de IPapeltuaiñ Mapudungu Meol de la Pontificia Universidad Católica de Chile Sede Temuco, y los materiales utilizados por la profesora Catrileo en sus cursos en la Universidad Austral.

Durante la producción escrita en el nuevo alfabeto, los proponentes realizarán una cuidadosa autoevaluación del sistema, la que se centrará mayormente en los puntos no previstos en las

sesiones de trabajo. Dentro de un año, en un nuevo encuentro, se expondrán los resultados de esta evaluación.

A continuación se exponen en detalle los dos alfabetos con que finalizó el Encuentro.

### ALFABETOS PROPUESTOS

#### Alfabeto Unificado:

a	ch	d	e	f	g	i	k	l	<u>l</u>
ll	m	n	<u>n</u>	ñ	ng	o	p	r	s
t	<u>t</u>	tr	u	ū	w	y			

#### Alfabeto Raguileo:

a	c	d	e	f	q	i	k	l	b
j	m	n	h	ñ	g	o	p	r	s
t	x	u	v	w	y				

Estas letras tienen los siguientes valores:

Vocales:

Fonema	Alófonos	Letra	Transcripción Fonémica	Transcripción Fonética	Escritura Alfabética	Glosa
/ a /	[ a ]	a	/ apon	/ [ apón ]	apon	'lleno'
/ e /	[ e ]	e	/ epu	/ [ epú ]	epu	'dos'
/ i /	[ i ]	i	/ ilo	/ [ iló ]	ilo	'carne'
/ o /	[ o ]	o	/ kofke	/ [ kofké ]	kofke	'pan'
/ u /	[ u ]	u	/ kuram	/ [ kurám ]	kuram	'huevo'
/ ü /	[ ī ]	ü	/ kūla	/ [ kīlá ]	kūla	'tres'
			/ nūrū	/ [ nīrī ]	ngūrū	'zorro'
		pero < v > en Raguileo			kvla	'tres'
					gvrv	'zorro'
/ č /	[ tš ]	ch	/ če	/ [ tšé ]	che	'gente, persona'
		pero < c > en Raguileo			ce	'gente, persona'
/ e /	[ e ]	d	/ eomo	/ [ eomó ]	domo	'mujer'
	[ ẽ ]			[ ẽomó ]		
/ f /	[ f ]	f	/ foro	/ [ foró ]		
	[ v ]			[ voró ]	foro	'hueso, diente'
	[ β ]			[ βoró ]		
/ r /	[ r ]	g	/ ray	/ [ ráy ]	rag	'greda'
		pero < q > en Raguileo			raq	'greda'
/ k /	[ k ]	k	/ kura	/ [ kurá ]	kura	'piedra'
	[ k̃ ]		/ tokí	/ [ tokí ]	tokí	'hacha'

Fonema	Alófonos	Letra	Transcripción Fonémica	Transcripción Fonética	Escritura Alfabética	Glosa
/ l /	[ l ]	l	/ luku	/ [ lukú ]	luku	'rodilla'
	[ l̥ ]		/ küt <sup>r</sup> al	/ [ küt <sup>r</sup> ál ]	*kūtral	'fuego'
/ l̥ /	[ l̥ ]	<u>l̥</u>	/ <u>laku</u>	/ [ <u>lakú</u> ]	<u>laku</u>	'abuelo paterno, tocayo, nieto pa terno'
		pero < b > en Raguileo			baku	'abuelo paterno, tocayo, nieto pa terno'
/ λ /	[ λ ]	ll	/ λüfken	/ [ λIfkén ]	llüfken	'relámpago'
		pero < j > en Raguileo			jvfken	'relámpago'
/ m /	[ m ]	m	/ mürke	/ [ mIärke ]	mürke	'harina tostada'
/ n /	[ n ]	n	/ nor	/ [ nóR ]	nor	'derecho, recto'
	[ n̥ ]		/ kat <sup>r</sup> ün	/ [ kat <sup>r</sup> ün̥ ]	katrün	'cortar, cortado'
/ n̥ /	[ n̥ ]	<u>n̥</u>	/ <u>namun</u>	/ [ <u>namún</u> ]	<u>namun</u>	'pie'
		pero < h > en Raguileo			hamuh	'pie'
/ ñ /	[ ñ ]	ñ	/ ñam	/ [ ñam ]	ñam	'perdido'
/ ŋ /	[ ŋ ]	ng	/ ŋüt <sup>r</sup> am	/ [ ŋIt <sup>r</sup> ám ]	ngüt <sup>r</sup> am	'conversación, relato'
	[ ŋ̥ ]		/ ne	/ [ né ]	nge	'ojo'
		pero < g > en Raguileo			gvxam	'conversación, relato'
				ge	'ojo'	
/ p /	[ p ]	p	/ pilun	/ [ pilún ]	pilun	'oreja'
/ r /	[ r ]	r	/ rūpū	/ [ rIpī ]	rūpū	'camino'
	[ R ]		/ mür	/ [ mIR ]	mür	'par'
/ s /	[ s ]	s	/ sílo	/ [ síló ]	sillo	'perdiz'

Fonema	Alófonos	Letra	Transcripción Fonémica	Transcripción Fonética	Escritura Alfabética	Glosa	
/ t /	[ t ]	t	/ tofken /	[ tof <sup>k</sup> én ]	tofken	'escupo'	
/ t̥ /	[ t̥ ]	t̥	/ toɪ /	[ toɪ ]	toɪ	'(la)frente'	
pero Raguileo no reconoce la existencia fonológica de este segmento.							
/ tʳ /	[ tʳ ]	tr	/ tʳegül /	[ tʳeyil ]	tregül	'treile,quelte- hue'	
	[ t̥ ]			[ t̥eyil ]			
pero < x > en Raguileo					xeqvl	'treile,quelte- hue'	
/ w /	[ w ]	w	/ weñefe /	[ weñéfe ]	weñefe	'ladrón'	
	[ w̥ ]	semivocal en diptongos decrecientes.					
	[ aw̥ ]		/ kūdaw /	[ kíōáw̥ ]	kūdaw	'trabajo'	
	[ ew̥ ]		/ kūrew /	[ kíréw̥ ]	kūrew	'(el)tordo'	
	[ ow̥ ]		/ row /	[ rów̥ ]	row	'gancho de árbol con hojas'	
/ y /	[ y ]	y	/ yafü /	[ yafí ]	yafü	'duro, firme'	
	[ j̥ ]	semivocal en diptongos decrecientes.					
	[ aj̥ ]		/ lay /	[ láí ]	lay	'murió'	
	[ ej̥ ]		/ feley /	[ feléí ]	feley	'así es, eso es'	
	[ oj̥ ]		/ pūnoy /	[ pīnóí ]	pūnoy	'lo pisó'	
	[ uj̥ ]		/ amuy /	[ amúí ]	amuy	'fue'	
	[ üj̥ ]		/ üy /	[ íí ]	üy	'nombre'	

Las siguientes normas generales sirven de complemento a las proposiciones del alfabeto.

## NORMAS GENERALES

## 1. El acento.

Debido a que en mapudungun el acento no tiene estatus fonológico, éste no se marcará en la escritura.

## 2. Separación silábica.

Esta se realizará de la siguiente manera:

a) Cualquier consonante formará sílaba con la vocal siguiente.

piru	pi-ru	'gusano'
folil	fo-lil	'raíz'

b) Dos vocales que ocurran contiguas pertenecerán a sílabas diferentes.

eluen	e-lu-en	'dame'
tripaan	tri-pa-an	'saldré'

c) Dos consonantes que ocurran contiguas pertenecerán a sílabas diferentes. (Debe recordarse que las grafías compuestas < ch >, < ll >, < ng >, < tr >, corresponden a una consonante).

antü	an-tü	'sol, día'
eymi	ey-mi	'tú'
Mollfüñ	moll-füñ	'sangre'

## 3. Separación de palabras.

Este subcapítulo es uno de los que presenta la mayor cantidad de casos a analizar. En este Encuentro no fue posible discutir sobre todas las situaciones que pueden producirse por lo que se acordó revisar cuidadosamente los casos no resueltos aquí

y presentarlos a la discusión en la próxima reunión.

Por ahora, se dan cinco normas básicas que sirven para los problemas más comunes.

a) En las formaciones verbales se escribirá ligada la raíz o tema con sus afijos.

(fele + la + fu + i) **felelafuy** 'no fue así, pero...'

(wentru + nge + imi) **wentrungeymi** 'tú eres hambre'

b) Las palabras compuestas (verbo + verbo, verbo + sustantivo, y otras) se escribirán unidas.

{	verbo + verbo + verbo	+ inflexión
	rapi + rapi + nge	+ -y
	vomitar+vomitar+estar	
	<b>rapirapingey</b>	'está vomita que vomita'

{	verbo + sustantivo	+ inflexión
	ina + mara	+ -n
	perseguir + liebre	
	<b>inamaran</b>	'perseguí la liebre'

{	adjetivo + sustantivo	
	pichi + wentru	
	pequeño + hombre	
	<b>pichiwentru</b>	[píçiwéñtru] 'niño'

en cambio:

pichi wentru [píçiwéñtru] 'hombre pequeño'

- c) Los artículos y demostrativos (adjetivos o pronombres) se escribirán aislados.

ti	wentru	'el hombre'
chi	wentru	'el hombre'
tüfachi	wentru	'este hombre'
feytachi	wentru	'este hombre'
tañi	ruka	'mi casa'
tayu	ruka	'nuestra(dual)casa'
tañ	ruka	'nuestra(plural)casa'
tami	ruka	'tu casa'
tamu	ruka	'vuestra(dual)casa'
tamün	ruka	'vuestra(plural)casa'
tañi	ruka	'su(tercera persona) casa'

- d) Las preposiciones y postposiciones se escribirán separadas de su término:

miñche	mapu	'debajo de la tierra'
wingkul	pule	'alrededor del cerro.'
ruka	mew	'a la casa, en la casa, de la casa', y otros.

- e) Los pronombres interrogativos se escribirán aparte:

¿chew	amuyami?	¿dónde fuiste?
¿chumül	wiñoaymi?	¿cuándo volverás?
¿tunten	fali?	¿cuánto vale?
¿chem am	tüfa?	¿qué es esto?

## 4. Ortografía puntual.

Se recurrirá a los signos de puntuación y auxiliares con que cuenta la lengua castellana, con idénticos usos y valores. Sólo se prescindirá del punto y coma (;).

## NORMAS PARA PROBLEMAS ESPECIALES

1. Como norma general, cada escritor deberá representar con las grafías disponibles su pronunciación real, en tempo lento, con ligero silabeo, sobre todo en aquellos casos de presencia o ausencia de sonidos por diferencias dialectales, cuidando que en un mismo texto no ocurran inconsistencias gratuitas.

- 1.1. Presencia o ausencia de [ y ] ante [ i ] inicial de palabra.

[ iwiñ ] ~ [ yiwíñ ] iwíñ o yiwíñ 'grasa'

[ ifiñ ] ~ [ yifiñ ] ifiñ o yifiñ 'lo comí'

- 1.2. Desarrollo de una [ y ] opcional, sin valor fonológico entre [ a - a ] o entre [ e - e ].

[ kípalaán ] ~ [ kípalayán ] kúpalaan o kípalayan  
'no vendré'

2. Ante [ k ] ocurre sólo [ ŋ ] en el interior del morfema lo que se representa así < ngk > ; pero puede ocurrir [ n ] al final de morfema ante [ k ] , lo que se representará así < nk > .

[ waŋku ] wangku 'banco, asiento'

[ loŋkó ] longko 'cabeza, pelo, jefe'

[ kutrankilén ] kutrankülen 'estoy enfermo'

3. Respecto de la alternancia [ o ] ~ [ u ] que ocurre en algunos dialectos al final de palabra, se representará siempre con < u > o con su variante < w > cuando haya diptongo decreciente.

[ wentró ] ~ [ wentrú ] wentru 'hombre'

[ tśáo ] ~ [ tśáu ] chaw 'padre'

4. Cuando la concurrencia de morfemas en el interior de una palabra produzca la aparición de dos o tres < l > seguidas, éstas se separarán con guiones según la lectura que se necesite < l - l > o < l - ll > ([ l + l ] o [ l + λ ] respectivamente).

[ kǐpallán ] kǐpal - lan 'no traje (eso)'

[ kǐpalleán ] kǐpal - llean 'voy a traer(eso)'  
(desafiante)

5. Para señalar la pronunciación afectiva [ s̺ ] que dan algunos hablantes en algunas emisiones a los fonemas / s / y / θ /, se usará la letra < sh > . Al utilizar esta letra extranumeraria, el texto resultará más apegado a la realidad y por lo tanto más vital.

	Normal		Afectivo	
--	--------	--	----------	--

[ weθweθ ]	wedwed	'loco'	weshwesh	'loquito, travieso'
------------	--------	--------	----------	---------------------

[ sáñwe ]	sañwe	'cerdo'	shañwe	'cerdito'
-----------	-------	---------	--------	-----------

6. Los préstamos de palabras comunes ingresados al mapudungun se escribirán con las adecuaciones fonológicas y gramaticales que hubieren tenido.

[ sarkéntu ]	sarkentu	'sargento'
[ kafón ]	kafon	'jabón'
[ kawél ]	kawell	'caballo'

Asimismo, los nombres propios de personas, ciudades, etc., que aparezcan en un discurso directo también se escribirán de acuerdo a su pronunciación y con el alfabeto mapuche; sin embargo, estos mismos nombres propios se escribirán de acuerdo a su lengua de origen cuando aparezcan en textos oficiales.

Discurso Directo Mapuche	Textos Oficiales
Santiaw	Santiago
Kuan	Juan
Kose	José

A continuación se presenta el texto "Muday" de María Angélica Relmuán, publicado en IPapeltuaiñ Mapudungu Meol Volumen I, escrito con el alfabeto unificado y con el alfabeto Raguileo para mostrar el funcionamiento de los sistemas.

## ALFABETO UNIFICADO

## MUDAY

¿Chumngechi dewmangekey muday? Wune wadkümtukungekey ta kachilla, fey afülu utrunakümungekey chüni mew. Feymew kudi mew atemngekey.

Aremelngekey ko kiñe füttra challa mew, llakolewelu, fey tukungekey ti mültrün. Dew tukuel ti mültrün, küchodüngekey, fey utruntukungekey meñkuwe mew, küme takukünungekey.

Kochüalmu pichi tukulelungekey ülam. Fey tufachi ülam famngechi dewmangekey: changafüngekey pichin mültrün, fey küme regülmakünungekey kiñe pichi rali mew, fey tukulelungekey ta ülam tañi kochüam.

Epu antü putungekey kochülü ula.

## ALFABETO RAGUILEO

## MUDAY

¿Cumgeci dewmagekey muday? Wune wadkvmtukugekey ta  
kaciya, fey afvlu uxunakvmgekey cvni mew. Feymew  
kudi mew atemgekey.

Aremelgekey ko kiñe fvxa caja mew, jakolewelu, fey  
tukugekey ti mvlxvn. Dew tukuel ti mvlxvn, kvcodvgekey,  
fey uxuntukugekey meñkuwe mew, kvme takukvnugekey.

Kocvalmu pici tukulelgekey vbam. Fey tvfaci vbam  
famgeci dewmagekey: cagafvgekey picin mvlxvn, fey  
kvme reqvlmakvnugekey kiñe pici rali mew, fey  
tukulelgekey ta vbam tañi kocvam.

Epu antv mew putugekey kocvlu ula.

NOTAS:

1. Los ejemplos del mapudungun y sus traducciones han sido dados al Coordinador por el señor Rosendo Huisca Melinao. El es oriundo de la localidad de Chaura, cercana a Villarrica, Departamento de Villarrica, Provincia de Cautín, IX Región, por lo tanto, no se extrañe el lector si los usos no son idénticos a los suyos pues representan a una variedad dialectal de la lengua.

## SEXTA SEMANA INDIGENISTA

La Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Temuco, a través de su Centro de Investigaciones Sociales Regionales (CISRE), realizará entre el 10 y el 14 de Noviembre del presente una Semana Indigenista más - la Sexta, en Temuco, Chile.

Las Semanas Indigenistas se han dedicado, contribuyendo ya una tradición, al intercambio científico en torno a la realidad sociocultural de los grupos indígenas, especialmente, el grupo étnico chileno, los mapuches u habres de la tierra. Así, los especialistas de lo distintas disciplinas sociales han informado a sus recientes investigaciones y han reflexionado acerca de la situación histórica que estos pueblos viven en el marco de las sociedades donde se encuentran insertos.

Durante el presente año ha comprometido su asistencia gran número de especialistas. Se presentarán trabajos sobre los pehuenches, los huilliches, los kamaskar y algunos pueblos del norte del país, por especialistas regionales, nacionales e internacionales. Las figuras científicas de mayor relevancia las representan el Dr. Tom Dillehay, quien asiste como invitado especial desde la Universidad de Kentucky, EE.UU., el Dr. Adalberto Salas S., recientemente merecedor de un importante premio nacional: ser incorporado a la Academia de la Lengua, y también, por su renombre internacional el Dr. Pedro Morandé C., académico de la P.U.C. de Chile, quien dictará la conferencia inaugural.

