

C. 300
v. 2
no. 2
Sep.
1985

ISSN 0716-1557

VOLUME # 2 N°2

SEPTIEMBRE 1985

CULTURA-HOMBRE-SOCIEDAD

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
CURSO



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 Kuramochi O., Director de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Temuco. COMITE EDITORIAL: Aldo Vidal H. DIRECTOR(A): Dra. Teresa Durán P. DIRECTOR REEMPLAZANTE: Aldo Vidal H. 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. Claudio 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: Rodolfo Contreras O.

CULTURA, HOMBRE, SOCIEDAD (CUHSO) es una publicación semestral en español 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.
- 3) Artículos en inglés serán traducidos por el C.I.S.R.E.

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 Semestral

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 2 Nº 2 SEPTIEMBRE 1985

S U M A R I O

PAGS.

ANTROPOLOGIA

LA INFLUENCIA POLITICA DE LOS CHAMANES
MAPUCHES.

141 - 157

Tom D. Dillehay (Ph.D.)

LAS POLITICAS INDIGENAS EN CHILE Y LA
IMAGEN DE LOS MAPUCHES.

159 - 194

Dr. Milan Stuchlik

LINGUISTICA

FRAY FELIX JOSE DE AUGUSTA - SU APOORTE A
LOS ESTUDIOS DE LA LENGUA Y LA CULTURA
DE LOS MAPUCHES O ARAUCANOS.

197 - 272

Adalberto Salas S. (Ph.D.)

PSIQUIATRIA

LO PERSONAL HUMANO COMO MODALIDAD
DE SIMBOLO.

275 - 292

Dr. Fernando Oyarzún P.

RESEÑAS

PAGS.

CARLOS A. GONZALEZ VARGAS: SIMBOLISMOS EN
LA ALFARERIA MAPUCHE, CLAVES ASTRONOMICAS.

295 - 300

Graciela Ramos R. y Gladys Riquelme G.

THEODOR LEWANDOWSKY: DICCIONARIO DE
LINGUISTICA.

301 - 303

Eduardo Miranda N.

INDICE VOL. 2 Nº 1 ABRIL 1985.

307 - 309

ANTROPOLOGIA

LA INFLUENCIA POLITICA DE LOS (LAS) CHAMANES MAPUCHES (1)

Tom D. Dillehay (Ph.D.)
University of Kentucky
Department of Anthropology
Lexington 40506-0024 U.S.A.

Desde cierto punto de vista la política puede describirse como el proceso por el que individuos y grupos persiguen objetivos y promueven o mantienen valores, en interacciones estratégicas mutuas con otros. Tal prosecución implica claramente hechos de asunción de decisiones, independientemente o dentro de un cierto grado de subordinación, a la vez que el ejercicio de influencias para mantener la existencia del grupo societal. Tanto en sociedades centralizadas como no centralizadas, en sociedades industrializadas modernas o en las recolectoras-cazadoras, las decisiones políticas de parte de una autoridad apropiada precisan de una legitimación.

Esta legitimación depende de la conducta de un (unos) líder(es) y de los resultados esperados de la decisión, de parte de estratos políticamente -y como se verá en este caso- ideológicamente relevantes de la sociedad. El fracaso continuo y aun ocasional, de parte de una autoridad, en la resolución de problemas tendientes a satisfacer las necesidades percibidas, puede terminar en el retiro de la legitimación a la(s) autoridad(es), ya que aunque la legitimidad sea un recurso del sistema social, depende realmente del consentimiento (consenso) y de las actitudes de los individuos o instituciones o sectores de la sociedad que sean influyentes en las actividades de ella.

En este artículo expondré el papel judicial jugado por el (la) chamán mapuche, el machi (2), en la legitimación del proceso político de toma de decisiones que influyen los eventos

económicos y sociales y las líneas de conductas más importantes en la sociedad mapuche. Específicamente deseo demostrar la posición axial jugada por el **machi** como mediador que legitima proyectos, acontecimientos y acciones de las comunidades mapuches y de las autoridades políticas 'reales', de los jefes o **lonkos**, ante el cuerpo de autoridad último -el **admapu** o ley consuetudinaria-. Es sólo el **machi** quien controla el conocimiento esotérico de los sagrados códigos y normas de la sociedad mapuche y de cómo se legitima la autoridad de los jefes. A partir de esta posición el **machi** mantiene un rol muy influyente, aunque a menudo oculto, en los asuntos políticos de la sociedad entera. Este rol se ha acentuado particularmente desde los inicios del siglo veinte, cuando el impacto del sistema de reducciones redujo el poder político de los **lonkos**.

Aunque los procesos políticos y de toma de decisiones fueron elementos integrales de la sociedad mapuche en el período pre-reduccional, hoy ellos se han reducido casi exclusivamente a asuntos domésticos internos entre los linajes. Las decisiones más importantes relativas a las expresiones económicas o políticas son manejadas, como lo han sido durante más o menos los últimos 100, años, por el gobierno chileno. Dado que la mayor parte de la población mapuche se extiende en alrededor de poco más de 2.000 pequeñas reducciones en el sur de Chile, donde practican una agricultura en pequeña escala, una gandería doméstica y/o pesca, debería esperarse una escasa unificación social y cultural. No obstante, como lo ha señalado Louis Faron en diversos estudios (Faron 1962; 1964), la fuerza unificadora más importante en la sociedad mapuche contemporánea es la congregación ritual y la integridad de las relaciones entre la población presente y los antepasados. Esta es también la misma fuerza y relación que provee el sustento o base de apoyo tradicional e ideológico para el rol político mediador del chamán **machi**.

Primero procederé a describir la organización política mapuche en los períodos pre y post reduccionales, para continuar con un análisis descriptivo del rol político del **machi**.

LA ORGANIZACION POLITICA.

Quizás en un grado mayor que cualquier otro estudioso, ha sido Faron quien ha examinado e identificado la organización política de los mapuches en los contextos **pre y post reduccionales**. En su estudio de 1961, acerca de la reducción como unidad política, Faron discute diversos aspectos de tal organización, que aquí podemos clasificar dentro de tres tipos de expresión política de la sociedad mapuche. Para comprender estas distintas formas de expresión citaré 'in extenso' a Louis Faron.

Una de estas expresiones es no-tradicional y surge de la posición del grupo étnico en el estado chileno. Esta es que

"... la reducción es tomada como una entidad política frente al Estado Nacional, en el contexto de la colonización y del sistema de reducciones. La cuestión política más importante es estatus o posición de la sociedad mapuche; esta se centra alrededor de la 'cuestión' de las tierras de las reducciones..."

El estatus reduccional intitula a los mapuches con consideraciones especiales en los Juzgados de Indios.

"Como ciudadanos chilenos; no obstante, los mapuches también tienen una serie de derechos y obligaciones, cual sea su estatus reduccional, lo que los pone bajo la jurisdicción de la justicia chilena, cuya autoridad está respaldada por la fuerza pública chilena, las fuerzas armadas y las instituciones penales. A pesar de todo esto la cuestión de los derechos a la tierra... es central para la organización política mapuche moderna. Es sobre todo, como tenedor de título en la reducción (título de merced) que el jefe disfruta de liderazgo político" (Faron 1961: 101-102) (3).

La segunda expresión se relaciona con el aparato

burocrático del Estado, como nexo entre los organismos de gobierno y la población mapuche, así como con la forma más tradicional de organización política mapuche. Antes del período de las reducciones existió un sistema político-militar indígena, que se organizó para resistir a los españoles y más tarde a los chilenos. Este sistema giraba alrededor de los lonkos, parientes más ancianos que actuaban como caciques, y más tarde, durante el período reduccional, se transformó en un tipo diferente de fuerza política. Como también lo observó Faron:

"Debe recordarse que en tiempos de paz los mapuches del período prereducional vivían en numerosos grupos autónomos bajo la dirección de un pariente anciano (de más edad), el lonko, y que la autoridad de éste era mínima y sujeta a elusiones más bien fáciles. En el siglo XIX parece haber ocurrido una cristalización de los poderes militares, en manos de lonkos que eran capaces de asegurarse seguidores durante períodos de hostilidades".

"En gran medida ocurrió una transferencia de la autoridad de tipo militar al nuevo oficio de jefe en tiempos de paz. Finalmente, el cese de las hostilidades contribuyó al debilitamiento del poder militar del jefe pero, de hecho, este desarrollo fue demorado por el sistema de reducciones que investía al cacique con un importante status político al tratar con los organismos de gobierno chilenos" (Faron 1961: 110-111).

Estos dos tipos de expresiones y contextos políticos son los más fácilmente identificados por los mapuches contemporáneos, porque a través de los organismos de gobierno y del poder judicial se ha establecido una forma para que el mapuche legitime su ciudadanía chilena y autentifique el rol tradicional y la necesidad del lonko como vocero de la comunidad. Probablemente estas expresiones políticas son las más visibles y mejor conocidas por el no mapuche, ya que los asuntos legales sobre derechos de tierras, títulos de tenencias de tierras, reclamos de los indígenas y otros que impactan las relaciones entre chilenos y

mapuches, son bastante a menudo los contextos en los que los individuos y los grupos intentan alcanzar metas y mantener valores. El hecho de que el sistema jurídico chileno reconozca al lonko como enlace entre los organismos del Estado y los mapuches, y que los mapuches continúen respaldando tal rol, tiende a autenticar la función de liderazgo de los lonkos.

No obstante, existe una tercera expresión política que está insinuada en el trabajo de Faron, escasamente identificada por los no mapuches, pero que es un hecho común entre ellos (los mapuches); esta es la expresión "moral", "ancestral" o "religiosa" en la legitimación del rol político de los lonkos. Citando nuevamente a Faron, podemos reconocer esta última expresión.

"Hoy día cierta conducta o hecho se define como extra legal, de acuerdo a los estándares nacionales chilenos. Los mapuches acuden a los juzgados para la resolución de los asuntos que involucran crímenes, delitos y perjuicios, pero dentro de la comunidad, en las reducciones, existen sanciones tradicionales que tratan efectivamente con otros actos antisociales, de una naturaleza distinta. Los más importantes entre estos son los que implican brujería y que en general los juzgados chilenos rehúsan considerar seriamente. Por consiguiente, en ciertas instancias los mapuches "toman la justicia en sus propias manos", aplicando principios morales tradicionales (admapu) para el ordenamiento de las acciones sociales. Sin embargo, aquellas materias que implican derechos de las personas y la propiedad, que no es posible resolver mediante los medios tradicionales, son, en último término, resueltas mediante el recurso al sistema judicial chileno de los juzgados y organismos encargados de hacer cumplir la ley". (Faron 1961: 107).

El principio ético o ley tradicional es en esencia el modo y la experiencia ancestral para tratar no sólo la brujería, sino también las catástrofes naturales o las injusticias sociales.

Y cuando Faron se refiere a la dimensión o conformación moral o ética de la acción, lleva correctamente ésta al terreno más amplio de las creencias y prácticas religiosas que, debe señalarse, son una fuerza persistente y poderosa en la sociedad mapuche. Cuando están implicados la brujería, los asuntos morales, las leyes tradicionales o *admapu* y los asuntos religiosos, se debe considerar al *machi*, quien juega un importante papel en las ceremonias y ritos, como se discutirá posteriormente, ocasionalmente en lo político.

Más aún, todo pensamiento y acción proyectada debe realizarse bajo la sanción de las leyes y normas consuetudinarias (*admapu*) de la sociedad. Como Faron lo ha señalado:

"Todos los deberes y derechos tradicionales están sancionados sobrenaturalmente, y los conflictos, que mayormente se suscitan por contactos con no-mapuches, se manejan en referencia a estas sanciones morales tradicionales. La ley consuetudinaria (*admapu*) ... está sancionada por fuerzas sobrenaturales que emanan de los propios ancestros, que se considera idearon, suplementaron y adhirieron a las normas de la sociedad mapuche. Hacemos estas cosas porque nuestros antepasados las hicieron y porque nuestros padres y abuelos nos dijeron que era lo correcto" (Faron 1964: 10-11).

Las creencias religiosas y las reglas ancestrales que se centran en la propiciación de los antepasados durante la reunión ritual, definen en gran parte la conducta narrativa, constituyendo consecuentemente las normas tradicionales que deben seguir todos los miembros de la sociedad mapuche. Podría así decirse que una función de la creencia ritual y de la participación ceremonial es el establecimiento de límites a la posible variación en la acción política y social. Es a este respecto que uno de los roles del *machi* como mediador entre los vivos y los ancestros en la congregación ritual y como el custodio del conocimiento ancestral o *admapu* entra en el terreno de lo político.

Aunque los **machis** no tienen funciones políticas formales, realizan o ejercen un número de deberes o cargos que les aseguran un poder informal pero persuasivo. Además de su oficio de curar las enfermedades y prevenir la muerte, la gente deposita una gran confianza en los **machis** para combatir las fuerzas malignas de la vida. (Faron 1962: 138). De este modo, al representar el bien y controlar las fuerzas del mal (**wekufes** y **kalkus**), los **machis** son, en cierta medida, políticos en todo su accionar. Sin embargo, quizás sí lo que mejor enmarca el rol político del **machi**, al que me he referido anteriormente, es su íntima asociación con la esfera ancestral, que entraña una separación del resto de los individuos. Aparentemente, esos deberes y asociaciones implican escasa o nula función política; sin embargo, mientras menos obviamente político sea en la forma el rol del **machi**, será más efectivo políticamente.

La influencia política del **machi** es sutil y obscura dentro de las relaciones de poder de la sociedad y en la adhesión al **admapu**. No obstante, no existe lucha por el poder entre los **lonkos** y el **machi**, por lo tanto no es la política lo que nos atañe. Las relaciones de poder se han objetivado, desarrollado y camuflado por medio de formas simbólicas y pautas de acción ritual. Es a través de estas formas que el **machi** legitima bastante a menudo el rol de toma de decisiones de los **lonkos** y la adhesión al **admapu**.

Para analizar esta influencia debemos considerar a la organización política coextensiva con el estudio de la sociedad toda. En la sociedad mapuche tradicional la ley y el orden son normalmente mantenidos por un equilibrio de poder entre segmentos de agrupaciones de **lonkos** y de agrupaciones de antepasados míticos, a veces ayudados por el mediador del ritual formalmente no político, el **machi**.

El aspecto ideológico de la influencia política arriba descrita puede concebirse como un concepto epistemológico, como la forma en que los mapuches conocen e intentan controlar su mundo; como un cuerpo sistemático de valores, normas y creencias;

como sinónimo de todo el pasado cultural, el presente y el futuro, incluyendo rituales y creencias ceremoniales y, lo más importante, las leyes del **admapu**.

Más aún, se debe comprender que el **admapu** y el rol mediador del **machi** es una representación colectiva que constriñe a los individuos; la acción anteriormente descrita está cargada de un significado político. Esto puede ser importante para los linajes mapuches y para las bases de una organización política regional, a menudo compitiendo y en ocasiones desafiando las acciones y decisiones de un grupo de **lonkos**. Así, el culto a los antepasados, por intermedio del **machi**, expresa y mantiene la corporatividad y los principios del linaje mismo.

Este tipo de obscura expresión política en la sociedad mapuche es particularmente evidente durante los momentos de crisis de la comunidad. La preocupación respecto de las crisis es políticamente activada a través de ceremonias y rituales. Tales ceremonias precisan, imponen la persistencia societal y ellas mismas persisten porque se hallan en un estado de constante respuesta a las crisis de vida, especialmente en vista de los tipos de cambios económicos y sociales ocurridos en la sociedad mapuche desde el período del establecimiento de las reducciones.

Sin embargo, estas crisis no son esencialmente individuales o regionales, sino que atañen a la sociedad. Esta es una razón de por qué la sociedad mapuche es aún altamente ritual. En la sociedad mapuche las crisis permanentes de aculturación y cambios tienden, probablemente, a servir como una legitimización política perpetua de los **lonkos**. En tal situación las crisis pueden acrecentar la autoridad del **machi**. En algunas zonas el **machi** se reúne regularmente con los **lonkos** para tratar problemas que afectan a la comunidad, como un todo. En tales encuentros los consejos de antepasados son transmitidos a través del **machi** mediador, cuyo deber es asegurar la máxima adhesión al **admapu**. De esta manera las actividades rituales y los canales de contacto con los antepasados respaldan la autoridad de los **lonkos**, y aseguran la obediencia de los individuos a las decisiones de acuerdo con el **admapu**.

A la luz del hecho de que la sociedad mapuche no tiene organización política formal, de que los problemas o asuntos más bien legales-jurídicos se tratan a través de los organismos gubernamentales nacionales, o mediante el enlace de los **lonkos**, las leyes culturales tradicionales (**admapu**) se mantienen mediante la **movilización y manejo de lo obligatorio, moral o ritual**. Es esta movilización, expresada en un grado más alto en la ceremonia del **ngillatún**, la que refuerza la integridad étnica de los mapuches. En tales circunstancias no es tanto la creencia lo que origina la ceremonia, sino que es ésta la que conjura, da forma definitiva y estructura a la creencia, la adhesión al **admapu** o uso ancestral.

Es principalmente en el curso de ejecución de ceremonias claves que la influencia política sutil del **machi** y las relaciones de poder se interpenetran mutuamente -por decirlo así- para producir, y reproducir repetitivamente el rol, y, por ende, la naturaleza oculta de las relaciones de poder en la sociedad mapuche.

Con el fin de descubrir estas relaciones y sus significados para la integridad de la sociedad mapuche, y su continua aculturación en el mundo moderno, se debe examinar también las instituciones económicas y políticas, y el orden social en la sociedad mapuche moderna. El marco de referencia general de tal sociedad es mantenido por las instituciones del estado chileno, siendo afectado en gran medida, respecto de la vida cotidiana, por las obligaciones morales y rituales que se desarrollan y mantienen a través del **machi** mediador y de otras acciones simbólicas.

Me gustaría enfatizar que el tipo de expresión política descrita en este breve ensayo no posee obviamente poder político formal o jurisdicción legal en la sociedad chilena. Estas relaciones de poder entre agrupaciones de **lonkos**, **machis** locales y el uso ancestral o **admapu**, son sólo los puntos polémicos de las acciones simbólicas destinadas a orientar toda asunción de toma de decisiones comunitarias a una máxima adhesión al **admapu**. El rol mediador desempeñado por el **machi** es simplemente parte de la

responsabilidad chamánica, como el rol de enlace dellonko en los asuntos chileno-mapuches. Así, estas relaciones de poder realmente sirven para legitimar el modo tradicional, el admapu y la obligatoria participación en el ritual.

En este sentido el único remanente de la organización política mapuche que hoy existe es la ceremonia congregacional, la que constituye un modelo persistente de integridad étnica que desafía la fragmentación y asimilación deseada por la sociedad moderna en que está inserta.

Antes de continuar debería, sin embargo, notarse que existen algunas comunidades mapuches, por ejemplo en la precordillera y cordillera andina del centro-sur de Chile, donde el machi no participa en la ceremonia congregacional, principalmente en el ngillatún, y por consiguiente probablemente no juega un rol mediador influyente en las relaciones internas de poder en la sociedad mapuche. Las razones de este patrón, opuesto al rol influyente visto en la mayoría de las comunidades del valle central y costa del centro sur no están bien definidas, y van más allá del alcance de este ensayo.

El Poder Político y el Rol Judicial del Machi.

Los machi son personajes sagrados o esotéricos sin ninguna autoridad política directa, pero en tanto especialista ritual, que utiliza y posee un conocimiento ancestral, ellos pueden ejercer considerable influencia política en los procesos de toma de decisiones de los lonkos o de otros importantes miembros de linajes. Es en el contexto de la congregación ritual que el machi despliega más drásticamente su fuente de poder, mediante la obligación de la gente de adherir al admapu. En los ritos mapuches, fundamentalmente en el ngillatun, una figura ritual diestra y de total confianza representa a los vivientes, en tanto propician colectivamente a los auténticos ancestros del

linaje, deifican los ancestros míticos y suplican a un panteón de espíritus (Faron, 1964: 192). Para los mapuches la ceremonia es también el momento y lugar o el espacio y el tiempo donde las experiencias ancestrales del pasado (**admapu**) son transmitidas por el **machi** a la gente, a través de mitos, relatos y canciones. Sólo humanos sublimes, el **machi**, que puede transformarse a sí mismo en representación ancestral al exhibir la conducta esotérica esperada y al utilizar el conocimiento sagrado, puede actuar como intercesor entre los vivos y los muertos. El rol del **machi** en este contexto es informar a los antepasados de los problemas que en el presente enfrentan los vivos y buscar consejos juiciosos para la orientación de la sociedad entera.

El rito del **ngillatun** es una aseveración social y espacial de una idea política controladora, a saber, aquella de que por el mero acto de proveer un modelo, una imagen de la experiencia ancestral, los antepasados etéreos, intermediarios a través de los **machis**, dan forma e imponen a la gente al menos una cierta aproximación a sus propias experiencias. La experiencia vital de los antepasados mapuches es por tanto paradigmática del orden económico y social en la vida. Los **machis** declaran que lo que es reflejado es el orden ancestral etéreo, la experiencia eterna y sin tiempo del **admapu**, en la que todos los mapuches, en estricta proporción o razón de sus necesidades y no obstante la intrusión del moderno mundo chileno, deberían buscar las pautas de sus vidas. Así, en este sentido, la ceremonia del **ngillatun** es la oculta fuerza conductora de lo político en la sociedad mapuche de hoy, (particularmente dado que el poder de los **lonkos** se redujo considerablemente a partir del establecimiento de las reducciones), y muy probablemente lo ha sido en los últimos siglos.

Se puede demostrar en forma más directa que la intervención de los **machis** en torno a la autoridad política de los **lonkos** reside en el papel jurídico de ellos al interpretar el **admapu** ancestral. Deseo dar un breve ejemplo de este mismo papel, presentando algunos datos que me proporcionó el hijo del cacique Alcamán (de una zona costera, en una entrevista que

sostuve con él. Una reunión entre una machi y varios lonkos se realizó en 1976 cuando una persona de cierto linaje había fallecido al volcar su bote en el mar durante una noche muy lluviosa. Los lonkos quisieron tomar una decisión respecto al curso que debían seguir las acciones, según la voluntad de los progenitores, y solicitaron a la machi cercana intervenir y consultarlos. La machi aprovechó la oportunidad de reestablecer relaciones con los progenitores y resolver mediante la consulta. La razón de la muerte fue explicada como consecuencia del desuso mapuche en adherir a las costumbres ascentrales; (en realidad, ella se debía a causas naturales). Debido al temor a la mala suerte, los lonkos decidieron no negar más las costumbres. Tal consulta legitimó la decisión para los lonkos, y les obligó a cumplir con las normas ancestrales.

Un hijo del cacique Alcamán me relató:

"Mi padre pidió a los otros caciques que se reunieran para apaciguar al antumallén. Ellos se consideraban afortunados por permanecer con vida; y deseaban agradecerlo. Mi padre dijo que el antumallén estaba molesto porque había muerto una persona. Deseaba que se realizara un gran ngillatun. Mi padre junto con los demás caciques, decidieron hacer un ngillatun. Los caciques decidieron a la vez que deberían consultar con la machi, porque sólo ella podía comunicarse con el antumallén. Ella podía conocer sus deseos. A pesar que los caciques sentían algún temor por la machi, fueron a visitarla y a requerir su consejo. Al plantearse el propósito de la visita, la machi los invitó a sentarse con ella para discutir el problema con Alcamán. Mi padre le planteó que deseaban hacer un ngillatun y pidieron a la machi que estableciera contacto con los antumallén para saber lo que pensaban. La machi dijo que ella ya sabía, tanto lo que deseaban como que vendrían a verla. Dijo que el antumallén estaba molesto, principalmente porque no habían hecho un ngillatun y porque no habían consultado a la machi. Mi padre y los demás caciques se sintieron muy mal. La

machi les pidió que volvieran en algunos días más y entonces ella podría aconsejarlos. Los caciques volvieron dentro de pocos días. La machi les dijo que había tenido que trabajar duro para comunicarse con los antumallén y repitió que los antumallén estaban molestos y era difícil hablar con ellos. Les dijo que los antumallén deseaban un gran ngillatun con muchos sacrificios de animales" (Dillehay. Pto. Saavedra, 1976).

Este trozo ilustra el papel combinado del machi como mediador y ejecutor de un rol judicial, en la comunicación con los antepasados y en la interpretación de sus leyes. También revela el mecanismo socio-ritual, el ngillatun, a través del que se ejerce un fuerte poder y por el que la gente es puesta en movimiento, llevada a escena. Por último, deja a la vista el tipo de control político que el machi y los antumallén tienen sobre algunos lonkos dirigentes, así como muestra ciertos aspectos económicos, tal como el sacrificio de animales (yo señalaría que tal sacrificio es financieramente costoso para los lonkos, reduce sus posesiones materiales y por consiguiente su influencia económica en la sociedad).

Una pregunta indiscreta que se origina aquí es si el machi pudiera estar jugando el papel de un embaucador político, manipulando los eventos y las decisiones políticas. Nunca he hallado machis que admitan reinterpretar o modificar la voluntad de los antumallén, en provecho propio. No obstante, en base a lo que he observado y se me ha informado, las decisiones ancestrales, interpretadas por los machis para los lonkos o para cualquier persona, están de acuerdo con lo que son los usos o modos esperados del admapu. También es de esperar que en este contexto los machis alteren juiciosamente -con criterio- lo substancial de esta decisión; por ejemplo requiriendo una cantidad excesiva de bienes materiales que serán sacrificados durante la ceremonia, con el fin de controlar algo del poder de los lonkos.

DISCUSION Y CONCLUSIONES

Como Faron observó:

"Ha existido un consistente procedimiento con respecto a acciones y creencias tradicionales. Esta continuidad temporal de estructura es, por supuesto, lo que ha servido para distinguir la sociedad mapuche de la chilena. Esto es más aparente, porque es más dramático, en la esfera ritual, pero se ramifica a través de la estructura social e ideológica entera. Hasta cuando la orientación ideológica de los mapuche sufra un cambio radical, podremos esperar que la sociedad mapuche permanezca relativamente estable"(Faron; 1964:206).

Han transcurrido más de cuatro lustros desde que Faron hiciera esta observación, y aún la integridad ideológica de la sociedad mapuche se mantiene firmemente intacta y sirve como la cuerda principal que mantiene enlazadas las múltiples comunidades. Como se mencionó anteriormente, los *machis* disfrutaban de relaciones especiales con los poderosos ancestros, las que nadie más posee. Los líderes formales, los *lonkos*, y la gente recurren a los *machis* para consultarlos y obtener el consejo necesario para actuar de acuerdo con la ley ancestral, consuetudinaria. Aunque este poder no se revierte directamente en "poder político", los *machis* tienden a preservar la integridad de la sociedad, jugando el papel de mediadores judiciales ante los antepasados y reduciendo la ansiedad y el desacuerdo entre los líderes, así como apoyando las normas rituales y sociales necesarias para la existencia política de la sociedad. Es este el rol que primariamente legitima todas las formas de conducta política en la sociedad mapuche, y provee o establece la seguridad o certeza del poder y la adhesión obligatoria al *admapu*.

Antes del período reduccional, cuando el liderazgo era mayormente ejercido por los *lonkos* locales, el rol político del *machi* aparentemente no era tan fuerte como lo es hoy. Los datos

históricos y etnohistóricos sugieren que los chamanes tuvieron alguna influencia judicial al mediar e interpretar los aspectos "constitucionales" o consuetudinarios del **admapu**, pero nunca hasta el punto alcanzado en este siglo.

En las comunidades agrícolas dispersas, anteriores al sistema de reducciones, los asuntos políticos eran manejados casi exclusivamente por los **lonkos**, mientras que los **machis** desempeñaban un rol menor en los procesos de legitimización. Al parecer había o existía un tipo de poder más secular (o un poder de tipo más secular) involucrado en lo político en los mapuches. Pero cuando a los mapuches se les estableció en las reducciones, los **lonkos** no tenían un legítimo poder o autoridad dentro del gobierno, y así los mapuches perdieron la única expresión formal y secular del poder político.

Como consecuencia de esta pérdida, la sociedad mapuche tornó más hacia el poder sagrado o autoridad que reside en la ceremonia ritual, como una forma de expresión política. Como resultado, esta ceremonia ha pasado de lo que era el **admapu moral y ritual deseable**, hoy día, **admapu moral y ritual obligatorio**. La posesión o fuerza de la ceremonia sobre los participantes deriva de la perpetuación de viejas tradiciones, de las tradiciones antiguas, y que conforman ahora una nueva tradición ritual. Hasta tal extensión, la sociedad y cultura mapuche persiste políticamente no por una unificación y expresión política externa que opere en el nivel de **lonko** o **cacique**, sino por el silencio de las obligaciones morales y rituales, por la obligatoriedad que opera desde dentro y envuelve e involucra a todo mapuche. Es la obligatoria participación en las ceremonias, la continua conexión entre los vivos y los muertos, y la adhesión al **admapu** a través del rol mediador del **machi** lo que no sólo legitima la ideología y la expresión política sino que también continua garantizando una voz política, aun cuando ella no sea escuchada en la sociedad chilena moderna. En efecto, esta voz es la de la unificación e integridad de la ceremonia de la congregación, de la reunión ritual, una forma desafiante y sagrada de la persistencia étnica mapuche.

NOTAS:

- (1) Esta ponencia fue presentada inicialmente en el Congreso de la Latin American Studies Association. Ciudad de México, octubre, 1983.
- (2) El lector debe tener presente que el rol de machi puede ser ejercido, en la cultura mapuche, por miembros del género masculino o femenino; en el texto en español el hecho debería señalarse anteponiendo los artículos de género correspondientes, pero la necesidad de hacer fluída la lectura nos lleva a indicar sólo el artículo masculino. (N. del T.)
- (3) Las citas del texto fueron realizadas por el autor del artículo.

Traducción del inglés:

Aldo Vidal Herrera
Licenciado en Antropología, mención
Etnolingüística.
Centro de Investigaciones Sociales
Regionales C.I.S.R.E.
Pontificia Universidad Católica de
Chile, Sede Regional Temuco.

BIBLIOGRAFIA.

DILLEHAY, T.D. Channeling Knowledge Sources in the Mapuche Society. Paper read at symposium on Use of Culture Space in the Andes. Colgate University. 1981.

1976 Field Notes.

FARON, L. **Mapuche Social Structure.** University of Illinois Press. Urbana.

1964 **Hawks of the Sun.** University of Illinois Press. Urbana.

LATCHAM, R.E. **La Organización Social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos.** Santiago.

METRAUX, Alfred "Le chamanisme araucan". **Revista del Instituto Antropológico de la Universidad Nacional.** Tucumán. Tomo II: 309-362.



LAS POLITICAS INDIGENAS EN CHILE Y LA IMAGEN DE LOS MAPUCHES (1)

Dr. Milan Stuchlik.

Probablemente uno de los conceptos más elusivos en antropología es el de cambio social. En términos amplios denota las diferencias en el tiempo en patrones conductuales, actitudes, normas, valores, etc., de los miembros de una sociedad o grupo étnico. Cualquier antropólogo que trate el cambio social se enfrenta con dos conjuntos de problemas: los problemas de identificación, es decir, los criterios para discernir los fenómenos y eventos que constituyen el cambio social; y los problemas de explicación, es decir, de adscribir las causas o responsabilidades en la ocurrencia de tales fenómenos o eventos. Por un consenso implícito, los antropólogos utilizan predominantemente el término cambio social para referirse a un conjunto de fenómenos y eventos que resultan de un contacto intensivo (a menudo asimétrico) entre dos sociedades o grupos étnicos. En otras palabras, el cambio social se identifica normalmente como una diferencia en la cultura de una sociedad entre un antes, y un durante o después del contacto con otra sociedad. Al mismo tiempo, la explicación del cambio social se busca en la situación misma de contacto; el contacto, algunos episodios específicos de él, o bienes materiales, orientaciones valóricas o el conocimiento que el contacto pone a disposición de o impone a la sociedad cambiante son asumidos como la causa del cambio social. En otro lugar he argumentado que pese a lo dudoso teóricamente de identificar el cambio social como una ocurrencia de contacto específico (ya que el cambio es un proceso permanente en la existencia de cualquier sociedad), ello podría tener cierto valor heurístico porque delimita claramente un campo de problemas; sin embargo, el acercamiento mecánicamente causal que a menudo se emplea al explicar el cambio social, oscurece la explicación, al dar por supuesto aquello que es lo problemático, a saber, las relaciones entre la ocurrencia del cambio social y los procesos de contacto. (Cf. Stuchlik 1976: 100y ss.).

En este ensayo intento argumentar que la concepción del cambio social como una diferencia observada en la cultura de una de dos sociedades involucradas en un contacto (la subordinada) es restrictiva y simplificadora. Ella asume la existencia de la sociedad superordenada como un factor externo estático fijo, asume la no-modificabilidad en la sociedad subordinada fuera de la situación de contacto y asume que las diferencias culturales (y por tanto sociales) son medidas absolutas, no sujetas a evaluaciones o transacciones de parte de los miembros de ambas sociedades.

El cambio social es un proceso complejo que ocurre continuamente entre y dentro de ambas sociedades en contacto; consecuentemente sería útil considerar el cambio social como la distribución cambiante de derechos y deberes tanto internamente entre los miembros de cada sociedad, como a través de los límites de las sociedades en contacto.

Permítaseme comenzar considerando algunas implicancias del comentario de Barth de que...

'Practically all anthropological reasoning rest on the premise that cultural variation is discontinuous: that there are aggregates of people who essentially share a common culture, and interconnected differences that distinguish each such discrete culture from all others. Since culture is nothing but a way to describe human behaviour, it would follow that there are discrete groups of people, i.e. ethnic units, to correspond to each culture' (Barth 1969: 9).

'Todo el razonamiento antropológico descansa prácticamente en la premisa de que la variación cultural es discontinua: que existen agregados de personas que esencialmente comparten una cultura común, y que existen diferencias interconectadas que distinguen a cada una de tales culturas discretas respecto de las demás. Ya que la cultura no es sino un modo de describir la conducta humana, se seguiría que existen grupos

discretos de personas, i.e. unidades étnicas, para corresponder a cada una de las culturas.'(Versión del Traductor).

Así, en una situación de contacto lo que se asume que se unen son dos culturas diferentes, una de las cuales normalmente es superordenada: el grupo o sociedad con esta cultura está en una posición como para imponer condiciones limitantes o reorganizar el medio ambiente social de la otra. Por ello, la sociedad subordinada sufre un proceso de cambio social. Sin embargo, dado que hemos comenzado con una diferencia dada entre las dos culturas, existen sólo dos posibles dimensiones que puede asumir el cambio social: el aumento de la diferencia entre la sociedad que sufre el cambio social y la sociedad influyente, o la disminución de esa diferencia (ningún cambio en el grado de diferencia significaría que no está ocurriendo cambio social). El primer caso parece ser empíricamente no existente y por lo tanto no necesita discutirse. El caso segundo, la disminución de las diferencias culturales entre ambas sociedades, igualaría el proceso de cambio social con el proceso de debilitamiento gradual y desaparición de una de las dos culturas y por lo tanto, de una de las dos sociedades. En otras palabras, llegarían a ser lo mismo el cambio social y la llamada aculturación. Sugiero que así es, de hecho, la forma como se tratan muchos estudios del cambio social: el término aculturación no siempre ni necesariamente es utilizado, pero la noción de que el cambio social es el proceso de disminución de las diferencias culturales de manera que una sociedad se aproxima gradualmente a la otra, forma normalmente el marco de referencia implícito de tales estudios. Dado que se asume que las diferencias entre las sociedades se basan en la discontinuidad cultural, tal acercamiento conduce necesariamente a la conclusión de que mientras más similares culturalmente sean los miembros de ambas sociedades, más cercanos son socialmente, con la consecuencia última, desde el punto de vista teórico, de la intercambialidad completa de los miembros de ambas sociedades, y, de su unión.

En este ensayo no trato de afirmar que en una situación de contacto no disminuyan las diferencias entre las culturas de

ambas sociedades, o que las diferencias sociales entre los miembros de ambas no lleguen a ser, o no pudieran llegar a ser menos agudas o relevantes. Lo que trato de decir es que estos dos procesos no están directa y necesariamente relacionados. Consideremos una instancia específica de cambio: en Chile, en una época tan reciente como la década del 60 de este siglo, era prácticamente imposible ver a indígenas mapuches entrar a algún restaurant u hotel en el centro de la ciudad de Temuco (la capital de la provincia de Cautín, que tiene la más alta proporción de población mapuche). Ello no estaba prohibido formalmente, en el sentido de leyes segregacionistas, (los mapuches eran legalmente ciudadanos plenos de Chile) pero generalmente era sabido que a ellos no se les permitía entrar ahí. Si hubieran tratado de entrar a algún restaurant, se les habría impedido en forma verbal, y en última instancia en forma física. Por ejemplo, una antropóloga chilena, que estaba entrevistando a un mapuche, alrededor de Temuco, en 1963, fue advertida por el administrador del hotel en que ella permanecía que no llevara allí a ninguno de sus informantes mapuches. Unos pocos años después, alrededor de 1970, la situación había cambiado. Los mapuches no llegaron a ser clientes regulares de los mejores hoteles y restaurants, pero ocasionalmente entraban y comían en ellos.

¿Entonces, qué cambió durante aquel lapso de tiempo? Podríamos decir que en cierto grado fueron los patrones conductuales de los mapuche: en vez de no entrar nunca a los mejores hoteles y restaurants de Temuco, ahora lo hacían ocasionalmente. Sin embargo, esto sería más bien dudoso: ya que no podemos considerar este cambio sin referencia a la remoción de la prohibición tácita, podríamos considerarlo como expresión de cambio, pero difícilmente como un cambio significativo en sí. Lo que fue un cambio significativo fue el paso de la prohibición a los mapuches a una permisión, o al menos tolerancia, de que acudan a tales lugares. No obstante, tanto la prohibición original como la tolerancia o permisión eran dados tácitamente por los chilenos, y por consiguiente representan un cambio en la pauta conductual de los chilenos, provocado por un cambio en la actitud general hacia los mapuche. En el transcurso del período, comparativamente breve, no existió un cambio observable en la cultura

mapuche: ellos no empezaron a mostrar maneras de mesa significativamente mejores que las anteriores, para presumiblemente justificar así su derecho de comer o beber en esos lugares; no llegaron a ser considerablemente más ricos, con el deseo consiguiente de efectuar gastos ostentosos. En el período no hubo una disminución significativa de las diferencias culturales entre ambas sociedades, que justificaran o explicaran el porqué los chilenos comenzaron a tolerar la presencia de los mapuche en lo que hasta entonces había sido de su dominio exclusivo. Lo que ocurrió fueron ciertos cambios políticos, con un cambio consiguiente en lo que podría denominarse en forma laxa las políticas hacia los nativos, o, más específicamente, ocurrió una redefinición de lo que constituye el así llamado problema mapuche. Es decir, los chilenos empezaron a concebir a los mapuche en términos un tanto diferentes y comenzaron a hacer algunas alteraciones en la distribución de los deberes y derechos que se derivaban de su pertenencia a ambas sociedades. Estas se efectuaron unilateralmente, en base a las decisiones de política de los chilenos y no respecto de una fundamentación basada en cambios precedentes o similares en la cultura mapuche. Por consiguiente, sería equivocado estudiar el hecho de que ahora algunos mapuche visiten mejores lugares en Temuco, como una instancia de cambio en los patrones conductuales mapuche o de la cultura mapuche; hacerlo así, deriva de una errónea identificación del cambio.

Este problema de identificación errónea puede ilustrarse mejor con el siguiente ejemplo: en los últimos veinte años o algo así ha habido un considerable incremento en el número de los mapuche que recurren a hospitales o postas del Servicio de Salud, aunque en muchas comunidades mapuches hay curanderas (os) tradicionales, machis. Usualmente este incremento se ha interpretado como un significativo cambio en los patrones conductuales mapuche y en su marco de referencia cognitivo, lo que significa una disminución de las diferencias entre las culturas mapuche y chilena. No obstante, respecto de tal interpretación existen dos problemas: primero, que, como en el caso de los restaurantes, no es el cambio en la tasa de visitas de los mapuche a los médicos lo que es significativo, sino el hecho de que los servicios de los médicos lleguen a ser accesibles a ellos. Comparar la tasa

inicial cero (sin acceso a servicio médico) y la creciente tasa actual (con acceso a servicio médico) e interpretar ésta como un cambio en los patrones conductuales mapuche parece un tanto dudoso. El cambio sucedió en la sociedad chilena, y consistió en hacer accesibles los servicios médicos a los mapuche. En segundo término, el incremento en la utilización de servicios médicos por los mapuche no se ha acompañado de la correspondiente disminución en la recurrencia a **machis**: ir a **machi** e ir al doctor no son dos patrones conductuales independientes y mutuamente exclusivos, y la misma persona puede muy bien recurrir a ambos. En general los médicos son considerados más efectivos, en último término, que los (as) **machis**, pero podrían serlo menos que algunos (as) **machis** particularmente poderosos (as). Por lo tanto, para la mayoría de los mapuche la diferencia no es entre dos visiones totalmente opuestas de la medicina sino simplemente entre curanderos peores (menos poderosos) y mejores (más poderosos). Médicos y **machis** son considerados realizando el mismo servicio, algunos de ellos de una mejor forma, otros de una peor. No es necesario ningún cambio en el marco de referencia cognitivo, de conocimiento, y es un tanto cuestionable hasta donde podemos hablar de cambio en los patrones conductuales. Al mismo tiempo, el hecho de que anteriormente los chilenos iban al médico y los mapuche a **machis**, mientras ahora ambos recurren a los médicos y además los mapuche van a **machis** sí es definitivamente un hecho de cambio social.

A lo que trato de apuntar con estos ejemplos es que considerar la conducta observada u observable en una sociedad como una consecuencia mecánica del contacto entre culturas diferentes es restrictivo y simplificador. El contacto mismo no es una aproximación simple de dos culturas en el espacio, sino un proceso social continuo, una serie de interacciones entre personas, orientadas hacia metas, que se consideran entre sí miembros de sociedades diferentes. Sus diferencias culturales son aquellas que son vistas y concebidas como tales por ellas. Si, como sugerí, puede concebirse útilmente el cambio social como una diferencia en la distribución (asignación) de deberes y derechos dentro de y entre las sociedades en contacto, las diferencias culturales percibidas se presentan, a menudo, como razones para,

o justificaciones, de la distribución diferencial de estos deberes y derechos. Esto quiere decir que las diferencias culturales son manipulables socialmente. En términos más generales, las diferencias culturales se establecen en forma de imágenes estereotipadas que los miembros de cada sociedad tienen respecto de los miembros de la otra. Estas imágenes estereotipadas son un importante componente de la situación de contacto y, por consiguiente, un objeto legítimo del estudio del cambio social. En las páginas siguientes deseo examinar las imágenes estereotipadas de los indígenas mapuches que los chilenos han formulado en diferentes períodos durante su contacto, y dar cuenta de su emergencia y cambio.

Chile, o más exactamente la sociedad chilena y la mapuche, forman probablemente un caso único para tal estudio. Chilenos y mapuches han estado en contacto durante más de cuatrocientos años, siendo los mapuches más o menos independientes políticamente por trescientos años. Durante el contacto, naturalmente las diferencias culturales entre ambas sociedades han disminuído en un grado considerable, en términos absolutos, pero aún son consideradas, por chilenos y mapuches, como fuertemente divisorias. Por parte del lado chileno, la importancia de estas diferencias ha estado simbolizada por el uso de al menos cinco diferentes imágenes estereotipadas del mapuche, cada una válida durante un período específico de contacto. Una mirada más cercana a estos estereotipos nos permitirá formular ciertas conclusiones sobre su naturaleza y funciones. Como veremos, son constructos de sentido común que tienen el propósito de generar o justificar actitudes específicas de los chilenos hacia los mapuches. Aunque se expresan en términos culturales, no se basan en un conocimiento, real o ficticio, de los mapuches, sino en los intereses y propósitos globales de la sociedad chilena, en las políticas que prevalecen en un momento dado. Aquí estoy utilizando el término 'políticas' en un sentido más bien amplio, no como un conjunto de programas institucionalizados y de directivas que definan lo que debería hacerse respecto a/o con los mapuches, sino simplemente como la naturaleza de los intereses prevalecientes y las acciones resultantes, asumidos por la sociedad chilena en relación a los mapuche, en un momento dado, estén o no formulados

como un conjunto de reglas o normas.

Como dije, creo que es posible distinguir al menos cinco principales períodos, caracterizados por políticas diferentes y consecuentemente por cinco diferentes imágenes estereotipadas de los mapuches, predominantes en la sociedad chilena. Si utilizamos los rasgos o características básicas enfatizados en cada uno de estos estereotipos, podemos denominar los períodos de la siguiente forma:

1. El período de los guerreros valientes y bravos -desde el comienzo de la Conquista hasta aproximadamente la década de 1840.
2. El período de los bandidos sanguinarios -desde 1840 hasta la así llamada pacificación del territorio mapuche, 1893. (2)
3. El período de los indios flojos y borrachos -desde 1893 hasta aproximadamente la década de 1920.
4. El período de la 'carga y responsabilidad del hombre blanco', desde la década de 1920 hasta la década de 1960.
5. El período de salvajes gentiles a los que falta sólo la educación -desde la década de 1960.

Por supuesto, los límites de los períodos son sólo aproximados y hay un considerable grado de traslapamiento o cruce entre ellos. Más aún, los tres últimos estereotipos mencionados son paralelos, en el sentido de que aún son válidos: las fechas señaladas para ellos se refieren más bien al período en que comenzaron a emerger.

De acuerdo a mi proposición, todas estas imágenes estereotipadas se derivan de las relaciones específicas sostenidas en aquellos períodos particulares entre la sociedad española -posteriormente chilena- y la mapuche, y de las condiciones existentes en la sociedad gobernante. Si deseamos explicar una imagen, o comprender porqué ella fue sostenida, es irrelevante

especular o investigar si hasta dónde tal estereotipo corresponde a propiedades específicas, empíricamente observables de la sociedad mapuche. Lo que tenemos que hacer es tratar de comprender porqué la sociedad española o chilena formuló y mantuvo esta imagen particular de los mapuche.

1. EL PERIODO DE LOS GUERREROS VALIENTES Y BRAVOS.

Hacia la mitad del siglo XVI, los españoles se encontraban en la cima de su Conquista de América. En un tiempo muy breve ocuparon vastos imperios en México y Perú y se hallaban consolidando su gobierno y expandiéndose en otros territorios. Cuando Pedro de Valdivia iniciaba su expedición a Chile, en 1536, nada indicaba que ella no continuaría el patrón usual de la conquista. En corto tiempo penetró hasta el sur de Chile, fundó Santiago y siete ciudades más, fortificadas, y esperó la normal sumisión de la tierra entera. Sin embargo, como pronto se dieron cuenta los españoles, esta vez el patrón usual fracasó. Los araucanos (nombre colectivo dado por los españoles a todos los grupos mapuches) en vez de dejarse colonizar pacíficamente, simplemente ignoraron el hecho que ya habían sido conquistados y continuaron luchando. Las siete fortalezas significaban muy poco, ya que no controlaban más que su vecindad inmediata, y ello aún a costa de continuos combates. Cien años después de la conquista formal de Chile, el historiador Alonso de Ovalle escribe en su *Histórica Relación del Reino de Chile*:

"Los indios de Chile son considerados, por todos quienes los conocen y han escrito acerca de ellos, como los más bravos y fuertes guerreros de este dilatado mundo. Hubiera querido Dios que nosotros no tuviéramos experiencia de ello; este reino podría haber sido uno de los más ricos de las Indias; lo que puede ser apreciado aún en el estado en que hoy se encuentra, pese a las continuas guerras y batallas que han perdurado por más de un siglo. Durante todo este período fue imposible

abandonar las armas un solo momento. Y es algo milagroso y digno de ponderar que los españoles, habiendo conquistado tan fácil y rápidamente los poderosos imperios de Montezuma en México e Inca en Perú, no hubieran podido jamás subyugar realmente a estos valientes guerreros de Chile, hijos de la Cordillera que, pareciera, los modela del mismo modo que a sus montes y rocas indestructibles"(Ovalle 1969: 104).

De hecho, tan exitosa fue la defensa mapuche que a comienzos del siglo XVII todas las ciudades fortificadas, excepto Santiago, fueron reconquistadas y destruidas por ellos, y el imperio colonial más poderoso de aquellos tiempos, España, fue obligada a un acuerdo de paz, llamado el Pacto de Quillín, en 1641, en el que reconoció la independencia del territorio mapuche al sur del río Bío-Bío. Los españoles simplemente no podían comprender esto, especialmente dado que los mapuche carecían de organización real, de ciudades, fuerzas armadas o cualesquier cosa similar a éstas. Vivían en grupos pequeños, mayormente independientes, que eran capaces de reunir fuerzas o separarse en un lapso de tiempo muy breve tras un aviso. Los soldados españoles, acostumbrados a pensar en términos de estados centralizados y de armadas profesionales, eran incapaces de comprender que las condiciones específicas de ausencia de tales instituciones pudieran ser estratégicamente muy ventajosas para una defensa. La organización social mapuche era idealmente adecuada, no para una guerra sistemática, sino para mantener un estado permanente de conflicto armado que estaba dejando exhaustos a los conquistadores.

Dado que los españoles no pudieron darse cuenta de esto, la única explicación que hallaron fue el adscribir a los mapuche cualidades guerreras extraordinarias, y generalizaron la imagen del mapuche como belicoso y guerrero por naturaleza. En cada oportunidad, crónicas, cartas y documentos describen elocuentemente este rasgo fundamental de los mapuches. Ya en 1550 escribía Pedro de Valdivia:

'Durante la segunda noche, hacia la medianoche, fuimos atacados por tres escuadrones de más de veinte mil indios. Atacaron con tal ímpetu y ruido que parecía que la tierra temblaba bajo nuestros pies; y lucharon tan ferozmente que en treinta años de batallas con diferentes pueblos jamás ví tal coraje y falta de temor como la que éstos mostraban contra nosotros'. (Valdivia 1960: 37).

Así, desde las primeras comunicaciones emerge el estereotipo que luego aparece reiteradamente en todos los siguientes escritos. Vidaurre, en *Historia Geográfica Natural y Civil del Reino de Chile*, escribe:

'Esta tribu es la más célebre, no sólo en Chile, sino en toda América, por su valor, su gobierno militar y por las casi continuas guerras que ha emprendido contra los españoles desde que entraron a este país hasta nuestros días. Sus hechos han dado motivo a que aún los españoles los celebren en muchos poemas y en casi innumerables historias' (Vidaurre 1889: 303).

Uno de los versos más a menudo citados del poema épico de Alonso de Ercilla, *La Araucana* (1968), transmite la misma imagen:

'Chile, fértil provincia y señalada
en la región antártica famosa,
de remotas naciones respetada
por fuerte, principal y poderosa,
la gente que produce es tan granada,
tan soberbia, gallarda y belicosa,
que no ha sido por rey jamás regida
ni a extranjero dominio sometida...

(Ercilla, *La Araucana*, I,6)

Las crónicas, cartas y documentos históricos de los comienzos de la Conquista contienen, naturalmente, también mucha más información de otro tipo; podemos hallar descripciones bastante detalladas de la economía, organización social, religión, etc. Sin embargo, nada de esto entró en la formulación del primer estereotipo. En lo que respecta a su cultura, los mapuches son considerados por los españoles como salvajes, paganos y gentes con costumbres bárbaras. Sin embargo el único rasgo o carácter que aparece con claridad es su habilidad guerrera y su amor a la libertad.

Esto es bastante comprensible, si nos damos cuenta que los españoles, al menos en los inicios de la Conquista, no se proponían una colonización plena del territorio de la Araucanía, junto con su subsecuente explotación. Esto último vino después. El propósito primero fue la búsqueda del oro y de metales preciosos; el potencial económico de la tierra era considerado sólo desde el punto de vista de la subsistencia para los colonizadores. De otra forma, el principal interés no estaba tanto en ocupar el territorio completo sino en controlar puntos claves que hicieran posible la continuidad de la minería. Dado que la política global de aquel tiempo era la conquista simple y directa, lo único que era relevante respecto de los mapuche era su habilidad para oponerse a ella. Así, podemos ver que en términos generales el punto de referencia para la primera imagen consistente de los mapuches son los objetivos y propósitos de la colonización española y no el estado de la sociedad mapuche.

Este punto es más claro cuando dirigimos la atención a un autor que no se adscribe al patrón general. De hecho, en su libro **Desengaño y Reparación de la Guerra del Reino de Chile**, Alonso Gonzales de Najera trata de destruir sistemáticamente la imagen mapuche creada por todos los demás autores. En relación a la creencia de que los mapuches son más fuertes que los españoles, dice:

'... Y digo que no son aquellos indios de tan robustos gestos o rostros, ni de tan bien formadas y dispuestas personas que aventajen en ello a los nuestros, como

algunos han creído. Porque considero que si rústicos labradores de nuestra España, por lo que tienen de tostados y curados del sol como los mismos indios, los viéramos pelada la barba como ellos la traen, no dudo sino que no parecieran sus rostros harto robustos... Y compararé siempre a labradores con estos indios porque como hijos de los montes son más semejantes a ellos que a ningunos otros hombres de España, así en el color tostado y encendido, que arguye más fortaleza que el blanco...' (Najera 1971: 39).

Acerca de su supuesta valentía y temeridad dice:

'En aquellos tiempos los Indios tenían tan poco coraje que al tiro de un arcabuz escuadrones completos se arrojaban a tierra. Y también, cuando marchaban contra nosotros y veían una huella fresca de aún un solo caballo, armadas completas se desintegraban y regresaban a sus hogares...' (Op. cit.: 41).

Por supuesto esto deja a Najera con el enigma del porqué el fracaso de la Conquista. El argumenta que los españoles no tuvieron éxito porque, primero, la naturaleza de su país provee a los indios con muchas fortalezas naturales y rutas de escape, de modo que no se les puede forzar a una guerra decisiva; segundo, ellos aprendieron de los soldados españoles, cautivos y mestizos, cómo luchar (enfatisa especialmente el importante rol de mestizos huidos); y tercero, los mapuches utilizan mañas bárbaras y sucias. Por ejemplo, durante los primeros años de la Conquista, las expediciones españolas podían sostenerse en base a los campos y animales mapuches, y, más aún podían castigar a los mapuche incendiando sus cultivos y cosechas y matando sus animales. Sin embargo desde entonces los 'bárbaros' indios habían recurrido a la sucia treta de establecer sus campos de cultivo y animales en valles montañosos e inaccesibles, haciendo extremadamente dificultoso a los españoles y su fuerza militar no sólo quemar sus posesiones, sino incluso alimentarse durante las campañas.

Ahora, ¿porqué la imagen que Najera trata de transmitir es tan diferente a las demás en la época? Una vez más, él no está interesado en la verdad o falsedad de ella, lo que le interesa es un cambio en la política; habiendo llegado a la conclusión de que los mapuches no serían los esclavos adecuados en el futuro, propone la ocupación total de su tierra y la muerte de prácticamente todos los nativos, reemplazándolos por negros importados de Africa a través de Brasil. En un punto, señala:

'No veo ninguna otra posibilidad para gobernar este reino y que vivan en él nuestros españoles sin manifiesto peligro, sino es apocando los indios que lo defienden en tanta cantidad, que los que quedaren sean sólo aptos y suficientes para el servicio de los españoles, y que queden juntamente impedidos de poderse fugar' (Op. cit.: 249).

Las medidas reales a asumirse también se afirman explícitamente:

'Que no se tome en la guerra indio de vida de diez y seis años para arriba, si no fueren caciques o indios conocidos o principales, y éstos sólo a fin de que se pongan a recaudo para rescates de españoles' (Op. cit.: 299).

El punto importante es que los araucanos de Najera son bastante diferentes de los araucanos descritos por otros autores. Es difícilmente concebible que los indios pudieran haber sido al mismo tiempo más fuertes y más rápidos y más débiles y menos ágiles que los españoles; guerreros bravos y temerarios y a la vez cobardes que se ocultaban en las montañas a la primera señal de presencia enemiga, especialmente si tomamos en cuenta que todos los autores están utilizando más o menos los mismos datos y tienen más o menos la misma experiencia. Lo único en que Najera y los demás están de acuerdo es en el hecho indiscutible de la exitosa oposición mapuche a la conquista hispana. Pero las razones o causas del éxito son vistas en formas diferentes.

Estas claramente no surgen de lo que los mapuches realmente eran, sino de las concepciones de cómo debería hacerse la conquista. Esto es particularmente claro en Najera, pero también está implícito en otros autores. Las descripciones de la tierra y sus gentes están sujetas a las políticas prevalecientes o intentadas. En este sentido, la imagen de los mapuches, como surge en las primeras crónicas y documentos históricos, es un modelo más o menos conscientemente manipulado, que posteriormente cambia a un estereotipo de identidad étnica.

2. EL PERIODO DE LOS BANDIDOS SANGUINARIOS.

La imagen de los mapuches como guerreros bravos y temerarios se mantuvo durante todo el período hispánico y en las primeras décadas del Chile republicano. Lara, en su *Historia de la Araucanía*, señala esto en forma clara:

'A tal modo no se quería inquietar al Araucano que al naufragar el barco Joven Daniel por aquella época (1840), en la costa, entre el Toltén i el Imperial, i habiendo sido asesinada su tripulación por los indígenas, no se quiso castigar debidamente tan inaudito crimen por temor de provocar una guerra a la Araucanía. Tal respeto había conseguido inspirar Arauco también a la República, como había ocurrido con España' (Lara, pp.198-19).

El peligro de la guerra con los araucanos, se utilizó como argumento hasta una época tan tardía como 1860:

'Cuando públicamente se conoció que la nueva administración (de José Joaquín Pérez) había decidido resolver el problema de la Araucanía y que la ejecución de su plan se había confiado a uno de los oficiales que había reunido los mayores méritos y reconocimientos

en la administración previa del Presidente Montt (el General C. Saavedra), los amigos del Presidente Pérez le advirtieron que estaba en peligro de desatar una guerra en gran escala contra la Araucanía, para la que el país no estaba preparada...'(ibid: 209-210).

No obstante, lo que había cambiado gradualmente, desde el comienzo del último siglo, o, más exactamente, desde la guerra por la Independencia, era el marco de referencia moral respecto al modelo de los guerreros araucanos. Durante el dominio español, el conflicto fue entendido como una guerra de conquista desde la parte española, y de defensa contra la conquista de parte de los mapuches. Los españoles trataban de mantener y expandir su territorio y los mapuche de mantener su independencia. En aquella época el estereotipo de los guerreros bravos y salvajes tenía el marco moral de una lucha por la libertad y la independencia, y como tal era calificada, aun por los mismos españoles. Cuando Chile comenzó su lucha por la independencia de España, ella se concentró mayormente en la parte central del país. Mucho después de la Independencia, el sur del país permanecía como el fuerte refugio de la oposición realista. Entre 1820 y 1830 los restos de las tropas realistas y las menos organizadas de los así llamados **montoneros** (guerrillas, más tarde bandidos) se ocultaban en territorio mapuche y en ocasiones eran activamente apoyados por éstos. Consecuentemente, los mapuches perdieron su status como combatientes externos por su propia independencia y comenzaron a ser considerados como enemigos internos, enemigos de la Madre Patria. Cuando se estabilizaron las condiciones en el sur de Chile, los mapuche no detuvieron sus actividades, pero sus actos, acciones, en vez de considerarse como actos de guerra, se consideraron por parte de los chilenos como actos de bandidaje:

'... las tribus indómitas se aprovecharon del estado indefenso en que se encontraba la línea de La Frontera, i lo que es más, de la contienda civil que se había declarado, para cometer, como de costumbre, toda clase de depredaciones. Fue este estado excepcional de cosas

lo que principalmente indujera a las hordas araucanas a ejecutar los actos de vandalismo que se presenciaron en aquel año; pues ya no les inducía a rebelarse el triunfo de una causa propia, sino el incentivo del robo i del pillaje ...' (ibid: 200).

Este cambio en el marco moral aparece aún más nítidamente en otro contexto, cuando Lara describe los malones y la destrucción de los campos de cultivo y casas de los chilenos a lo largo del río Bío-Bío, en 1859:

'Toda esta obra de largos años de sacrificio i de trabajos fue destruida y desaparecida al paso de las hordas sublevadas allende de Bío-Bío, guiadas del espíritu del pillaje, que era lo que únicamente impedía en la ya dejenerada raza de la antes heroica i patriótica Araucanía. Se acercaba para ella la hora fatal que siempre precede i suena anunciando la caída de los pueblos en la edad de la decrepitud y de la dejeneración de su fuerza i de su espíritu....' (ibid: 201).

Naturalmente, los mapuche habían cometido muchos actos similares también durante el período hispánico, pero tales actos eran considerados entonces como de guerra, ya que todos sabían que ellos estaban tratando de defender su libertad. Dado que Chile se independizó, cualquier acto de oposición armada de parte de los indios, en lo que consideraba su territorio (al menos en teoría) era visto como bandidaje.

Esta nueva imagen, que comenzó a aparecer con la Independencia de Chile, es entonces el resultado del cambio en las condiciones de la sociedad chilena y, de nuevo, no tiene nada que ver con posibles cambios en la sociedad mapuche. Más aún, ella sirvió para justificar los preparativos de la pacificación de la Araucanía, emprendida entre 1880 y 1893. Entre otros documentos, esto puede verse en la carta enviada por los habitantes de Los Angeles, en 1861, al Presidente Pérez:

'¿Y adónde recurrirán Excelencia, los propietarios del Ultra Bío-Bío, en busca de seguridad? ¿Qué opondrán al salvaje cuando éste, en sus bacanales y orgías nocturnas decida robar y asesinar a quienes, confiados, serán objeto de su lujuria? ¿Podría ser seguro el comercio en un país donde el salvaje es alentado por su sed de pillaje y, aún más, por la impunidad de sus crímenes? El salvaje, su Excelencia, no nos juzga sino por nuestras armas; ellas son la sola razón que él entiende y la fuerza es el único medio de someterlos. De no enviársenos nuestras tropas, los Araucanos, que no son, como sin duda se dijo a vuestra Excelencia, amistosos y dóciles, se creerán a sí mismos superiores a nosotros, y su arrogancia se acrecentará' (ibid: 254-5).

El estereotipo que así emerge durante la primera mitad del último siglo, refleja claramente la manipulación social de la imagen de los mapuches. Se retienen algunos rasgos básicos de la imagen previa (salvajismo, temeridad) pero se les otorga otro significado mediante la ayuda del cambio en el juicio moral. Esto es efectuado terminológica más que factualmente: en vez de bravura - sanguinariedad; en vez de habilidades combativas - bandidaje; en vez del deseo de independencia - el deseo del saqueo y pillaje.

No quiero implicar que la cultura, la organización social, y posiblemente aun las características de personalidad de los mapuches hubieran permanecido sin cambio alguno entre los siglos dieciséis y diecinueve. El solo hecho del continuo conflicto armado y de los contactos comerciales entre mapuches y españoles, la drástica disminución de la población indígena, etc., deben haber provocado cambios considerables. No obstante, estos cambios no se reflejan en la imagen cambiante de los mapuche en la sociedad hispano-chilena. Lo que se refleja en el cambio del estereotipo son las condiciones cambiantes en la sociedad hispano-chilena, y, sobre todo, el cambio en los objetivos o metas que se establece en relación al territorio mapuche.

3. EL PERIODO DE LOS INDIOS FLOJOS Y BORRACHOS.

El gobierno chileno comenzó a planificar la conquista y colonización final de la Araucanía a mediados de la década de 1830; sin embargo, los conflictos internos y la guerra con Perú y Bolivia hicieron imposible la concreción de tales planes, hasta mucho después de esa fecha. Los agricultores chilenos, que tras la Independencia habían comenzado a entrar y a establecerse en el sur, en territorio mapuche, habían estado ejerciendo una continua presión política para que se efectuaran o tomaran medidas militares drásticas que garantizaran su seguridad. Esta presión aumentó considerablemente en los años cincuenta, cuando el gobierno chileno invitó a un gran número de inmigrantes europeos (casi sin excepción germanos) y comenzó a establecerlos en el extremo sur con el fin de colonizar la zona, que hasta entonces no era de importancia económica para Chile. Al mismo tiempo se esperaba que los inmigrantes fueran capaces de contener y suprimir o, como se definió en la época, de civilizar a la población mapuche. Como resultado de las crecientes presiones, el gobierno chileno comenzó los movimientos en contra de los mapuches en los años 60. La mayor parte del territorio mapuche independiente fue conquistado entre 1860 y 1878. El proceso de conquista fue interrumpido por unos años a causa de la Guerra del Pacífico, entre 1879-1883; entonces los mapuches aprovecharon la ausencia de las tropas en su territorio para emprender su último levantamiento importante, en 1880, pero fueron finalmente derrotados en 1883. Inmediatamente el gobierno chileno empezó a imponer cambios administrativos de largo alcance; todo el territorio mapuche se dividió en provincias administrativas regulares, a los mapuches se les estableció en pequeñas reducciones y todas las tierras no adscritas a una reducción en particular fueron declaradas tierras del Estado y vendidas a colonos chilenos y europeos.(2)

Por tanto, nuevamente la situación de los mapuche fue fundamentalmente alterada y modificada. En vez de enemigos temerarios o bandidos sangrientos, ahora llegaban a ser

ciudadanos normales del estado chileno. Ellos debían dedicarse pacíficamente a la agricultura y crianza de ganado en vez de dedicarse a las guerras y malones. En vez de competir con los chilenos en las armas, tácticas y fuerza, se esperaba que lo hicieran en la vida cívica y productiva. En otras palabras, 'the standards of morality and excellence by which performance is judged' (Barth 1969: 14) ('los estándares de la moralidad y la excelencia por los que se juzgan las actuaciones' /Versión del Traductor) fueron modificados drásticamente. Veamos esto un poco más. Las acciones militares que los españoles, y más tarde los chilenos emprendieron contra los mapuches no fueron, naturalmente, carentes de objetivos o propósitos; tampoco se emprendieron con el solo objeto de mantener las hazañas militares chilenas. Su objetivo era ocupar tan rápidamente como fuera posible el territorio indio y asegurar su seguridad, de manera que la población pudiera llevar a cabo sus actividades 'normales'. Como lo hemos visto en los escritos de los primeros tiempos de la conquista, repetidamente aparecen las quejas o la sorpresa de que esta 'normalización' estaba procediendo muy lentamente, y aun de que era imposible. Por sobre todo, los araucanos eran conceptualizados como el obstáculo a esta 'normalización'. En las crónicas hay una considerable información acerca de los rasgos cívicos de la vida mapuche, pero éstos no son considerados criterios para su evaluación. La excelencia de su actuación es medida solamente por su habilidad de impedir a los españoles el transcurso pacífico normal de sus vidas como colonizadores. Y, como hemos visto, los juicios de valor formulados respecto de los mapuches, aunque negativos en su tono general, nunca pusieron en duda la habilidad mencionada. Lo mismo ocurrió en el período siguiente: puede haberse considerado a los indios como bandidos sangrientos, pero no como bandidos ineptos. Bastante al contrario, el hecho que ellos provocaran tanto temor en los chilenos indica que se les evaluaba como bandidos altamente exitosos. Así, cualquiera sea el marco de referencia moral de la evaluación, la excelencia de su actuación jamás fue puesta en duda en el estereotipo.

Como lo dije antes, con el término de la conquista

estas condiciones cambiaron. Las diferencias culturales percibidas, formuladas primero en términos del conflicto armado, se transfirieron a un nuevo campo: la competencia en la producción y la vida cívica normal. Sin embargo aquí los mapuches fueron obligados a competir con agricultores chilenos florecientes (en la época Chile era un gran exportador de trigo). Peor aún, su tecnología menos desarrollada, las limitaciones de tierra en las reducciones -que hizo imposible que ellos continuaran con su sistema normal de barbecho de la tierra-, la inaccesibilidad al mercado, etc., hizo que su actuación como agricultores fuera considerablemente menos eficiente que la de los agricultores chilenos comparables. Esto condujo a la emergencia de la noción de que los indios eran flojos, no dignos del trabajo e incapaces de mantener la paz con la civilización.

Otro componente de la misma imagen fue que ellos eran borrachos. Observaciones sobre el beber excesivo en los mapuches pueden hallarse en los mismos primeros registros y crónicas:

'Y dado que estos bárbaros no cuidan de nada más que de las cosas relacionadas con el beber, tienen aún en las comunidades más pobres un lugar especial donde organizan sus diferentes fiestas de borracheras...' (Najera 1971: 43).

'Su costumbre es no beber nunca cada uno solo lo que les dan, sino que habiendo hecho la salva el que brinda, bebiendo primero un poco, bebe luego el brindado, y sin acabar éste el vaso lo da al otro, y alguna vez beben de uno mismo, cuatro o más, conforme se ofrece. Y no por esto toca menos a cada uno, porque lo que hace éste con aquél hace aquél con éste, y así vienen todos a ser pagados a fin de la fiesta, y tan iguales que quedan todos parejos con el suelo, porque no dejan de beber hasta caer' (Ovalle 1969: 113).

A pesar de todo esto, este rasgo nunca entró en la formulación de la imagen mapuche antes de la segunda mitad del

último siglo. En el mismo sentido, algunos autores (Najera, por ejemplo) mencionan su flojera; pero, de nuevo, este jamás fue propuesto como un rasgo caracterizador de los mapuches antes del fin del siglo XIX. Y lo que ocurrió en esa época fue, naturalmente, no que los mapuches comenzaran a trabajar menos y beber más, sino que para los chilenos llegó a ser relevante evaluar a los mapuches de acuerdo a como trabajan y viven y no según cómo luchan.

El estereotipo de salvajes flojos y borrachos se deriva también de otros factores. La pacificación de la Araucanía fue presentada oficialmente como un deber cultural de la sociedad chilena para con los mapuches y no como una conquista, ni solamente como una necesidad estratégica.

'Este sistema (de la represión pacífica) condujo a otro buen resultado, de importancia trascendental: el de la transformación de los Araucanos en seres civilizados...' (Lara, op. cit.: 371-2).

El Ministro de Guerra, Prats, declaró en 1877 que el deseo que yacía tras la ocupación del territorio mapuche era:

'incorporar al Araucano a la vida civilizada, y no exterminarlos...' (Lara, op. cit.: 375).

Esto significa que la sociedad chilena estaba haciendo lo máximo por mejorar la vida de los ignorantes indios mapuches y por llevarlos a un nivel de vida civilizado. Dado que era evidente que las condiciones de vida de los mapuches no habían mejorado en nada tras la pacificación, era necesario hallar alguna explicación del por qué los esfuerzos civilizadores chilenos fracasaron. El estereotipo de salvajes flojos y borrachos tenía la ventaja de culpar a los mapuches: se les ofrecía las mismas condiciones y posibilidades que a los agricultores chilenos pero a causa de su propia flojera y alcoholismo eran incapaces de aprovecharlas. Otra razón importante para la emergencia de este estereotipo fue que, como lo mencioné, en la

época Chile disfrutaba de un período floreciente de producción y exportación triguera. Las tierras poseídas por los mapuches, no agregaban nada a tal desarrollo productivo: muy al contrario, estaban produciendo, a lo más, lo necesario para la subsistencia de los mapuches. Ello podía explicarse por diversos factores: la tecnología, la imposibilidad de acceder a las tierras vírgenes a través del sistema de reducción (el cultivo en tierras vírgenes fue un importante factor en el desarrollo triguero de Chile), la imposibilidad de mantener un sistema de barbecho en las tierras debido al pequeño tamaño de las reducciones, etc. Sin embargo, el estereotipo del mapuche flojo tenía la ventaja de culpar a los indios y, más aún, justificaba la posterior y progresiva ocupación de sus tierras. Teóricamente, las tierras de las reducciones eran inalienables, pero el desacreditar a los mapuches como agricultores haría más fácil para los agricultores chilenos ocupar tierras indígenas a través de medios semilegales y de manejos ilegales.

En términos generales puede afirmarse que este estereotipo es considerablemente más importante que los dos precedentes porque, primero, es en gran medida aún válido, i.e. sostenido por una gran parte de la población chilena, y, segundo, proveyó una base o fundamento para posteriores actitudes hacia los mapuches; sobre todo éstas se caracterizaron por el paternalismo y por la visión de las relaciones mapuche-chilenas en términos de la 'solución del problema mapuche'.

4. EL PERIODO DE LA CARGA Y RESPONSABILIDAD DEL HOMBRE BLANCO.

Aunque las imágenes estereotipadas que prevalecieron en un pasado relativamente lejano pueden distinguirse más o menos claramente respecto de sus contenidos y de su validez en el tiempo, lo mismo no puede decirse con respecto de las más recientes. En primer término, y para propósitos prácticos, éstas se han sostenido, en forma concurrente, por un largo período de

tiempo; en segundo lugar, ellas se traslapan en un grado considerable respecto de sus contenidos. Cuando los mapuches llegaron a ser ciudadanos chilenos, se les consideró indios flojos y borrachos, así como ignorantes y salvajes. Sin embargo, estos rasgos se consideran también apropiados en períodos posteriores; lo que no obstante ha cambiado son las actitudes de los chilenos. Durante las primeras décadas, luego de la conquista, la actitud prevaleciente era: 'Todo es por su propia culpa, son incapaces de aprender y no quieren progresar'. Alrededor de 1920 comenzó a emerger una actitud que sin tomar en cuenta donde residían las culpas, afirmaba que era el deber de los chilenos ayudar a esos pobres salvajes ignorantes.

Este cambio de actitud debe observarse en un contexto más amplio. Desde la pacificación, la política implícita, a menudo explícita en Chile hacia los mapuches era su asimilación rápida, o, como se ha denominado a menudo al proceso, "su chilenización". En fecha tan posterior como 1966, Carlos Huayquiñir, funcionario de la administración nacional, de origen mapuche, escribe:

'Las campañas de Arauco, las peticiones de las sociedades Araucanas, dirigidas a las autoridades públicas que tienen el deber de escucharlas y tratar de responder a sus demandas, tienen todas sólo un propósito: chilenizar, es decir, civilizar Arauco, llevar la civilización a aquellos hermanos nuestros que lejos de los centros urbanos, y encadenados por la miseria y el vicio a que los han conducido gente inescrupulosa, no han aprendido aún las ventajas de nuestra civilización, que nos conduce hacia el futuro' (Huayquiñir 1966: 20).

Desde sus inicios, el sistema de reducciones se consideró como una etapa transitoria hacia el fin indicado. En las primeras décadas del siglo se supuso generalmente que las reducciones serían divididas rápidamente en pequeños lotes familiares y que los mapuches, que estaban sujetos a una 'Ley

Indígena' específica, serían incorporados plenamente a la legislación nacional. Sin embargo, aún cuando un número bastante numeroso de reducciones se dividieron de la forma indicada, las solicitudes de división llegaron a ser de hecho cada vez menos frecuentes, y alrededor de los años de la década de 1940 cesaron. En un estudio publicado en la provincia de Cautín en 1950, este hecho fue explicado de la siguiente forma:

'¿Por qué se paralizó la división de las comunidades? Parcialmente a causa de la iniciativa del ministro de Estado que deseaba sinceramente resolver el problema del mejor modo posible, y parcialmente debido a la obstinada oposición de los indígenas'.

Esta reseña un tanto idílica del buen ministro que trata de ayudar a los obstinados mapuches pierde su impacto explicatorio al lado de la descripción menos sentimental, pero probablemente más realista de Titiev, que efectuó investigaciones entre los mapuches en 1948:

'Owners of private estates in the vicinity of Indian reductions are usually on the lookout to extend their holdings by buying up small pieces of property as they become available. The practice of granting titles in severalty also became a source of trouble because, in spite of protective clauses, it enabled individual natives to sell their property to land sharks and liquor dealers' (Titiev 1951: 19).

'Los propietarios privados de fundos en las vecindades de las reducciones indígenas están normalmente alertas a la posibilidad de extender sus posesiones mediante la compra de pequeños lotes, en tanto ello sea posible. La práctica de los títulos de tierra individuales también llegó a ser fuente de problemas porque, pese a las cláusulas protectoras, hacía posible que individuos indígenas vendieran su propiedad a traficantes en tierras y comerciantes en alcohol'(V. del T.)

Lo que ocurría era que los mapuches estaban siendo sometidos a una doble presión: por una parte, los propietarios locales de tierras trataban de extender sus latifundios a expensas de las reducciones y por otra, el gobierno, que veía a las reducciones como un obstáculo a una asimilación rápida, presionaba para su división. Los mapuches, conscientes de que la 'Ley Indígena' garantizaba al menos en una gran medida, si no absolutamente, la inalienabilidad de las tierras de las reducciones, decidían mantener la tenencia comunal de éstas como el único medio de retener al menos una cantidad mínima de tierra.

Por consiguiente, la noción de que los mapuches serían fácil y rápidamente asimilados a través de medidas puramente administrativas se había debilitado considerablemente hacia la década del 20. Y más aún, otros factores subyacen al cambio de la actitud chilena. Durante el turbulento período de la pacificación y en los años siguientes, el principal interés de la sociedad nacional se orientaba hacia la resolución del problema de la tierra. Los territorios del Estado habían aumentado, mediante una enorme zona, predominantemente agrícola, que se dividió entre los colonos. El hecho de que una parte de este territorio, aquellas tierras otorgadas a los mapuches como reducciones, estuvieran muy mal cultivadas y con rindes o resultados pobres no se consideró un problema; la baja producción de los mapuches era asunto de ellos mismos. No obstante, con la estabilización y crecimiento general de la productividad, las tierras mapuches, que comprendían una proporción significativa de las tierras agrícolas en las provincias originales de la Araucanía (en la provincia de Cautín las reducciones constituyen el 22% de toda la tierra agrícola; cf. Saavedra 197: 32), comenzaron muy pronto a considerarse como un peso muerto o lastre para el desarrollo de la región. Consecuentemente, la cuestión de quién era culpable llegó a ser mucho menos relevante que la cómo poner fin a tal estado de cosas. Fue evidente que los mapuches, abandonados a sí mismos en las reducciones, no harían nada por ellos mismos y que sería necesaria algún tipo de acción positiva de parte del lado chileno.

Todo esto sucedía en un período de importantes cambios políticos y económicos en la sociedad chilena. Cantoni sintetiza los orígenes de estos cambios del siguiente modo:

'El crecimiento urbano y el desarrollo de la producción en el país condujo a la emergencia de los estratos de clase media y baja, que no tenían acceso a la representación ni a decisiones políticas. Con la conquista de las provincias del norte y sus salitreras, y con los inicios de la industrialización, surge un importante grupo de propietarios de salitreras estrechamente vinculados al nuevo sector financiero que opera en el mercado internacional (el viejo sector financiero estaba relacionado con los propietarios de tierras en Chile Central y con el capital inglés) ... Los nuevos propietarios de las minas se aliaron con los nuevos propietarios de tierras en el sur y con las nacientes clases bajas y media' (Cantoni 1972: 9-10).

En 1920 obtuvo el poder un gobierno de corte populista, opuesto a todos los gobiernos previos estrictamente conservadores y que tenían su base de apoyo o poder entre las antiguas familias hispano-vascas de Chile Central. El nuevo gobierno, de Arturo Alessandri, estaba preocupado de las reformas sociales y traía un acercamiento diferente al problema mapuche. El interés en la desaparición final de la tenencia comunal de tierras de los mapuches no desapareció (este interés ha sido la base de todas las políticas indígenas tras la conquista; el solo concepto de posesión comunal o colectiva es tan ajeno a la legislación nacional que prácticamente la mantención de las reducciones ha significado la mantención de las diferencias culturales mapuches). Entonces comenzó a surgir la noción de que era necesario ayudar a los mapuches tendiendo un puente en el vacío económico y social que los separaba de la sociedad nacional. A esta noción se le dio una forma más concreta durante el gobierno del Frente Popular, en 1938-48, cuando se prepararon diversos proyectos para transformar las reducciones en cooperativas.

Cuando hablamos acerca de las cambiantes actitudes hacia los mapuches ello no significa, de nuevo, que los chilenos concibieran las diferencias culturales en forma mucho más diferente que en el período precedente. Permaneció la imagen básica del mapuche flojo, ignorante y salvaje atrasado. Sin embargo, los chilenos comenzaron a darse cuenta que el adscribir responsabilidades a los propios mapuches por sus condiciones contemporáneas de vida, de ninguna manera contribuía al propósito de lograr el objetivo, i.e. la total asimilación de los indígenas. Este podría alcanzarse sólo mediante la remoción de las diferencias culturales percibidas y para ello los chilenos tenían que cumplir un rol civilizador: más concretamente, mediante la división de las reducciones, la creación de pequeñas parcelas mapuches poseídas individualmente y a través de asegurar su prosperidad mediante créditos estatales y otros mecanismos. En términos de sentido común, el cambio de actitud asumió la forma de aseveraciones evaluativas que en vez de enfatizar lo que eran las culpas de los mismos indígenas, se formularon en términos de que los mapuches no estaban lo suficientemente listos para asumir un modo de vida civilizada. Ellos tenían que ser preparados para ello, lenta y cuidadosamente, como los niños chicos. En términos generales, este período podría caracterizarse como el del paternalismo emergente.

5. EL PERIODO DE SALVAJES GENTILES A LOS QUE FALTA SOLO EDUCACION.

En algún momento en los comienzos de la década de 1960 comenzó a aparecer, junto a los dos estereotipos anteriormente mencionados, una nueva imagen de los mapuches. Aún eran ignorantes y atrasados, pero estaban sedientos o ansiosos de obtener conocimientos y educación, abiertos a todas y cada una de las nuevas ideas y, sobre todo, deseosos de ser asimilados. Este estereotipo aún no ha llegado a ser por entero parte del modelo de sentido común chileno de los mapuches, pero prácticamente ha

conformado el marco de referencia de todas las políticas gubernamentales desde mediados de los años 60. Uno de sus puntos de partida ético es un reconocimiento de la culpabilidad chilena en el atraso de los mapuches y una consiguiente 'deuda' hacia ellos. Se sostiene que el atraso no es causado por la naturaleza de los mapuches o por sus diferencias culturales, sino por su falta de conocimiento, específicamente falta de información tecnológica y cívica. La única manera de ayudar a los mapuches es darles acceso a tal información.

En 1962, durante el gobierno de Jorge Alessandri, fue iniciado un programa de Reforma Agraria y dos agencias estatales, la Corporación de Reforma Agraria y el Instituto de Desarrollo Agropecuario, se crearon para implementarla. Aunque estas agencias no estaban ni están específicamente orientadas hacia los problemas mapuches, sus secciones en las provincias del sur tienen naturalmente que trabajar con ellos. El nuevo credo de que 'los mapuches pueden ser exactamente como nosotros si fueran apropiadamente educados' significó en el nivel operacional que se organizara un gran programa educacional, consistente en cursos intensivos para mapuches en las ciudades, breves visitas de expertos a las reducciones, etc.

En términos generales podría decirse que la gradual democratización de la vida social condujo a un reconocimiento -en teoría- de la igualdad de los mapuches. Se asume que la igualdad real puede ser alcanzada mediante la asimilación y lo que se concibe como la aceleración de la nivelación educacional. Empero, de nuevo debemos considerar esta nueva imagen en un contexto más amplio.

Gradualmente los mapuches han cambiado, desde el ser los enemigos a ser un grupo competidor y un peso económico 'muerto', hasta el ser un potencial grupo político y de votantes; este último status comenzó a ser relevante hace bastante tiempo.

'Parece que la creación de la Oficina de Asuntos Indígenas fue producto de un acuerdo político entre el

Presidente Ibañez y Coñuepan (un líder mapuche importante). El gobierno fue incapaz de resolver los problemas económicos y sociales de los mapuches, debido a la oposición del grupo de los terratenientes. Pero Ibañez podría, manteniendo el status quo y parando la presión por la división de las reducciones, asegurarse el apoyo electoral de los mapuches' (Cantoni 1972: 15-16).

Aún cuando los mapuches no forman una parte importante de la población nacional (posiblemente el 7%), su concentración en seis de las provincias del sur significa que allí pueden ser una fuerza decisiva (25% de la población total y 40% de la población rural; para las provincias de Malleco y Cautín los porcentajes son considerablemente más altos, y en ambas los mapuches conforman la mayoría de la población rural). En vista del hecho de que las posiciones y cargos en los organismos estatales se distribuyen predominantemente entre los miembros y simpatizantes del partido que en el momento están en el gobierno, la labor de los organismos cuya función era la instrucción tecnológica de los mapuches tenía además otra importancia: los técnicos o expertos que visitaban las reducciones estaban en la posición ideal para asegurar que todos los votos mapuches posibles se dirigieran hacia los candidatos correctos.

El concepto o concepción de los mapuches como votantes produjo otro importante cambio: en los períodos anteriores los estereotipos prevalecientes habían sido compartidos por todos o la gran mayoría de los chilenos. Con la intensificación de las luchas políticas, especialmente durante el gobierno de Frei y más tarde de Allende, las diferentes imágenes y actitudes de y hacia los mapuches comenzaron a distribuirse entre los chilenos de acuerdo a sus orientaciones políticas. No obstante, de nuevo esto no está directamente relacionado en forma necesaria con los fundamentos ideológicos básicos de los partidos políticos, sino con las contingencias de la lucha política. Un ejemplo típico es justamente la actitud hacia la solución del problema central: el atraso de los mapuches y sus ingresos de niveles de subsistencia.

A mediados de los sesenta, el gobierno estaba en manos de un partido de orientación centrista, la Democracia Cristiana, semi-comprometida con un programa de Reforma Agraria. Sin una lucha política mucho mayor no había la posibilidad de disponer de más tierras para la población mapuche y, por consiguiente, la actitud oficial fue que aunque las tierras en manos de los mapuches eran indudablemente escasas, podrían producir mucho más si se las trabajaba en forma apropiada. La orientación política fue tratar de resolver los problemas económicos y sociales mapuches mediante una educación tecnológica acelerada. La oposición, conformada por los partidos de la izquierda, trataba de obtener apoyo mapuche y sostenía la visión de que aquellos problemas eran provocados por la escasez y mala calidad de las tierras de las reducciones mapuches, lo que sólo podría resolverse entregando más tierras a los mapuches. Cuando la coalición de izquierda, la Unidad Popular, llegó al poder en 1970, algunas reducciones mapuches recibieron más tierras, debido a una aceleración del proceso de reforma agraria, pero no en una cantidad significativa. De hecho, de nuevo la política de la acelerada instrucción tecnológica llegó a ser la oficial del gobierno. El programa de entregar más tierras a los mapuches fue asumido por movimientos de extrema izquierda, que trataban de aumentar su base de apoyo entre la población rural y que estaban, para todos los propósitos prácticos, en oposición a la Unidad Popular.

Por tanto, el resultado efectivo de este último estereotipo o, más exactamente, de las políticas que le dieron existencia, fue que los mapuches estaban siendo lentamente absorbidos por la lucha política de la sociedad chilena. Infortunadamente, es imposible juzgar lo que pudieran haber sido las consecuencias más duraderas de este proceso ya que fue drásticamente terminado por el golpe militar de 1973. No existen datos confiables sobre las actitudes y las políticas del gobierno militar hacia los mapuches. Inmediatamente después del golpe, hubo algunos indicios de que un plan para la división forzada de las reducciones se estaba preparando pero hasta ahora parece que no se han dado pasos definitivos. (3)

CONCLUSION.

Las imágenes estereotipadas que he descrito, naturalmente no agotan el conocimiento factual de los mapuches que los chilenos tuvieron en algún período dado. No obstante, los rasgos que las componen son, por decirlo así, los símbolos claves. Ellos son presentados como las características culturales generales y básicas de los mapuches; se asume que todo individuo conocido como mapuche los posee. Para los chilenos estas imágenes se consideran como descripciones simplificadas pero reales, las que tienen que ser probadas por los datos. Sin embargo, como he estado tratando de mostrar, su función no es entregar aseveraciones falsas o verdaderas de las diferencias culturales, sino orientar a los chilenos respecto a cuáles son las actitudes y acciones apropiadas hacia los mapuches. Como tales, no surgen de algún conocimiento de las diferencias culturales, sino de las metas, objetivos, que los chilenos, individual y colectivamente, persiguen en un momento dado: esto es lo que he denominado en forma amplia, sus políticas indígenas. Sin duda, el análisis efectuado es muy breve y simplificado, pero espero que sirva para probar lo señalado.

Podría argumentarse que los datos presentados hasta aquí no son realmente relevantes para el estudio del cambio social. Después de todo, si deseamos estudiar el cambio social entre los mapuches, las imágenes estereotipadas que los chilenos sostienen de ellos no son importantes en ese contexto particular. Me gustaría volver aquí al ejemplo de los mapuches que comienzan a utilizar los servicios de médicos, que señalé en la introducción de este ensayo. Asumamos que ello representa un cambio en los patrones conductuales mapuches. Por supuesto, entonces, el principal problema que queda por explicar o del que se debe dar cuenta es ¿por qué ocurrió este cambio y en qué consistió?. Esto último, como señalé, no es tan fácil de responder como podría parecerlo; probablemente la respuesta de tipo más seguro sería decir que, en vez de utilizar los servicios de las personas que se autodefinen como curadores, de acuerdo a los criterios de su

cultura, los mapuches comenzaron a utilizar también los servicios de personas definidas como curadores en base a criterios que ellos no conocen. La primera pregunta, -¿por qué ocurrió este cambio?- , no puede ser respondida aseverando que para los mapuches tales servicios se hicieron utilizables o disponibles. En primer lugar, muchos mapuches no recurrían a los médicos y, en segundo, había otros servicios (o bienes) disponibles para ellos, que utilizaban menos frecuentemente o no los utilizaban. Ir a un médico o a una(un) **machi** es cuestión de elecciones y por lo tanto una decisión orientada a objetivos.

Si deseamos estudiar estos procesos de decisión, entonces, por supuesto podemos asumir el hecho de que los servicios médicos están disponibles o son utilizables en tanto son externamente dados, pero en tal caso no estamos estudiando el cambio social. La pregunta o cuestión de porqué un mapuche recurre al médico o a **machi** es distinta de aquella de porqué los mapuches comenzaron a recurrir a los médicos. Por otra parte, si no deseamos asumir la disponibilidad o uso de los servicios médicos como dados externamente, debemos formular la pregunta: ¿Porqué hay ahora servicios médicos disponibles y anteriormente no? En tal caso indudablemente estamos estudiando el cambio social, pero no es éste un cambio en los patrones conductuales mapuches; es uno en las pautas conductuales chilenas. Por lo que sé, parte de la respuesta entonces podría ser que ahora hay más médicos que antes, pero una parte importante es también que ahora los chilenos consideran apropiado o necesario que los mapuches tengan acceso a los servicios médicos, lo que antes no consideraban así. Poniéndolo en los términos de los estereotipos, era apropiado y necesario ofrecer servicios médicos a salvajes que estaban prontos a ser educados y por consiguiente de llegar a ser como nosotros, o a salvajes a los que ayudábamos a ser civilizados; pero ¿porqué habríamos de preocuparnos de nativos flojos y borrachos, o de bandidos sanguinarios?

Lo que estoy tratando de aclarar es que una instancia de cambio social (manteniendo la delimitación operacional del cambio social como el que ocurre en las situaciones de contacto)

no puede ser vista como una simple diferencia entre un estado precedente y presente de asuntos, con causas externas intermedias. El cambio social es el resultado de un proceso complejo que consiste de las acciones asumidas por los miembros de las sociedades en contacto. Tales acciones están, como otras, orientadas por metas u objetivos (cf. Stuchlik, 1977: *passim*) y se basan en un conocimiento disponible, en uso para los miembros, específicamente en el conocimiento de los miembros de la otra sociedad. Sin embargo, tal conocimiento es altamente manipulable, en el sentido en que él mismo deriva de una situación específica de contacto que existe entre las sociedades. He tratado de mostrar que durante el contacto de largo tiempo, los chilenos han representado a los mapuches en varios tipos diferentes de medio ambientes sociales, que derivan no de un conocimiento empíricamente verdadero o falso de la cultura mapuche, sino de los intereses y objetivos contingentes inmediatos que los chilenos sostuvieron en un momento dado. Consiguientemente, los mapuches, en forma consecuente, tuvieron -por decirlo así- que modificar sus procesos de cambio social.

NOTAS:

- (1) Este artículo apareció originalmente en *The conceptualisation and explanation of processes of social change*, Davis Riches (ed): Belfast: The Queen's University Papers in Social Anthropology, V.3.
- (2) La llamada 'Pacificación de la Araucanía' culmina militarmente en enero de 1883, con la ocupación de Villarrica. (N. del T.).
- (3) El Decreto Ley 2568 del año 1979 modifica la legislación indígena anterior e inicia el proceso de división y adjudicación de títulos individuales en las reducciones mapuches. Al año 1985 este proceso había cancelado 1.595 -de un total de más o menos 2.200- Títulos de Merced sin dividir.

En 1984 INDAP (Instituto de Desarrollo Agropecuario) estimaba el total de Títulos de Merced -reducciones indígenas- en 2.918, con 510.295,47 hectáreas. (N. del T.)

Traducción del inglés: Aldo Vidal Herrera.

Licenciado en Antropología, mención Etnolingüística.

Centro de Investigaciones Sociales Regionales C.I.S.R.E.

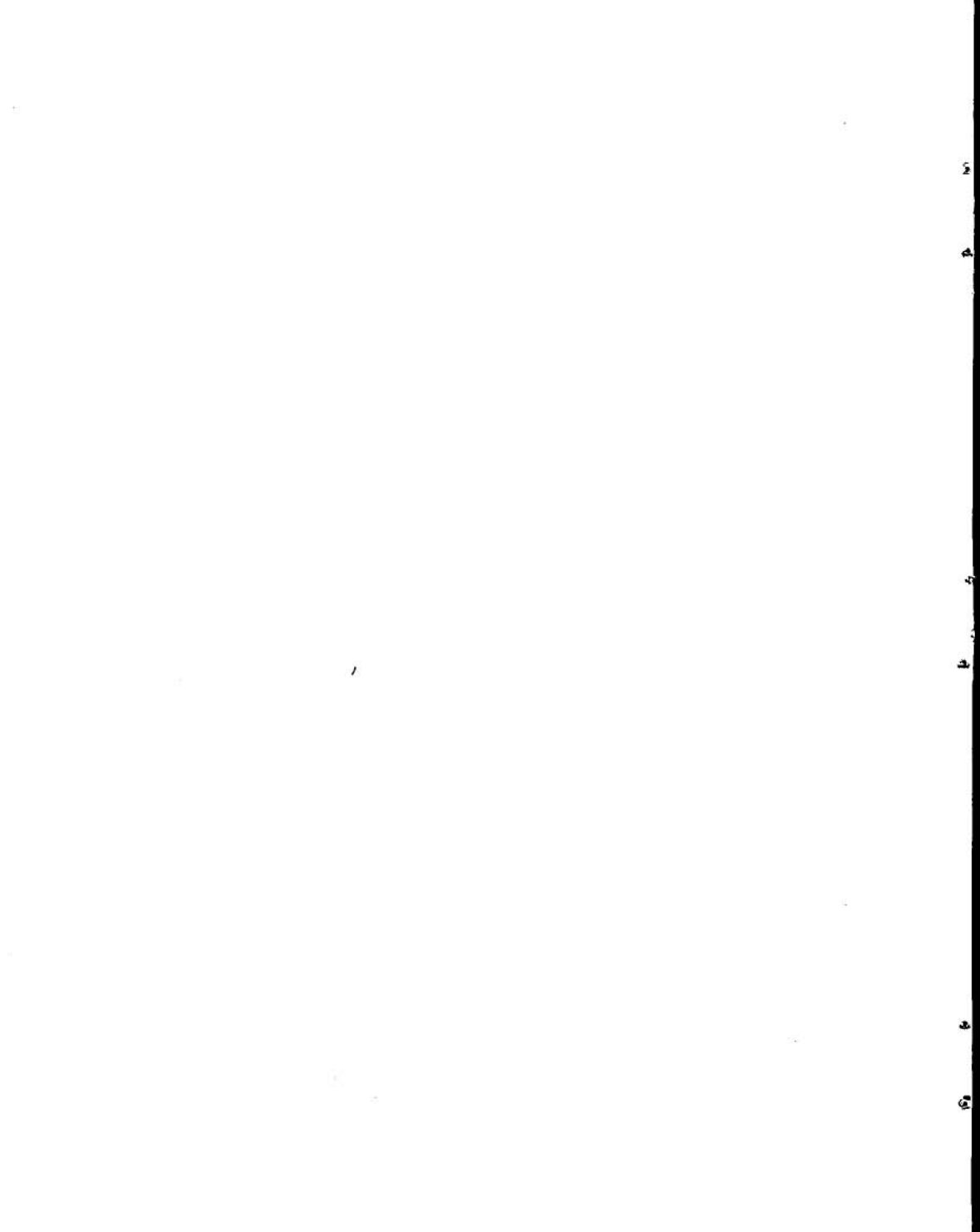
Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Regional Temuco.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.

- BARTH, F. *Ethnic Groups and Boundaries.* London: George Allen and Unwin.
1969
- CANTONI, W. *Relaciones del Mapuche con la Sociedad Chilena.* Santiago: Publ. de la Escuela Latinoamericana de Sociología.
1972
- ERCILLA, A. *La Araucana.* Barcelona: Editorial Ramón Sopena (escrito en 1569).
1968
- HUAYQUINIR, C. *Arauco de Ayer y de Hoy,* Santiago.
1966
- LARA, A. *Historia de la Araucanía.* Concepción.
s.f.

- NAJERA, A.G.¹ Desengaño y Reparó de la Guerra del Reino de Chile. Santiago: Editorial Andrés Bello (escrito en 1614).
1971
- OVALLE, A. Histórica Relación del Reino de Chile. Santiago: Instituto de Literatura Chilena. (publicado originalmente en Roma en 1646).
1969
- SAAVEDRA, A. La Cuestión Mapuche. ICIRA, Santiago.
1971
- STUCHLIK, M. Tenencia de la Tierra en Reducciones Mapuches Contemporáneas del Sur de Chile. En L. Holy (ed) KNOWLEDGE AND BEHAVIOUR. Belfast: The Queen's University Papers in Social Anthropology. V.1.
1976
- (ed) 1977 Goals and Behaviour. Belfast: The Queen's University Papers in Social Anthropology. V.2.
- TITIEV, M. Araucanian Culture in Transition. Ann Arbor: Occas. Contrib. from the Museum of Anthropology of the University of Michigan, Nº 15.
1951
- VALDIVIA, P.de Cartas de Pedro de Valdivia, que tratan del Descubrimiento y Conquista de Chile. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles CXXXI, Crónicas del Reino de Chile.
1960
- VIDAURRE, G.de Historia Geográfica, Natural y Civil del Reino de Chile. Santiago: Colección de Historiadores de Chile XIV y XV.
1889

L I N G U I S T I C A



FRAY FELIX JOSE DE AUGUSTA
Su aporte a los estudios de la lengua y
la cultura de los mapuches o araucanos (1)

ADALBERTO SALAS
Universidad de Concepción
Concepción-Chile.

1.

Fray Félix José [Kathan] de Augusta (1860-1935), médico-cirujano y sacerdote católico de la Provincia de los Capuchinos Bávaros, vivió cuarenta años entre los mapuches o araucanos del centro-sur de Chile, desempeñando entre ellos su ministerio misional. Al servicio de este ministerio, Fray Félix escribió acerca de la lengua de los mapuches, una serie de obras de orientación pedagógica, entre las cuales destacan una gramática, un diccionario y una colección de textos. En las páginas que siguen quiero presentar estas obras, como un homenaje a la memoria de nuestro misionero, al cumplirse los cincuenta años de su deceso.

2.

Fray Félix José de Augusta, cuyo nombre civil era August Stephan Kathan, nació en Augsburg (Alemania) el 26 de diciembre de 1860. Fue el cuarto hijo de un distinguido comerciante de la localidad, Johan Michael Kathan. Aun cuando su padre era un librepensador, August Stephan recibió, por influencia de la familia de su madre, el bautismo católico en la parroquia de St. Moritz de su ciudad natal. A los cuatro años ingresó --siempre en Augsburg-- a la escuela pública, para pasar después al

Benediktiener Gymnasium St. Stephan. Paralelamente hizo estudios de música, primero en el Kloster St. Ursula, y después en el conservatorio de música de la ciudad. Estudió piano y armonio y además, muy especializadamente, armonía. Después de dar su bachillerato, ingresó a estudiar medicina, primero en Würzburg y después en München, donde después de ocho semestres recibió su doctorado con la tesis Über die Ursachen der Lungenentzündung. [Sobre las causas de la neumonía]. Posteriormente se empleó en el hospital de Augsburg, ciudad en la cual prestó su servicio militar en un hospital de ejército.

Desde los años de la adolescencia, August Stephan sintió la vocación sacerdotal. Cumplido su servicio militar, solicitó la admisión a la Orden de los Capuchinos. El Provincial de los Capuchinos Bávaros, P. Viktrizius Weiss, aceptó su solicitud y el ingreso se concretó el 6 de marzo de 1887. Dentro de la Orden, recibió a cambio de su nombre de pila, el de Felix Joseph, al cual se le agregó, siguiendo la costumbre de los capuchinos, el nombre de su ciudad natal, Augsburg; ligado por la preposición de procedencia *von*, con lo cual su nombre sacerdotal quedó como Felix Joseph von Augsburg. Hizo su noviciado en Laufen, y después de su profesión simple, el 6 de mayo de 1888, fue a Dillingen a seguir estudios abreviados de teología. Allí dio su profesión solemne el 19 de mayo de 1890, y recibió su ordenación sacerdotal el 2 de agosto de 1890.

En 1895 fue asignada a la Provincia de Baviera la Misión de la Araucanía Chilena. Fray Felix Joseph fue uno de los primeros en ofrecerse --y en ser aceptados-- para esta Misión. Con su nombre sacerdotal hispanizado como Félix José de Augusta, llegó el 23 de diciembre de 1895 a la ciudad de Valdivia, entonces Sede del Prefecto Apostólico de la Misión de la Araucanía. Venía acompañado de tres co-hermanos, formando el primer grupo de capuchinos bávaros que llegaba al territorio araucano.

Fray Félix José inició su ministerio misional en el territorio de Huapi, en la desembocadura del río Imperial,

cerca del lago Budi. Instaló la casa misional en el pueblo denominado entonces Bajo Imperial, hoy Puerto Saavedra. Se trasladó después al poblado de San José de la Mariquina, y más tarde, a la ciudad de Valdivia.

A partir de 1901 ocupó diversos cargos administrativos y directivos en la Misión de la Araucanía: Discreto del Prefecto Apostólico, Viceprefecto, Proprefecto, Superior Regular y Provicario.

Los años de estadía del P. Félix en Chile fueron plenos de actividad: entre las labores propias de su ministerio misional y las obligaciones de sus cargos directivos y administrativos, aprendió el mapuche o araucano y fue escribiendo y publicando sus tres obras mayores sobre esta lengua: en 1903 la **Gramática Araucana**; en 1910 **Lecturas Araucanas**, preparadas en colaboración con su co-hermano Sigifredo [Schneider] de Fraunhäusl; y en 1916 el **Diccionario Araucano-Español; Español-Araucano** - en dos volúmenes. Paralelamente escribió en lengua araucana diversas obras devocionales, como **Dios ñi dangu** (la palabra de Dios), aparecida en 1902; **Nidolke dangu Dios ñi Nùtram**, de 1903, versión araucana de la Historia Sagrada de F.J. Knecht (1903a). En 1907 aparecieron **Komunion Rezan** [Oraciones para la Comunión] (1907a) y el **Apéndice al Ritual Romano para los Araucanos** (1907b). En 1925 publicó un devocionario, **Kiñewn amuaiyu** [Vamos unidos los dos]. En los últimos años de su vida, continuaba trabajando en la traducción al araucano de los Evangelios, labor a la que se había estado dedicando desde los primeros años de su misionalización entre los mapuches. En efecto, en 1916 había concluido de traducir los evangelios correspondientes a dominicas y fiestas y la Pasión según Juan y Mateo, trabajos éstos que nunca se publicaron.

Ya desde la publicación de la **Gramática Araucana**, Fray Félix José fue reconocido por los araucanistas chilenos como el mejor conocedor de la lengua y la cultura de los mapuches contemporáneos. En los círculos académicos se solicitaba su colaboración en el acopio de conocimiento especializado

en etnografía araucana. Aun cuando la descripción científica no era su interés focal, Fray Félix dedicó parte de su tiempo a esta orientación. Así, en 1907 publicó un estudio sobre la antroponimia tradicional mapuche, titulado **¿Cómo se llaman los araucanos?**. En 1911 publicó en la revista *Anthropos* una colección de canciones mapuches, "Zehn Araukaner Lieder" [Diez canciones araucanas], en la que vienen los textos originales en mapuche anotados en el pentagrama. En 1922 publicó "Pismahuile. Un cuento araucano", que presenta el texto araucano de este relato tradicional, con una traducción semilibre, notas explicativas y un apéndice, preparado por el P. Sigifredo, que contiene una detallada descripción del palin o juego de la chueca.

El P. Félix José desarrolló una intensa labor docente. El creía en la eficacia de la educación cristiana como instrumento de dignificación de la vida de los araucanos. Fundó y organizó escuelas para los niños mapuches. Como médico, practicó en los campos educación y asistencia sanitaria.

Enseñó la lengua araucana a sus co-hermanos y orientó para los capuchinos de la Araucanía chilena toda una política de misionalización bilingüe. A través de su magisterio creó entre sus co-hermanos una verdadera tradición de estudios lingüísticos y etnográficos, que cuenta con hombres tan destacados como Sigifredo [Schneider] de Fraunhäusl, Ernesto [Wilhelm] de Moesbach y Sebastián Englert [de Dillingen].

En noviembre de 1935, a sus 75 años, Fray Félix José sufrió una fractura de la pierna derecha. Poco después, el 16 del mismo mes, día de San José, su santo, falleció de pulmonía en el Hospital Regional de la ciudad de Valdivia.

3.

A la llegada de Fray Félix a Chile, la Araucanía estaba recién pacificada e incorporada a la vida nacional.

Desde el mismo siglo XVI, los mapuches habían opuesto resistencia a la ocupación española de los territorios ubicados al sur del río Bío-Bío, hasta lograr, ya en el siglo XVII, que la corona española les reconociera formalmente su autonomía territorial entre el río Bío-Bío y la ciudad de Valdivia. En la práctica, esto significó para los mapuches el tener un lugar propio para vivir, relativamente libre de la presencia de extranjeros, en el cual pudieron seguir practicando su estilo de vida tradicional seminómádico: organizados en pequeños grupos de patripariantes, recorrían su habitat, limpiando paños de bosque a hacha y fuego para levantar sus caseríos, preparar parcelas para sus cultivos anuales y potreros para la cría de ganado. Las parcelas que se hacían improductivas por el uso continuado eran abandonadas y el grupo buscaba otro lugar de asentamiento.

La autonomía territorial mapuche concluyó con la Independencia. Para los patriotas estaba absolutamente claro que el territorio de la Araucanía formaba parte del patrimonio de la nación. Ya a mediados del siglo XIX, el gobierno chileno tomó medidas tendientes a implementar su soberanía sobre el suelo araucano. Básicamente estas medidas consistieron en la ocupación del territorio, el deslinde de los terrenos ocupados efectivamente por los indígenas y la apertura a la colonización de los terrenos excedentes.

Los mapuches consideraron esta intervención del gobierno chileno como un acto de invasión y replicaron con la guerra, la que alcanzó sus puntos más culminantes en 1869-1870 y 1880-1882. El gobierno chileno debió disponer toda una campaña militar, llamada de Pacificación de la Araucanía, la que en 1882 concluyó con la resistencia de los araucanos y dejó el camino expedito a la fundación de ciudades, sedentarización de los grupos indígenas en las parcelas que habían ocupado durante el año agrario anterior y colonización de los terrenos excedentes.

A la llegada de los misioneros bávaros, la situación reinante era pacífica, pero tensa. La incorporación representó para los mapuches un severo cambio en sus formas tradicionales

de vida, las que debieron ser reformuladas para compatibilizarlas con el nuevo marco social constituido por la nación chilena.

La reformulación deterioró la calidad global del vivir mapuche. La sedentarización forzada obligó a los indígenas a abandonar su estilo tradicional de vida seminómada. Debieron, en consecuencia, reducirse a vivir en las parcelas que habían cultivado el año agrario anterior. Debieron reorientar su actividad laboral de subsistencia hacia la agricultura de mercado. En esta actividad económica, los mapuches, carentes de capitales, provistos de una tecnología agraria muy rudimentaria, escasos de suelos, fueron incapaces de alcanzar una producción significativa, susceptible de ser ventajosamente comercializada, lo que los pauperizó dentro de la sociedad nacional chilena. Como indígenas fueron despreciados por los colonos chilenos y europeos y sus formas culturales tradicionales fueron consideradas indeseables. Su lengua dejó de ser funcional para la vida en la nación de la cual pasaron involuntariamente a formar parte. Vencidos, obligados a adaptarse a un medio social hostil, atropellados, despreciados y empobrecidos, los araucanos generaron hacia la sociedad chilena ese rencor y desconfianza de que nos hablan los observadores más sensibles de la época, entre ellos, el propio Fray Félix:

. . . pero mientras se los mire como una raza réproba, como seres abyectos, indignos de la protección de las leyes, mantendrán siempre un odio latente y siniestro hacia sus conquistadores, y rehusarán cobijarse á la sombra de una civilización que así los hiere y los despoja (1903: IX).

En estas circunstancias la misionalización se hizo difícilísima --si no definitivamente peligrosa-- y los recién llegados capuchinos bávaros debieron desplegar todos sus esfuerzos persuasivos para poder desarrollar su misión con posibilidades de éxito.

4.

Casi 400 años de guerras exitosas en defensa de su tierra tuvieron como consecuencia que, al menos la población mapuche de la Araucanía central, estuvo libre del contacto masivo y sostenido de extranjeros. En estas circunstancias, en el momento de la Pacificación de la Araucanía, el núcleo poblacional era monolingüe de mapuche. De hecho, en la época, la mayor parte de la comunicación entre chilenos y mapuches estuvo a cargo de intérpretes --los llamados "capitanes de amigos". La ocupación efectiva de la Araucanía por cantidades masivas de militares, funcionarios, comerciantes y colonos chilenos, colocó a la población mapuche en situación de tener que aprender el castellano al menos en un nivel rudimentario.

Para el desarrollo de su labor misional, los capuchinos bávaros se vieron en la necesidad de aprender la lengua araucana. No era cuestión de recurrir a los intérpretes. Bien pronto debieron advertir que tanto el precario mapuche hablado por los capitanes de amigos, como el precario castellano hablado por los indígenas, eran insuficientes para la comunicación fina exigida por la actividad misional. El propio Fray Félix dice, justificando su traducción al mapuche del **Compendio de Historia Sagrada** de Federico Justo Knecht:

El indio, casi por regla general, prefiere libros escritos en castellano, á pesar de que, al llegar á nuestros colegios, ignore la mayoría de ellos este idioma. Después de un año, ya el indio habla y lee bastante el castellano; mas no para que pueda entender el texto castellano del Catecismo e Historia Sagrada. Y como la casi totalidad de los indios deja á sus hijos sólo un año en nuestros colegios, es necesario enseñarles ante todo, las verdades de nuestra santa religión, en su propio idioma. (1903a: VII).

con lo cual la misionalización de los bávaros se planteó desde el principio como bilingüe:

. . . enseñarles á leer, además del castellano, el araucano, poniéndoles un texto de este idioma en sus manos, para que, retirados de los colegios misionales, sigan cultivando su espíritu en las verdades de la historia de nuestra salvación.

Los niños araucanos que quedan más años en los colegios misionales, hablan bien el castellano, y por tanto no tienen necesidad de un texto araucano, mas este, sin embargo, les servirá de fiel amigo que les acompañará á sus chozas tristes, donde pueden leer y enseñarlo a sus parientes y conocidos que no entiendan el idioma español. (ibid: VIII).

El P. Félix debía ganar la confianza de los indígenas y convencerlos para su causa. No tenía otra alternativa que aprender a hablar el mapuche, labor a la que se dedicó desde los primeros años de su llegada a la Araucanía.

Como ayuda bibliográfica para su aprendizaje, el P. Félix dispuso de cuatro obras gramaticales escritas por misioneros que le habian precedido y que se habían visto en la misma situación en que él se encontraba:

(1) **Arte y Gramática General de la Lengva que corre en todo el Reyno de Chile** . . ., escrita por el jesuita Luis de Valdivia y publicada en Lima en 1606 (Valdivia 1606);

(2) **Chiliduğu** . . . [la lengua de Chile] escrita por el jesuita Bernardo Havestadt antes de 1763 y publicada en Westfalia en 1777 (Havestadt 1777);

(3) **Arte de la Lengua General del Reyno de Chile** . . .

escrita en 1764 por el jesuita Andrés Febrés y publicada en Lima en 1765 (Febrés 1765);

dispuso además de una gramática araucana inédita, escrita hacia 1887 por el capuchino italiano P. Octaviano de Niza, titulada **Breve Método della lingua Araucana**, cuyo manuscrito se perdió en el incendio del Convento Capuchino de la ciudad de Valdivia, en 1928 (V. Noggler, 1973:78). Todas estas obras contienen información fonológica, morfosintáctica y léxica. Todas traen textos en araucano, usualmente relativos al quehacer misional cristiano (confesionarios, oraciones, pláticas, sermones, etc.).

Muy pronto debió advertir Fray Félix las limitaciones que estas obras tenían como auxiliares para el aprendizaje de la lengua mapuche. El mismo las expuso como justificación en el "Prefacio" a su **Gramática Araucana**:

. . . sin embargo, por más venerables y eruditas que sean estas obras, es punto menos que imposible adquirir por ellas un conocimiento práctico del idioma indígena.

En primer lugar, aquellos estudios no corresponden por su antigüedad al desarrollo que ha alcanzado posteriormente el idioma, ni á los cambios introducidos en las palabras . . .

Además, las reglas se exponen en ellas con tal concisión y laconismo, que no alcanzan á dar una idea exacta de la verdadera índole y de la construcción genuina de la lengua, del todo diferente de las lenguas europeas. Hacen falta también allí los ejemplos que comprueben é ilustren las reglas, y si bien es verdad que Havestadt trae una variada y rica colección de ellos, no siempre confirman la regla, antes ofrecen nuevas dificultades.

Además, los gramáticos han basado sus estudios del araucano sobre la construcción latina; lo que no han podido hacer sin violentar la índole de aquel idioma. (1903: V-VI)

críticas que se pueden reformular así: (1) no correspondían al mapuche contemporáneo; (2) adolecen de insuficiencia descriptiva; (3) adolecen de precariedad e inadecuación en la ejemplificación; (4) fueron preparadas con el modelo de análisis gramatical latino-escolástico inadecuado a las lenguas indoamericanas.

Así las cosas, Fray Félix debió aprender la lengua bajo condiciones que hoy llamamos de trabajo de campo. Convivió con los indígenas:

Ellos se acercaban a nosotros con confianza en las diferentes necesidades de su vida, habitábamos entre ellos, los visitábamos en sus casas, curábamos a sus enfermos y compartíamos con ellos sus alegrías y sus tristezas. (1916: IX).

Seleccionó entre ellos a sus informantes ("intérpretes" o "consultores", como decía él) en términos de la calidad de su dominio de la lengua:

. . . hay en todos los territorios dialécticos un modo elegante de expresarse . . . y en todas partes hay un modo de hablar correcto y otro descuidado. "Entre nosotros" nos dijo uno de nuestros intérpretes "hay también lo mismo que entre los chilenos, unos huasos que hablan muy mal" . . .

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 . . . (ibid: VII).

y en términos de sus cualidades personales, tales como inteligencia, laboriosidad, paciencia, buena voluntad y espíritu de servicio y de sacrificio.

Los informantes que más sostenidamente trabajaron con el P. Félix fueron Pascual Segundo Painemilla Nāmcucheu y José Francisco Colūñ, ambos de Huapi, en el área de Puerto Saavedra. En Panguipulli, Fray Félix trabajó principalmente con Domingo Segundo Huenuñamko. El lingüista de campo que había en el P. Félix supo dimensionar en todo su valor la colaboración de sus informantes y no dejó de mencionarlos en sus obras mayores, agradeciéndoles su ayuda con emocionadas palabras:

Nos da verdadera satisfacción perpetuar los nombres de aquellos araucanos que de alguna manera especial nos prestaron su cooperación en nuestras indagaciones lingüísticas, porque lo merecen. Les hemos recompensado en algo sus buenos servicios, pero no equitativamente, porque no se puede pagar la amistad que abre su corazón, ni tampoco tanta paciencia, pues les preguntábamos cien veces, hasta fastidiarlos, por dar con el sentido, la pronunciación de una palabra, el régimen de algún verbo y ellos velaban con nosotros hasta horas avanzadas de la noche . . . (ibid: IV).

Utilizando en las primeras etapas el español como lengua de contacto y después el **mapudungu**, Fray Félix trabajaba con sus informantes en la elicitación de series paradigmáticas, en la obtención y análisis de textos auténticos, en la comprobación de sus conclusiones analíticas, en la práctica de la

lengua, en la traducción de textos cristianos al mapuche. El aprendizaje del mapuche ocupaba todos los momentos que el quehacer misional le dejaba libre. El P. Wilfredo de Pasavia (en comunicación personal) recuerda que cuando el P. Félix estaba trabajando con sus informantes, llegaba a olvidar las horas de comida y de sueño. El mismo Fray Félix consigna en el "Prólogo" al "Diccionario Araucano":

Siempre teníamos a unos indígenas por compañeros en nuestros viajes por los territorios de la Misión, y como apuntábamos cuidadosamente cada nuevo término que oíamos, venían llenándose nuestras libretas, una tras otra, con el abundante material que ahora, después del penoso trabajo de ordenarlo, entregamos a la publicación. (ibid: IX).

Tanto por intuición como por ser el castellano una lengua extranjera tanto para él como para sus informantes, Fray Félix orientó cuanto pudo su enfoque del mapuche no tanto a la traducción, sino más bien a la comprensión de la estructura abstracta de la masa de datos lingüísticos que recibía. Tal vez por las mismas razones su procedimiento predilecto no fue tanto la elicitación de series paradigmáticas, siempre riesgosa si no hay un buen modelo de referencia, sino más bien fue partir de un texto en mapuche, auténtico o traducido del castellano y elicitar respuestas para variantes parciales controladas. El mismo Fray Félix lo dice sobriamente:

Una gran parte de nuestros textos [los que componen la colección titulada *Lecturas Araucanas*] la hemos recogido en Wapi . . . y ya los teníamos reunidos cuando escribimos nuestra gramática, formando ellos, juntamente con la traducción de la Historia Sagrada, la de los Evangelios dominicales y muchos apuntes cortos, el material que nos servía de base para la

dicha gramática. (1910: VII).

Conocedor por experiencia directa de las dificultades del aprendizaje de lenguas en situación de campo, Félix José de Augusta quiso ayudar a sus co-hermanos, y para ello fue preparando, desde el primer momento, materiales didácticos destinados a facilitar el aprendizaje de la lengua araucana y(o) a servir de complemento a los cursos que él dictaba --acompañado de sus informantes-- para sus co-hermanos. De estos materiales fueron surgiendo las obras del P. Félix sobre la lengua araucana. Los superiores jerárquicos del P. Félix José, los Prefectos Apostólicos de la Araucanía, Burcardo M. Englert de Röttingen y después Guido Beck de Ramberga, compartieron y comprendieron las inquietudes del misionero y dieron todas las facilidades necesarias para la publicación de sus trabajos.

En la concepción que el P. Félix tenía del proceso de aprendizaje y enseñanza de lenguas, se debía disponer de una exposición de la estructura gramatical, organizada en lecciones cortas, bajo la forma de paradigmas y de reglas explicadas y acompañadas de abundante ejemplificación ad hoc, gradualmente introducidas en orden de complejidad creciente. Este esquema está obviamente originado en la práctica habitual en el aprendizaje y enseñanza del latín y del griego. De esta necesidad salió la Gramática Araucana. Se debía disponer también de un repertorio que entregara las unidades significativas del plano léxico, las palabras, y dada la índole del mapuche, también raíces, temas y afijos. De aquí surgió el Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano. Félix de Augusta creía en la eficacia de la traducción como mecanismo de práctica y ejercicio para las estructuras aprendidas y la adquisición de vocabulario. Era necesaria, entonces, una colección de textos araucanos: para ello sus Lecturas Araucanas. Así, las tres obras fundamentales de Fray Félix se complementaron como parte de un programa pedagógico único bien organizado. Pero todo el proceso de aprendizaje y enseñanza del mapuche era función del ministerio misional. Era necesario, entonces, preparar textos

cristianos, de doctrina y ritual, para uso de los misioneros y de los mismos indígenas recién catequizados. De aquí obras tales como *Dios ñi dangu*, la traducción de la *Historia Sagrada* de J. F. Knecht, *Komunion rezan*, *Kiñewn amuaiyu*, la versión mapuche de los evangelios de dominicas y fiestas, nunca publicada, pero a la cual en 1916 sólo faltaba "una última mano para estar listas para la impresión" (1916: VIII) y la versión de la *Pasión* según Juan y según Mateo, también inédita.

5.

En esta presentación son fundamentales la *Gramática Araucana*, el *Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano* y *Lecturas Araucanas*, ya que constituyen una descripción de la fonología y morfosintaxis, un registro del léxico y una colección de textos; en suma, la mayor parte de la información relevante que se puede dar sobre una lengua.

En este sentido constituyen la descripción del araucano más completa que se haya elaborado hasta hoy. Hacia la misma época en que el P. Félix y sus co-hermanos iniciaban el proceso de misionalización de los araucanos, otro alemán, el Dr. Rodolfo Lenz, profesor de lingüística en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, iniciaba los estudios propiamente científicos de araucanística.

El aporte de Rodolfo Lenz, está constituido básicamente por sus "Estudios Araucanos" aparecidos inicialmente en los *Anales de la Universidad de Chile* entre 1895 y 1897. Esta es una excelente colección de textos mapuches, presentados en fina transcripción fonética, recogidos en puntos cruciales de la Araucanía, con traducción semilibre y abundante explicación gramatical en notas de pie de página. Estos textos fueron visualizados por Lenz como "materiales" para la elaboración de una gramática de la lengua araucana, que nunca pudo preparar como él

mismo temió:

He principiado desde luego a dar a luz estos materiales ántes de publicar la gramática que voi a estractar de los mismos apuntes, por varias razones . . . puesto que no puedo saber si jamás llevaré a cabo toda la vasta tarea que me he impuesto, quisiera que no quedaran perdidos para siempre mis trabajos inconcluidos . . .
(pp. IX-X).

Esta gramática estaba programada con el siguiente plan:

Una fonética detallada formará la primera parte de la gramática, seguirán estudios fonológicos sobre el desarrollo de algunos sonidos i los cambios relacionados con la morfología. En seguida tendré que esponer las partes de la oracion, las flexiones i la composicion de las palabras, especialmente la derivación de verbos secundarios. La sintáxis debería ser un análisis lógico del pensamiento de los indios. La estilística mostrará los medios retóricos del idioma i un capítulo especial tratará del estilo de la ceremonia i de la poesía.
(ibid: X).

y estaba destinada a ser complementada por un diccionario histórico:

Al fin tendré que arreglar todo el material conocido del idioma en un diccionario etimológico.
(ibid)

De acuerdo con la orientación de los estudios lingüísticos de la época, la gramática programada por Lenz conjugaría las perspectivas diacrónica y sincrónica, ya que junto con la descripción del mapuche contemporáneo vendría una exposición crítica del contenido de las gramáticas de Luis de Valdivia, Bernardo Havestadt y Andrés Febrés. La metodología que Lenz pensaba utilizar en su gramática era la establecida por G. von der Gabelentz.

A pesar de no haber podido preparar la gramática que planeaba, analizó y expuso algunos puntos importantes de la estructura morfosintáctica del mapuche en su libro *La oración y sus partes* (Lenz 1944). Anteriormente, en las páginas introductorias a la edición conjunta de sus "Estudios Araucanos", incluyó una breve presentación que contiene información etnográfica, dialectal, fonológica y morfosintáctica, complementada por algunos textos breves (Lenz 1897: XXI-XXXI).

Los textos que Lenz recogió a través de toda la Araucanía chilena, le permitieron establecer la división dialectal del mapuche contemporáneo:

- *picunche*, o dialecto nortino, hablado en la provincia de Malleco;
- *moluche* o *ngoluche*, hablado en la costa y llano central de la provincia de Cautín;
- *pehuenche*, hablado en la precordillera de los Andes, en las provincias de Malleco y Cautín;
- *huilliche*, o dialecto sureño, hablado por grupos mapuches marginales en la provincia de Osorno.

Con excepción del huilliche, estos dialectos son poco diferenciados entre sí, lo que hace innecesaria una descripción separada de cada uno de ellos.

Con respecto a las diferencias dialectales del mapuche, Fray Félix procedió con sensato realismo y pragmaticismo. Registró la variedad de lengua hablada en los lugares donde residió: Huapi y Panguipulli, correspondientes, en la división de Lenz, al moluche y al pehuenche respectivamente. Estos lugares están situados en puntos casi diametralmente opuestos del territorio araucano: Huapi queda a orillas del Pacífico, en la provincia de Cautín, y Panguipulli, en la precordillera de los Andes, en la provincia de Valdivia. Registró cuidadosamente en sus obras las divergencias fonológicas, morfosintácticas y léxicas más notorias y significativas entre ambos dialectos, lamentando:

. . . que nuestro oído no tenga la afinación suficiente para distinguir todas las diferencias fonéticas de los dialectos, como lo hizo el Dr. Lenz en sus "Estudios Araucanos" y confesamos que ni las [diferencias] gramaticales se encuentran consignadas todas en nuestros apuntes . . .
(1910: XI).

pero estaba consciente de que para los efectos prácticos era trivial hacerlo:

. . . creemos poder advertir que esas diferencias no son tan notables que lleguen a dificultar considerablemente la conversación entre las diversas tribus comarcanas.
(ibid: XI-XII).

remitiendo a los interesados a los "Estudios Araucanos" de Lenz:

No ha sido aspiración nuestra estudiar todos los dialectos, porque para el fin principal de este

DICCIONARIO no era de importancia . . . poco serviría para la práctica . . . Quien quiera conocer los dialectos, tome por base de sus indagaciones los **Estudios Araucanos** por el Dr. don RODOLFO LENZ, cuyo oído afinado percibe admirablemente todas las modificaciones fonéticas y que presenta en dichos **Estudios** proposiciones y cuentos con distinción de los dialectos. (1916: VI).

Tanto Lenz como Fray Félix reconocen que los dialectos mapuches son poco diferenciados, con la excepción del huilliche, hablado por los grupos epigonales residentes en la provincia de Osorno. De aquí que las obras de Fray Félix pueden ser consideradas de un modo realista, como bien representativas del mapuche "general".

Con posterioridad a Félix de Augusta sólo se ha escrito una gramática completa del mapuche: en los primeros años de la década del sesenta Fray Ernesto Wilhelm de Moesbach, co-hermano y discípulo de Fray Félix, terminó de escribir un libro titulado **Idioma Mapuche** (Moesbach 1962), que contiene fonología, morfosintaxis, vocabulario y una pequeña colección de textos. Si la obra del P. Félix tiene sus (inevitables) limitaciones, debidas a la época en que él la escribió y a su falta de formación especializada en lingüística, el libro del P. Ernesto no representa ninguna superación, a pesar de los cincuenta y siete años transcurridos. Al contrario, las limitaciones son más recargadas y los defectos y vacíos, más notorios. La obra de Fray Félix constituye una evidente superación a la época y a las circunstancias personales de su autor, la del P. Ernesto —escrita en un momento de pleno desarrollo de la lingüística descriptiva— representa un retroceso al estado de los estudios de araucanística anterior a 1900. En consecuencia, su aporte al conocimiento de la lengua mapuche contemporánea es mínimo. Tampoco es sustancialmente mejor la presentación general publicada en 1936, en los **Anales de la Universidad de Chile**, por otro co-hermano y discípulo de Fray Félix, el P. Sebastián

Englert (Englert 1936).

Así las cosas, la Gramática Araucana, el Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano y las Lecturas Araucanas, proporcionan la mejor visión de conjunto de la lengua mapuche contemporánea. Se trata de obras pedagógicamente orientadas, muy bien coordinadas entre sí, elaboradas sobre materiales recogidos *in situ* con la técnica de trabajo de campo con informante nativo.

El material es homogéneo desde el punto de vista geográfico. Parte del material es culturalmente auténtico, y parte está cruzado por la actitud y los intereses del misionero. No obstante, como mayormente ambas clases de material están separadas, no se perjudica significativamente su confiabilidad.

Como observador de campo, Félix José no fue muy agudo, pero sí muy consistente, por lo que sus trabajos alcanzan un grado muy aceptable de adecuación con la realidad lingüística del araucano y de coherencia interna, lo que les confiere gran aceptabilidad como registro elaborado de materiales.

Hay que tener en cuenta que Fray Félix era médico y sacerdote, y en consecuencia, no poseía una formación profesional especializada en lingüística, como la que tenía en la misma época, Rodolfo Lenz. Esto incide en la elaboración de los materiales recogidos. El análisis lingüístico contenido en las obras del P. Félix no es brillante por su finura, su sofisticación o su elegancia, pero sí es consistentemente realista y comunicativo. En la medida en que fue consciente de ello, evitó el análisis gramatical latinizante. En este sentido la superación con respecto a los gramáticos que le habían precedido, es sorprendente. Que este despegue desde la tradición gramatical escolástico-latinizante no es absoluto, es explicable porque dada su falta de formación especializada en lingüística, no tuvo a su disposición otra metodología con la cual reemplazar aquella tradición. Sólo su clara inteligencia, su formación en ciencias naturales, su conocimiento intelectualizado del castellano, especialmente tomado de Andrés Bello, y su depurado sentido

común, son los fundamentos del análisis lingüístico contenido en sus obras.

Fray Félix y Rodolfo Lenz se conocieron. La comunidad en el interés por el araucano los unió en una constante colaboración. Discutieron tantos puntos concretos, como por ejemplo, detalles de transcripción fonética, como asuntos relevantes sobre el sentido y orientación de la descripción lingüística. En los detalles técnicos Fray Félix aceptó la opinión de Lenz, cuya formación lingüística y agudeza de oído admiraba. Discrepó de él en cuestiones relativas a la orientación del trabajo. Esta discrepancia es explicable por los intereses diferentes (pero no irreconciliables) con que estos dos hombre se acercaron a la lengua araucana. Así, cuando Lenz sugirió la elaboración de un diccionario histórico, de gran interés académico, el misionero rechazó la idea por no concordar con su interés utilitario, optando por preparar, en cambio, un diccionario del araucano moderno (1916: IV) más acorde con sus propósitos. Cuando el interés académico de Lenz y el interés pragmático de Fray Félix coincidieron, éste aceptó la sugerencia y el ejemplo de aquél. Así, los "Estudios Araucanos" inspiraron directamente a **Lecturas Araucanas** (1910: III y IV). Por su parte, Rodolfo Lenz apreció en todo su valor las obras de P. Félix. Saludó a la **Gramática Araucana** como "majistral . . . la mejor gramática teórica y práctica a la vez . . . de las lenguas indígenas americanas" (1904: 923-4). Trató Lenz de llevar al P. Félix a enseñar araucano al Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, en Santiago, pero se encontró con la negativa del misionero a abandonar su trabajo en La Araucanía.

6.

La información fonológica viene dada en las páginas introductorias a sus obras (1903: 1-4; 1903a: IX-X; 1907: 12; 1910: IX-X; 1916: XIV-XVI), en las que se describe el alfabeto

usado para transcribir el material mapuche, de modo que lo que se discute es más bien la pronunciación que se ha de dar a las letras del alfabeto latino cuando aparecen en enunciados mapuches.

El alfabeto utilizado en su formato definitivo, aquel usado en la Gramática, el Diccionario y Lecturas Araucanas, es el siguiente:

a	ch	d	e	ə
f	g	i	k	l
l'	ll	m	n	n'
ñ	o	p	q	r
s	sh	t	t'	tr
u	w	ü	y	

de las cuales siete son vocales: a, e, ü, pero û en Lecturas Araucanas, i, o, u, ə. Sólo hay descripción para ü y ə. Entre 1903 y 1916 varió ligeramente su descripción de estas vocales:

ü - la "ü" ó la "u" francesa en "une" se forma detrás de los dientes entre la lengua y el paladar, cuidando de mantener la lengua algo retirada y de no tocar con el extremo de ella en ninguna parte; v.gr. ül.
(1903: 1).

El sonido de la û se aprende sólo al oírlo: casi se parece algo al que produce una persona que está haciendo gárgaras sin tener agua dentro de la boca. ...
(1910: IX).

y para ə :

muy breve, algo más fuerte que la "e" muda del francés . . .
(1903: 1).

más tarde precisa:

. . . á veces toma el sonido de una "æ" muy corta
. . . otras veces suena como una "o" corta. . . otras
veces suena como una "u" corta. En el posesivo **mn**
(vuestro), ni entre dos consonantes finales del verbo
se expresa esta letra en la escritura . . .
(1910: IX; V.tb. 1916: XIV).

Inicialmente, Fray Félix señaló que **a** y **ū** solían alternar en el mismo enunciado (1910: 2). Más tarde advirtió que palabras que en Huapi tenían **a**, en Panguipulli ocurrían con **ū**, pero haciendo notar que:

en algunas palabras, el cambio de esta letra [**a** por **ū**]
constituye también un cambio de significado, p.e.,
padí = es espeso, pero **pūdí** = se difundió, se propagó.
(1910: IX; V.tb. 1916: XIV).

No hay descripción para las otras cinco vocales (**a**, **e**, **i**, **o**, **u**) porque su pronunciación "no ofrece nada de particular" (1910: IX), lo que quiere decir que representan sonidos similares a los que representan en castellano.

En vinculación con la vocal **ū** aparece descrita la consonante **q** que:

es la "ū" escrita de este modo por su semejanza con
una "g" mal pronunciada . . .
(1903: 2).

Más tarde precisa que es la misma **ū** en posición de consonante

final de sílaba (1910: IX; 1916: XIV).

En mi análisis, una alternativa que tiene ventajas prácticas, es considerar tres fonemas: a) un fonema vocálico / $\bar{i}$ /; b) un fonema semiconsonántico / γ / y c) un fonema semivocálico / $\bar{i}$ /.

El fonema vocálico está realizado por dos alófonos [$\bar{i}$] vocoide alto posterior oblongo y [$\bar{e}$] vocoide medio central oblongo breve. Aparece [$\bar{i}$] en posición inicial de sílaba, usualmente precedido de leve fricción velar; en posición final alternan [$\bar{i}$] y [$\bar{e}$], cuando se da [$\bar{i}$] viene usualmente seguido de leve fricción velar; en otros contextos, solo [$\bar{e}$], la que se da muy breve entre consonante y vocal.

El fonema semiconsonántico / γ / es un vocoide muy alto posterior oblongo. Aparece en el premargen, solo o precedido de consonante. El fonema semivocálico / $\bar{i}$ / es el mismo pero aparece en el postmargen.

Las consonantes descritas por Fray Félix son:

ch que:

"tiene el mismo sonido suave como en castellano"
(1910: X; 1916: XIV).

o sea, una africada palatal sorda;

á ella se opone la letra compuesta tr con un sonido parecido, pero muy fuerte
(1910: X; 1916: XV).

anteriormente había dado una descripción articulatoria de tr:

la punta de la lengua se aprieta contra el paladar en

la raíz de los dientes superiores, y se retira en seguida con violencia, formándose un sonido ch muy fuerte, semejante al que cierta gente vulgar da p. ej. á la combinación "tri" en "trigo" . . .
(1903: 2).

que me parece una africada ápero alveolar sorda, cuyo segmento fricativo es retroflejo.

- **d** descrita en 1903:1 como:

intermedio entre la "d" y la "z" castellana.

y en 1910:X y 1916:XV como:

intermedio entre la "d" castellana y la "th" inglesa.

que escucho como una fricativa interdental sorda o sonora:
/ θ / ([θ] - [ð]) en variación libre.

- **f** sustituida en algunas comarcas por la "v" bilabial fricativa.

(1910: X, V.tb. 1916: XV).

que puede describirse como una fricativa labiodental o bilabial sorda o sonora / f / ([f] - [p] - [v]) en variación libre.

- **g** comparada con la "ng" alemana (1910: X) "parecida a la -n- castellana en banco, blanco".

(1916: XV).

que es una nasal velar o postpalatal, en distribución complementaria, postpalatal ante vocal anterior, velar en otros contextos.

- k en vez de . . . "ca, co, cu, que, qui" = ka, ko, ku, ke, ki y kə, kũ.

(1903: 1, V.tb. 1910: X y 1916: XV).

oclusiva, sorda, postpalatal o velar; postpalatal ante vocal anterior, velar en otros contextos.

Las letras l̃ y ñ tienen la particularidad de que al pronunciarlas se asoma la punta de la lengua algo entre los dientes casi cerrados.

(1910: X; 1916: XV).

o sea, /l̃/ lateral interdental sonora, y /ñ/ nasal interdental sonora.

Las letras ll y ñ son descritas indicando que:

. . . la lengua por su parte ancha toca el paladar . . .

(1903: 1-2).

Más tarde Fray Félix hace notar que ambas pueden ocurrir en el postmargen silábico y precisa que en esta posición se oye

. . . una i muy corta antes de la ñ o la ll.

(1910: X; 1916: XV).

- sh es como una "j" francesa en "jeune", "sch" alemana, pero más suave . . .

(1903: 2; V.tb. 1910: X; 1916: XV).

Fray Félix alude aquí a [š] una fricativa alveopalatal sorda, que es un alófono marginal de /s/ cuya realización promiamente es fricativa áptico-alveolar sorda tensa [s].

A partir de 1910, Fray Félix incluye una t

cuyo sonido es producido apretando más detenidamente que de ordinario la lengua contra la alveola . . .

la que desde 1916 representa como ṭ. Los ejemplos que da son foṭem y fenṭe. En mi experiencia, las palabras que el P. Félix representa con ṭ llevan una oclusiva interdental sorda /ṭ/ opuesta fonéticamente a /t/ oclusiva alveolar sorda:

/füṭa/ marido vs /füṭa/ grande

La letra /w/ es descrita así:

como "hu" en "hueso" . . .
(1903: 2)

como u corta, no acentuada . . .
(1910: X; 1916: XV)

que yo considero como /w/ vocoide posterior alto muy cerrado redondeado, que aparece en el premargén silábico, solo o precedido de una consonante.

La letra y "oficia siempre la función de consonante" (1910: X; 1916: XV).

El P. Félix hace notar que hay sustitución mutua entre los siguientes sonidos: o ~ u; ə ~ ū, d ~ sh ~ tr. (1903: 2)

De éstas, la alternancia $\text{ə} \sim \text{ũ}$ puede tratarse como variación libre entre alófonos del mismo fonema. Las otras alternancias corresponden a fluctuaciones entre fonemas.

La información fonológica que trae Fray Félix concluye con algunas observaciones sobre la distribución del acento, de valor bastante relativo, dadas la poca intensidad del acento "y cierta variabilidad que admite el idioma al respecto" (1910: XI, 1916: XV). La pauta del acento mapuche es todavía un problema no resuelto por la lingüística descriptiva. En la descripción de P. Félix no hay indicación sobre otros fonemas suprasegmentales.

Como puede apreciarse, hay observaciones sólo para los sonidos mapuches más distantes de la fonología del castellano. La descripción es desigual en métodos y resultados. Para algunos sonidos predomina el criterio articulatorio y para otros hay solamente comparación con sonidos similares del castellano, alemán, francés e inglés. En algunos puntos, la descripción lograda es relativamente exitosa, en otros es oscura, y en los menos es definitivamente errónea. Pero hay que destacar que sólo es problema de métodos descriptivos poco eficientes, explicables dada la falta de preparación del autor en fonética articulatoria: aun cuando la descripción sea deficiente, la percepción de los sonidos mapuches es correcta, lo que revela que Fray Félix internalizó el sistema fonológico mapuche, pasando por alto detalles articulatorios irrelevantes.

De lo anterior se sigue que la fonemización intuitiva del P. Félix es adecuada. No se aprecian casos de subdiferenciación, esto es, en su sistema de transcripción están representadas todas las unidades de valor contrastivo. Hay casos de sobrediferenciación, esto es, hay representación gráfica separada para sonidos que no tienen valor opositivo:

1) ũ vs ə que representan sonidos que en mi interpretación son alófonos del mismo fonema; y

2) s vs sh , o sea una apícoalveolar fricativa sorda y

una alveopalatal fricativa sorda, que en mi opinión alternan entre sí, a veces con diferencias en el valor estilístico del enunciado: kuse 'mujer anciana (neutro)' vs kushe 'mujer anciana (afectivo)'.

La práctica de Fray Félix de dejar de escribir la e entre dos consonantes en algunas palabras, p.ej. en el posesivo de mn [mən] 'vuestro' y en las terminaciones verbales, tiende a producir confusión en el lector. La consistencia sugiere que se represente en el mismo contexto siempre o nunca, y consideraciones pedagógicas sugieren que se represente siempre.

Pero estos son defectos menores. El sistema de transcripción al que llegó el P. Félix es sorprendentemente eficiente y práctico. En él está impresa la mayor parte del material lingüístico mapuche contemporáneo publicado hasta ahora. Claro que algunas de las soluciones que Fray Félix encontró para adaptar el alfabeto latino a la fonología mapuche no son practicable con los equipos modernos de impresión. Por ejemplo, hoy no es posible desde el punto de vista técnico, diferenciar las dos series siguientes:

	interdentales	alveolares
oclusiva	/t̪/	/t/
nasal	/ɲ̪/	/n/
lateral	/l̪/	/l/

por el procedimiento de imprimir un punto alzado junto a las interdentales, como sí fue posible hacerlo en los equipos manuales de la época:

	interdentales	alveolares
oclusiva	t ^h	t
nasal	n ^h	n
lateral	l ^h	l

Tampoco es practicable hoy representar la nasal [ŋ] suscribiendo una coma en el trazo derecho de la n : n^h. De aquí que hoy, cuando imprimimos en los equipos de norma, debemos dejar de representar el contraste entre interdentales y alveolares y usar un digrama, ng, para la nasal velar. El progreso tecnológico no siempre ha hecho mejor nuestro sistema de transcripción.

7.

La información morfosintáctica está contenida, por supuesto, en la Gramática Araucana, pero tanto en el Diccionario como en Lecturas Araucanas, vienen adiciones y rectificaciones al contenido de aquélla: en Lecturas Araucanas a través de todo el texto en las notas de pie de página, y en el Diccionario en el "Prólogo" (1946: XII-XIII) y a través de todo el texto en la discusión de muchas entradas léxicas.

La Gramática Araucana está estructurada en "Prefacio", I Parte, II Parte, III Parte y IV Parte. La I Parte contiene las Lecciones I-LVIII y la II Parte, las Lecciones I-XIX. La III Parte contiene diez lecturas. La IV Parte es un breve diccionario castellano-araucano y araucano-castellano. Se trata de una obra extensa: son XIV + 408 páginas de texto, de las cuales son nucleares la I Parte y la II Parte, en donde vienen los contenidos gramaticales. La I Parte expone: (1) las partes de la oración,

entre las cuales, por la índole de la lengua, se presta atención muy detenida al verbo; (2) sintaxis de la cláusula dependiente y de la cláusula independiente, examinadas principalmente desde el punto de vista de la flexión que lleva el verbo que les sirve de predicado. La II Parte incluye básicamente derivación, temas verbales complejos, sintaxis de la frase nominal y verbal, sintaxis de la cláusula, sufijos del verbo y clases posicionales de sufijos verbales.

Cada lección típica contiene reglas y explicaciones, conjuntos paradigmáticos, vocabulario agrupado según criterio gramatical, ejemplificación y ejercicios.

Como puede apreciarse, la **Gramática Araucana** sigue en general el formato de los textos escolares que se usa(ba)n en la enseñanza del latín. Si bien el P. Félix se liberó (todo cuanto pudo) de la fácil tentación de usar la gramática latina como modelo para el análisis del material lingüístico mapuche, en lo que respecta a la metodología de la enseñanza de la lengua, se atuvo a las prácticas habituales en la enseñanza del latín. Esto es particularmente visible en las grandes líneas que orientan la organización de la **Gramática Araucana**, p.ej., el tratamiento separado de la morfología inicialmente, y de la sintaxis después; la distribución de las lecciones de morfología siguiendo la división en partes de la oración; la organización de cada lección alrededor de un problema, o conjunto de problemas vinculados, muy acotado; la estructuración de las lecciones según el principio de regla-ejemplo-ejercicio de traducción; el uso de ejemplos y ejercicios artificiales, preparados ad hoc para mostrar y reforzar las reglas.

Esta metodología espera entregar al aprendiz la estructura gramatical de la lengua y el fondo léxico básico para que le sirvan posteriormente de marco de referencia para entender y producir la lengua. Por eso, inicialmente expone al aprendiz a una lengua artificialmente fragmentada desde el punto de vista de los contenidos gramaticales que quiere entregar, y posterga para después de concluido el estudio de la gramática,

el contacto con la lengua real. En el caso concreto de la Gramática Araucana, Fray Félix esperaba que después de estudiar todas las lecciones de la I y II Parte, el aprendiz estuviera en condiciones de leer los textos de la III Parte, con ayuda del diccionario contenido en la IV Parte, y posteriormente incrementar su experiencia del mapuche con la lectura de textos más complejos, como los que posteriormente reunió en *Lecturas Araucanas*, pero para ello el interesado necesitaría mayor información léxica, de donde se hizo obvia la necesidad del *Diccionario Araucano*.

Sirva como ejemplo de la metodología de Fray Félix el examen de la Lección I de la *Gramática Araucana* (pp. 5-7). Se presenta el verbo *nien* 'tener, poseer' en la llamada "forma primitiva" descrita como forma de presente y pretérito, en las tres personas (1a/2a/3a) y en los tres números de la lengua (singular, dual, plural)

Sgl.	(iñche) nién (eimi) nieimi (fei) niei	(yo) tengo (tú) tienes (él) tiene
Dual	(iñchiu) niéiyu (eimu) niéimu (feyegu) niéigu	(nosotros dos) tenemos (vosotros dos) teneis (ellos dos) tienen
Plural	(iñchiñ) niéiñ (eimn) niéimn (feyegn) niéign	(nosotros) tenemos (vosotros) teneis (ellos) tienen

donde los paréntesis parecen indicar la opcionalidad del pronombre personal. El P. Félix hace notar que el infinitivo es *nien*, o sea, la 1a. p. sgl. sirve de infinitivo, y que la raíz es *nie*, lo que aisla las siguientes terminaciones generales para el modo indicativo:

	Sgl.	Dual	Plural
1a. p.	_____ n	_____ iyu	_____ iñ
2a. p.	_____ imi	_____ imu	_____ imn
3a. p.	_____ i	_____ iyu	_____ ign

En seguida, Fray Félix repasa los pronombres personales y hace notar:

- que **fei** o **fey** no es un pronombre personal, sino un pronombre demostrativo;
- que **egu** "significa dos de 3a. persona y **egn** más de dos";
- que hay semejanza formal entre las terminaciones del verbo y los pronombres respectivos.

A continuación viene un vocabulario que trae once sustantivos que aceptan coocurrir con posesivos (p.ej. **chau** 'padre'; **trewa** 'perro'; **kawello** 'caballo'; **kofke** 'pan'); cuatro adjetivos que aceptan coocurrir con la mayoría de los sustantivos de la lista (p.ej. **wé** 'nuevo'; **pichi** 'pequeño, chico'); dos formas alternantes para "¿cuántos?" **mufū** y **tunten**; y dos numerales: **kiñe** 'uno' y **epu** 'dos'.

Este vocabulario está orientado a facilitar el acceso del lector a 24 enunciados artificiales, preparados para ejercitar las formas del verbo **nien**, como p.ej.:

Iñche nien kiñe kawellu,	yo tengo un caballo,
eimi nieimi kiñe trewa.	tú tienes un perro.

Nieimu kofke? Nieiyu.

¿Teneis pan (dos)? Tenemos.

Mufü kawellu nieimi?

¿Cuántos caballos tienes?

Nieñ kawellu.

Tenemos caballos.

El examen crítico del contenido de esta Lección I puede servir también para mostrar algunas de las características más prominentes del análisis gramatical de P. Félix: su fidelidad a los datos empíricos, mezclada con la tendencia a la sobre regularización característica de las obras preparadas con la metodología de la enseñanza del latín.

El P. Félix consigna en su paradigma nueve formas: tres personas (1a./2a./3a) por tres números (singular/ dual/ plural). En mi interpretación solo hay siete formas, ya que la forma de 3a. persona es insensible al número:

	singular	dual	plural
1a.	nien	nieyu	nieñ
2a.	nieimi	nieimu	nieimün

la 3a. persona es [niei] 'tuvo, tuvieron'. Las formas **nieipu** / **nieign** registradas por el P. Félix son resultado de [niei] más las formas enclíticas de los grupalizadores de 3a. persona [egu] 'ellos dos' y [enag] 'ellos', los que ocurren en el contexto de formas verbales en 3a. persona sólo cuando es necesario precisar el número del sujeto cuando en éste no viene expresado por otro medio.

Lo mismo puede decirse de la serie de pronombres personales: sólo hay formas para 1a. y 2a. p. en singular, dual y plural:

	singular	dual	plural
1a	iñce	iñču	iñčiñ
2a.	eimi	eimu	eimen

la forma *fei* registrada por Fray Félix para la 3a. p. es --como lo nota él mismo-- un demostrativo, y las formas *feyegu* / *feyegn* son definitivamente artificiales.

La única razón para la inclusión de formas de 3a. p. en los pronombres y las formas verbales es la de disponer de un paradigma simétrico, regularizado. Pero el artificialismo no pasa de un mínimo y la fidelidad a los datos es la tónica general.

Desde otro punto de vista, el análisis de Fray Félix se caracteriza por su pragmaticismo. Esto se aprecia claramente en la segmentación de las formas, la que se lleva a cabo sólo hasta el punto que haga posible la organización del material en lecciones breves.

El P. Félix segmenta las terminaciones verbales a partir del paradigma del verbo *nien* 'tener', y les asigna significado acumulativo de persona y número. Si se escriben las terminaciones segmentadas por Fray Félix en una columna:

singular:

1a. _____ n

2a. _____ imi

3a. _____ i

dual:

1. _____ iyu

2a. _____ imu

3a. _____ igu

plural:

1a. _____ iñ

2a. _____ imn

3a. _____ ign

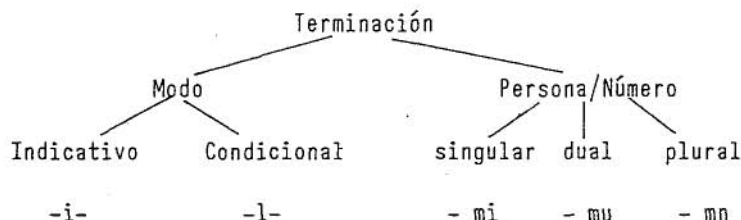
se aprecia que con excepción de la 1a. p. sgl., en todas las demás formas hay una -i- recurrente.

Ahora, si se consultan las terminaciones que Fray Félix segmenta para su "modo condicional", contrastadas por él mismo con las del indicativo (p. 140):

	Condicional	Indicativo
Singular	_____ li	_____ n
	_____ lmi	_____ imi
	_____ le	_____ i
Dual	_____ liyu	_____ iyu
	_____ lmu	_____ imu
	_____ lgu	_____ igu
Plural	_____ liiñ	_____ iñ
	_____ lmn	_____ imn

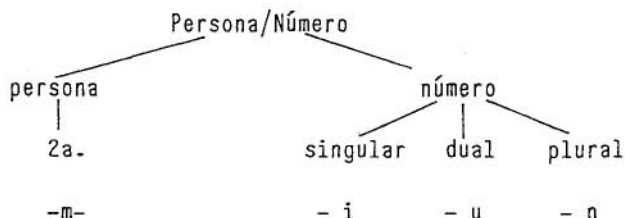
_____ lgn _____ ign

puede verse que el P. Félix advirtió que la "letra distintiva" del condicional es la l y la del indicativo es la i. De este modo, hay una segmentación posible dentro de la terminación, la que se puede mostrar claramente con la 2a. p.:



segmentación que fue observada por el P. Félix, pero a la cual no le sacó mayor partido porque no le era necesaria, ya que el llamado modo condicional está tratado después de que se ha enseñado toda la estructura del verbo desde la perspectiva del indicativo.

Del mismo modo, es muy improbable que Fray Félix no haya advertido otra segmentación obvia, que se puede apreciar muy claramente en las formas de 2a. p.:



pero tal vez no le vio utilidad para la enseñanza práctica de la lengua.

Habida cuenta de las observaciones recién hechas, puede decirse que el análisis morfológico del P. Félix es, en términos generales, realista y eficiente, particularmente en lo que respecta a la segmentación de morfós, asignación de morfós a morfemas, procesos morfofonémicos, y establecimiento de clases posicionales de sufijos. La asignación de significado a las unidades formales segmentadas está menos lograda. Muchas veces Fray Félix se conforma con señalar la traducción castellana más aproximada a la forma mapuche.

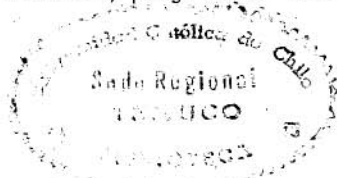
Sirva como ejemplo de lo dicho la Lección X (pp. 41-43), que trata las "partículas intercalares" *ke*, *le*, *lewe* y *we*, llamadas así por el P. Félix porque van intercaladas o interpuestas entre la raíz y la terminación de una forma verbal dada. Asigna a *-ke* el significado de "duración de la acción o el estado" como en *kūdaun* trabajé; *kūdauken* estoy trabajando, trabajo. En este caso en particular, la traducción castellana es equívoca. A mí me parece que el sufijo *-ke* es un habitutivo. Ahora, como entre otros significados el presente castellano es habitutivo, es plausible pensar que los informantes tradujeron por presente (habitutivo) sus formas verbales con el sufijo *-ke*, induciendo a error al P. Félix. Sin embargo, más abajo, en la p. 41 trae el siguiente ejemplo:

kuduleken 'siempre estoy acostado'

en donde yo reconozco *kudu* 'acostar', *-le* 'estativo' y *-ke* 'habitativo'.

Para *le* o *kāle* se dice:

Donde en castellano se halla el verbo "estar" construido con un participio, como estar herido, sentado, acostado, ó donde se junta el verbo estar con un adjetivo predicado, p.ej. estar triste, ó con adverbio,



p.ej. estar arriba, ó con preposición con su término,
 p.ej. estar á orillas, ó hasta con gerundio, p.ej.
 estar trabajando, en la lengua araucana se hace verbo
 principal el participio que depende de "estar", y se
 interpone en él le o kəle, al paso que los adjetivos,
 adverbios ó términos de preposiciones se convierten en
 verbos con interposición de las mismas partículas.
 (p. 41).

Más abajo da la distribución entre le y kəle: aparece le con
 raíces terminadas en vocal; aparece -kəle con raíces terminadas
 en consonante.

Por medio del contraste entre ejemplos muestra la
 diferencia entre ke y le (kəle).

kudun	me acosté
kuduken	me estoy acostando
kudulen	estoy acostado

(p. 41).

Para "quedar, resultar con predicado, sobrar y
 semejantes"

. . . se transforma en verbo el predicado, y en este
 verbo se interpone lewe ó kalewe, según las reglas que
 se han explicado en el tratado de le (kəle).
 (p. 43).

y para exponer el contraste entre lewe y le se recurre a
 explicación y ejemplo:

La partícula lewe expresa una modificación en el

estado del verbo, proveniente de una causa cualquiera, que obra sobre él; v.gr. *kishulen*, estoy solo, pero *kishulewen*, me he quedado solo, (á causa de haber muerto mis parientes, etc.).

(p. 43).

en otras palabras, se trata de la distinción entre resultativo (-*lewe*) y estativo (-*le*).

En los puntos de la morfología más alejados de la experiencia del indoeuropeo, Fray Félix renunció a comprender/ explicar la estructuración mapuche y se atuvo más bien a organizar su material desde la perspectiva de la traducción española. Así ocurrió, por ejemplo, en el tratamiento de las llamadas "transiciones", las que según el P. Félix son:

. . . las variaciones que experimenta el verbo en su terminación según la persona de quien procede la acción y á quien se refiere.
(p. 66).

Reconoce cinco transiciones:

- 1) Transición Primera: refleja, recíproca y cuasi refleja (V. Lección XVI, 66-70).
- 2) Transición Segunda: á la tercera persona (yo le dí, tú le diste, él le dió, etc.) (V. Lección XVII, 71-75);
- 3) Transición Tercera: de la 3a. á la 1a., 2a. y 3a. persona (me, te, le, etc. preguntó) (V. Lección XVIII, 76-80);
- 4) Transición Cuarta: de la 2a. á la 1a. persona (me

preguntaste, nos preguntasteis) (V. Lección XIX, 81-85);

- 5) Transición Quinta: de la 1a. á la 2a. persona (yo te pregunté, yo os pregunté) (V. Lección XX, 84-86);

establecidas sobre la base de la traducción española, no de la estructura mapuche. Así, por ejemplo, un grupo, la transición quinta, abarca las siguientes formas mapuches, divididas inicialmente entre las usadas "por los indígenas del sur" (p. 84) usadas "en el norte" (pp. 84-5). Estas son respectivamente:

- 1) El verbo tiene la terminación de la 2a. persona de singular, dual ó plural, y se le interpone la partícula "e". Sujeto es la 1a. persona de singular, dual ó plural.

de donde, si las terminaciones de 2a. persona en modo indicativo son:

sgl.	imi	tú . . .
dual	imu	vosotros (dos) . . .
plural	imn	vosotros . . .

las formas de esta transición son:

sgl.	eimi	yo nosotros	} te . . .
dual	eimu	yo nosotros	
plural	eimn	yo nosotros	} os . . .

2) a) á la 2a. persona del singular.

El verbo toma terminación de 1a. persona de dual "iyu", a la cual se le antepone la partícula "e" como signo de transición (eiyu), y se suele escribir "eyu", elidiéndose la "i" de "eiyu", v.gr.

ramtueyu te pregunté (preguntamos).

b) á 2a. persona de plural ó de 1a. p. de plur. á 2a. de sing.: (os pregunté, te preguntamos).

El verbo tiene terminación de 1a. persona de plural "iñ" y además se le interpone la partícula "u" como en la 1a. transición; v.gr.

iñche		os pregunté
iñchiñ	ramtuuiñ	os preguntamos

c) en todos los demás casos, hágase uso de la transición recíproca.

Queda claro que formas mapuches tan diferentes están agrupadas juntas sólo en virtud de la regularidad de su traducción castellana: paso de la acción desde un agente de 1a. persona a un paciente de 2a. persona. Aun cuando las formas mapuches consignadas y sus equivalentes castellanos son reales, el haber partido de estos últimos para agrupar a aquéllas, ha resultado improductivo desde el punto de vista de la comprensión de las estructuras mapuches.

Intuitivamente, Fray Félix manejó con acierto la noción de clases posicionales de sufijos verbales que se suceden en orden fijo. En consecuencia, agrupó los sufijos verbales en clases según el principio de sustitución mutua con contraste parcial de significado y luego fijó el lugar que la clase resultante ocupa en la cadena morfológica; por ejemplo, establece una clase llamada de "partículas temporales", cuyos miembros son a, de futuro, fu, de copretérito, y afu, de pospretérito (p. 27), cuando alguno de los sufijos de esta clase coocurre con los sufijos de negación aparece después de éstos, y cuando coocurre con los sufijos de transición aparece antes de éstos, lo que le da un

orden relativo para estas tres clases:

raíz	. . .	negación	tiempo	transición	terminación
------	-------	----------	--------	------------	-------------

Fray Félix obtiene quince de estas clases y expone su orden relativo en la Lección XIX de la Parte II, orden de las partículas intercalares (pp. 329-30).

El P. Félix fue muy cuidadoso en dejarle claro al lector el nivel de seguridad de sus afirmaciones. Por ejemplo, tratando el punto de las "partículas de adorno" al discutir las partículas "ga" y "gati", dice:

. . . que su uso está sometido á leyes de armonía y de elegancia que se escapan á la inteligencia de los extranjeros. Por lo demás no es absolutamente seguro que estas partículas llamadas de adorno no tengan ningún significado . . . por eso [por ser conmutables con los confirmativos **mai** y **ka**] es de creer que "ga" y "gati" tengan también carácter de confirmativos en este caso.
(p. 240).

advirtiendo al lector el carácter conjetural de la información que está entregando.

En el tratamiento de la sintaxis mapuche Fray Félix utilizó sistemáticamente como marco de referencia la traducción castellana y la doctrina gramatical desarrollada para el castellano, particularmente la de Andrés Bello. Por ejemplo, en la Lección XXXV de la I Parte, Reglas sobre el uso del Condicional y de sus tiempos, nos dice que:

. . . se emplea casi exclusivamente en proposiciones subordinadas, que en castellano son precedidas de una conjunción condicional, adversativa, de expresiones adverbiales de tiempo, ó del adverbio relativo "cuando".

(p. 145).

y más abajo con respecto al período condicional y a la consecutio temporum entre los verbos de la hipótesis y de la apódosis dice:

En estas proposiciones el "si" condicional no se traduce . . . 1º El copretérito del condicional y el ante copretérito se emplean exclusivamente en oraciones condicionales de negación implícita en la hipótesis, mientras que el verbo de la apódosis toma la forma del pospretérito ó antepospretérito [como en]

si tú fueras, yo también iría
eimi amufulmi, iñché kai amuafun
(p. 145).

Este estilo descriptivo, constante en la discusión de la sintaxis, puede llegar a ser improductivo, especialmente en aquellos puntos muy divergentes de la estructura sintáctica del castellano. Esto se puede apreciar muy claramente en las lecciones dedicadas al estudio de las formas verbales no finitas (infinitivos, gerundios y participios, en la terminología de Fray Félix): Lecciones XL-LIII de la I Parte, talvez las menos logradas de todo el libro.

En la Lección XLIV de la I Parte, Reglas generales sobre el participio acabado en "lu" se señala:

El participio en "lu" puede modificar sólo á su

sujeto, atribuyéndole alguna acción, algún estado etc. que en castellano se expresan por una proposición dependiente . . . se ve con mucha claridad en las proposiciones introducidas por el "que" reproductivo; v.gr.:

"El forastero que ha llegado ayer me ha narrado muchas cosas".

En la proposición "que ha llegado ayer" el "que" es el sujeto del verbo "llegar", y por eso puede traducirse este verbo por el participio en "lu". El "que" no se expresa, y el participio se agrega al sustantivo reproducido por el "que". Tradúzcase pues:

"Feichi witran wíya akulu al·ün nūtram elueneu".
(p. 186).

y en la Lección XLIX de la I Parte, refiriéndose al "participio en -el de forma activa de los transitivos" dice:

Como el verbo transitivo empleado como participio en "lu" modifica á la palabra que es su sujeto . . . así en su forma de participio en "el" de voz activa precedido del pronombre posesivo, modifica á aquella palabra que es su complemento directo (acusativo) . . . El posesivo que le precede es el de la persona agente . . . Las proposiciones transitivas introducidas por el "que" reproductivo se traducen por el participio en "el", si el "que" es el complemento directo de tal proposición; v.gr.:

La oveja que he muerto tiene mucho pigüñ
"Feichi ofisha ta ñi l'agamel al·ün niei l'ækai.
(p. 204).

Este formato de explicación gramatical, si bien puede ser comunicativo para un hispanohablante formalmente preparado en gramática castellana, dice muy poco acerca de la estructura sintáctica mapuche.

Para resumir. La **Gramática Araucana** contiene la mejor y más completa información morfosintáctica del mapuche disponible hasta ahora. Preparada con propósitos prácticos, como un auxiliar para la enseñanza/aprendizaje de la lengua, no es brillante por la finura de su análisis o la elegancia de la exposición, pero sí por su realismo, consistencia y fidelidad a los datos empíricos.

8.

En 1910 apareció publicada una extensa colección de textos mapuches recogidos por Fray Félix y su cohermano Fray Sigifredo Schneider de Fraunhäusl. Lleva el título de **Lecturas Araucanas** y consta de XVIII + 403 páginas con descripciones de actividades culturalmente importantes, como canciones de **machi**, discursos de rogativa, relatos tradicionales, diálogos ceremoniales, canciones, relatos personales y cartas dictadas por indígenas a los misioneros. Además, el libro contiene cánticos religiosos cristianos compuestos por Fray Félix. Los textos propiamente mapuches fueron recogidos en Huapi por Fray Félix, y en Panguipulli por Fray Félix y Fray Sigifredo. Los textos de Huapi fueron recolectados entre 1896 y 1903 y constituyeron el núcleo del cuerpo de datos utilizado en la elaboración de la **Gramática Araucana**. Los textos de Panguipulli se recogieron en 1909. La revisión final se hizo en Panguipulli en el verano de 1910. En la publicación final aparecen separados los textos recogidos por Fray Félix de aquellos recogidos por el P. Sigifredo.

La idea de preparar una antología de textos mapuches fue inspirada directamente por los "Estudios Araucanos" de

Rodolfo Lenz (V.1910: VII). Sin embargo, hay diferencias de orientación entre ambas antologías. Rodolfo Lenz quería reunir materiales para el conocimiento académico de la lengua y la literatura oral tradicional de los mapuches. Los misioneros prepararon su antología con propósitos prácticos para:

. . . poner en manos de los P.P. Misioneros unos textos escritos en legítimo araucano, en los cuales pudieran encontrar, para el más fácil y correcto aprendizaje de dicho idioma, la aplicación práctica de las reglas de la gramática.
(p. III).

Por eso hemos admitido también en nuestra colección unas composiciones desprovistas de todo valor literario, y que han de servir únicamente para aquellos que aprendan el idioma . . .
(p. III,nota).

pero sin desconocer que estos textos también tienen valor académico ya que en ellos:

. . . el mismo araucano da noticias sobre sus creencias y costumbres, sobre su carácter, sus inclinaciones y facultades mentales.
(p. VI).

al que se añade el valor de documento o registro de una cultura en proceso de reformulación, debido a las especiales circunstancias históricas de la época:

La raza araucana pasa hoy por un período de transformación. Lo que nuestra obra refiere acerca de sus costumbres y supersticiones, dentro de poco ya no

corresponderá á la realidad, ni se guardará memoria de ello; por eso hemos querido conservar estos detalles para la ciencia etnológica . . .
(p. VII).

El P. Félix estaba convencido de que al dar a conocer algunas muestras de la literatura tradicional , de las costumbres y del pensamiento indígena, contribuiría a cambiar la imagen negativa que los hispano-chilenos de la época tenían de los mapuches. El creía que el conocimiento de la cultura de un pueblo genera respeto hacia ese pueblo:

Esta nación, hoy día tan despreciada por cierta clase de personas que desean y proponen el secuestro de sus bienes y hasta el exterminio de su raza, esta nación vive, piensa, ama, tiene sus leyes tradicionales, sus ideas religiosas, su culto, poesía, elocuencia, sus canciones, su música, sus artes, sus fiestas y juegos, su vida cívica, sus pasiones y virtudes. [El conocer estas manifestaciones culturales] no dejará de convencer al lector despreocupado, de que el araucano no es el hombre brutal cual se muestra en las cantinas de la Frontera, donde de los pechos de la decantada civilización chupa el veneno mortal que destruye su raza.
(p. VI).

Comprendía Fray Félix que la dignificación de la vida mapuche dentro de la sociedad chilena, dependía en gran medida de que ésta cambiara su sistema de actitudes con respecto a aquélla.

Los textos de la colección vienen en presentación bilingüe araucano-español, en dos columnas. El sistema de transcripción es el mismo que se usó en la Gramática Araucana. La traducción es semilibre y quiere ser un compromiso entre una traducción destinada al análisis lingüístico y una que permita

el acceso cómodo al contenido. Las interpolaciones en la versión castellana están destacadas en bastardilla. Con el objeto de aligerar la versión castellana, Fray Félix prefirió recurrir a los pronombres personales, en vez de repetir el nombre propio del personaje, al modo mapuche. Del mismo modo, muchas veces dejó de traducir el ilativo [feimey] (fei meu en su transcripción) "entonces", del que se hace abundante uso en el discurso mapuche. Complementan la presentación de cada texto notas de pie de página destinadas a aclarar aspectos lingüísticos y etnográficos necesarios para la comprensión de la forma y significado del texto mapuche. Por ejemplo, al traducir la forma verbal *malerkafui* por "según dicen", el P. Félix añade una nota en que explica que es la partícula -rka (o -rke) la que lleva el significado reportativo. Traduciendo la forma verbal *awūñmagekei* por "se le hace el *awūn*" (p. 11) en la nota se dice en qué consiste éste:

1. "Awūn" es la vuelta de ginetes y bailadores que se da alrededor del muerto, acompañada de una bárbara gritería. Los chilenos (españoles) lo llaman una trilla por la semejanza con la trilla de los cereales que se efectúa con yeguas, haciéndolas circular á galope en la era alrededor del trigo amontonado en el medio y que va extendiéndose poco a poco.

Otras veces las notas están destinadas a rectificar información errónea contenida en el texto, lo que suele ocurrir especialmente en los textos descriptivos ya que:

. . . sus compositores no hacían un borrador, que después hubiesen repasado, sino que las improvisaban al dictarlas sin haber tenido de ordinario lugar para meditar, previamente sobre la materia de que trataban

(pp. VIII-IX).

Por ejemplo, en la descripción de una ceremonia de rogativa, Domingo Segundo Wenuñamco dijo:

Kütraltugei chi kulliñ, ləpəmgei kom . . .

Fue quemado el animal, todo fue quemado * . . .

en la nota de pie de página Fray Félix aclara que en realidad lo que se ofrece en sacrificio quemándolo en la fogata, son sólo las partes no comestibles del animal, ya que la carne se reserva para comerla asada, para concluir con un toque de ironía:

No son los indígenas una nación tan desprendida que se pueda suponer que jamás hubieran ofrecido á Dios un holocausto en el verdadero sentido de la palabra.

(p. 28).

Los textos recogidos por Fray Félix están divididos en siete secciones (I Parte - VII Parte). La I Parte contiene 18 textos que describen costumbres tradicionales mapuches, tales como rogativas rituales, ceremonias funerarias, parlamentos, fabricación de la chicha de maíz, pesca con tridente, la fiesta de las máscaras, etc.

La II Parte. Relaciones modernas; trae tres relatos personales. En el primero, José Francisco Colún reprodujo para Fray Félix una conversación que tuvo con sus padres al volver de la Misión. En el segundo el mismo Colún repitió de memoria un debate que hubo en Huapi sobre la aceptación o rechazo de la venida de un misionero a la zona. En el tercer relato, un muchacho repite las quejas de su madre viuda en contra del cacique de su reducción.

La III Parte contiene diez cuentos tradicionales (epeo): El caballo blanco. Morcilla. Un huinca viejo y una señora vieja. El zorro aprende a cantar. El Ratón, **Menoko**. Dios se lo pague. El chingue machi. Más vale maña que fuerza. Entre brujos antropófagos. La suma causa. Los títulos fueron puestos por Fray Félix de acuerdo al tema del cuento, ya que el formato mapuche más tradicional de narración no los lleva.

En la IV Parte hay 21 canciones, enumeradas correlativamente. Entre ellas hay canciones de texto fijado por la tradición y otras de texto improvisado para la ocasión. Hay cantos de amor de ago masculino y de ego femenino, de remembranza de tiempos pasados, de queja ante el destino adverso. Hay un canto del machi Koskoy, de Huapi, repetido por José Francisco Colón, un canto goliardesco de borracho y la canción de un indígena huilliche de viaje por Huapi, dirigida a su hijo, al que la canción emocionó hasta las lágrimas (Canción 6, p. 164) pero que es ininteligible desde la perspectiva del mapuche central.

La V Parte contiene tres cartas que fueron dictadas por indígenas a los misioneros para que las hicieran llegar a sus destinatarios, a veces mapuches y a veces misioneros que sabían araucano. Una carta está dirigida al P. Félix por una alumna del Colegio Santa Cruz de Bajo Imperial.

En la VI Parte. Variedades, vienen once textos de diversa índole; tres versiones del robo de un chanco, un pleito por usurpación de terreno, la descripción de la conducta de un loco, la muerte inesperada de un caballo, definiciones "folk", etc. y finalmente una traducción al mapuche del cuento de la hormiguita y el ratón Pérez, hecha por Pascual Painemilla Namkucheu.

La VII Parte consta de once cánticos religiosos escritos en mapuche por Fray Félix para ser cantados con melodía de conocidos himnos religiosos, por ejemplo, el cántico 2 **Eimi Santa** "Tú la santa", debía ser cantado con la melodía de "O Santissima". Algunos de ellos son prácticamente traducciones

adaptadas de himnos católicos, como el cántico 3 **Kùpamn, itrokom che** "venid, venid, toda la gente", para ser canatdo con la melodía del himno mariano "Venid y vamos todos".

Fray Félix añadió un **Apéndice** en el que destacan algunas observaciones etnográficas sobre las rogativas rituales, llamadas en mapuche **gillatun**, y sobre el ceremonial de cambio de rehue (**geikurewenn**); y una investigación histórica sobre la concepción religiosa tradicional entre los mapuches. Reunió las observaciones que sobre el tema habían hecho los misioneros jesuitas y los capuchinos italianos entre los siglos XVII y XIX y las expuso con interpretación crítica.

Los textos recogidos por Fray Sigifredo en Panguipulli, y revisados y traducidos por el P. Félix, vienen divididos en dos partes: I Parte. Prosa y II. Canciones.

En la I Parte. Prosa, vienen cinco cuentos tradicionales (**epeo**): Desafío entre cuadrúpedos e insectos. Una tragedia. La casa encantada. El hijo del sol y El zorro y el chingue. Los títulos no son nativos, sino inventados por los recopiladores de acuerdo al tema de cada cuento. Completan esta I Parte el discurso de un **nen-pin**(sacerdote) al inaugurar una rogativas, repetido de memoria por Painemal Weitra; el discurso de un **nen-pin** al finalizar unas rogativas, repetido por Domingo Segundo Wenuñamko; la descripción del rito **kallfù mal'en** (niña azul) y **kallfù wentrú** (hombre azul); dos parlamentos grandes (**weupin**); y un sombrío relato de la época de sus bisabuelos hecho por Domingo Segundo Wenuñamko.

La II. Parte Canciones, está precedido de una breve introducción en la que Fray Félix discute las características formales del texto poético mapuche, destacando su dependencia del canto:

. . . pues no se manifiesta ley alguna de versificación: no hay simetría en el número de las sílabas de

que se componen los versos ni un ritmo bien pronunciado é uniforme . . . Lo que es verso en la poesía indígena solo se conoce en el canto, por la inflección de la melodía . . .

(p. 307).

Según el P. Félix, el ritmo está basado en el compás de la canción. Las sílabas acentuadas del verso han de coincidir con las partes acentuadas del compás, lo que está facilitado por la relativa movilidad del acento mapuche, por la posibilidad de colocar acentos suplementarios ("enfáticos"), por la posibilidad de pronunciar en hiato o en diptongo las secuencias vocálicas, y por la posibilidad de cambiar la vocal breve y átona *a* por *e* o *ü*, más largas y que pueden llevar acento.

Con respecto a la traducción de las canciones, Fray Félix hace notar que resulta árida y de difícil comprensión:

La inteligencia de las composiciones poéticas es . . . mucho más difícil para el extranjero que la de las piezas escritas en prosa. Presupone un conocimiento profundo de las costumbres y del sentir de una nación, y gran conocimiento del idioma. Por esta razón nos ha costado harto trabajo la traducción de estas canciones. (pp. 308-9).

Los recopiladores encontraron que como procedimiento para comprender el texto de una canción, era más productivo pedir a los informantes una paráfrasis en mapuche que una traducción al castellano. La traducción de las canciones fue para ellos un trabajo tan largo y difícil y de resultado en general poco gratificante, que no se puede menos que simpatizar con la latente irritación que deja entrever la conclusión:

Si a pesar de esto la traducción no ha salido á satisfacción de uno que otro lector, el mismo crítico puede componerlo como a él le parezca.
(p. 309).

Entre las canciones hay algunas de tema sentimental, llamadas "elegías" por los recopiladores. Entre éstas destacan los llamékan, que son cantos de mujeres, y los genéülün, que son cantos de hombres. Mayormente los llamékan cantan penas de amores. En cuanto a los genéülün:

. . . mujeres, caballos, vino y libertad, amor al suelo, á sus parientes y amigos, son la materia prima de sus inspiraciones.
(p. 312).

La colección incluye también canciones de machi, las que vienen precedidas de una breve introducción etnográfica en que se explica en qué consiste el oficio de machi y se describe su ceremonial, especialmente el lugar que ocupan en éste las canciones.

Otras son canciones festivas (kawiñ ùl) especialmente del tipo que se cantan al inaugurar una casa nueva. Un tipo especial de estas canciones son las cantadas por hombres enmascarados (kolog ùl, literalmente, canción de máscaras). Otras son canciones antiguas de tema bélico. Otras son canciones para acompañar al juego de la chueca (paliwe ùl) o al juego de las habas (awar kuden ùl), o para acompañar al trabajo de la trilla a pie (ñuwíñ ùl). Viene una canción de pajareros y una rogativa de un pescador a shompallwe, especie de dios de las aguas.

Lecturas Araucanas es hasta hoy la mejor, más variada e instructiva colección de textos mapuches. Es una obra de

consulta obligada para el lingüista o el antropólogo interesado en obtener documentación sobre la lengua y la cultura de los mapuches en los primeros años de su incorporación a la vida nacional chilena.

Con posterioridad a *Lecturas Araucanas* se ha publicado sólo una obra comparable, y es excelente: *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*, del P. Ernesto Wilhelm de Moesbach, co-hermano y discípulo del P. Félix (Moesbach 1930). Esta obra está constituida por las memorias de un gran cacique, Pascual Coña, quien las dictó en mapuche a Fray Ernesto; el misionero y el anciano cacique las ordenaron cronológica y temáticamente y las tradujeron al castellano en una versión semi-libre, bajo la dirección de Fray Félix. Rodolfo Lenz escribió el prólogo y preparó el manuscrito para la imprenta, siguiendo un formato similar al de *Lecturas Araucanas*.

9.

La culminación natural de la serie constituida por la *Gramática Araucana* y *Lecturas Araucanas*, fue, por supuesto, el *Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano*, en dos volúmenes, aparecidos en 1916.

Tal como las obras que lo habían precedido, el *Diccionario Araucano* fue preparado con una orientación eminentemente práctica:

Nuestro intento [ha sido preparar un diccionario] del araucano moderno, que sirva a los Misioneros para poder hablar a los indígenas en un lenguaje correcto, bien inteligible para ellos.
(1916: IV).

En realidad, las gramáticas de Luis de Valdivia, Bernardo Havestadt y Andrés Febrés, incluían información léxica, pero a fines del siglo XIX ya no tenían valor práctico, en parte por efecto del cambio lingüístico, en parte por defectos técnicos, tales como estar estructurados sólo desde el araucano al castellano (o latín) y no a la inversa:

. . . no prestan ya servicios prácticos para posesionarse del idioma araucano actual, y les falta además la parte castellano-araucana, que es un complemento indispensable del libro que contiene la explicación de las palabras de la lengua desconocida.
(p. III).

o presentar, sin ninguna indicación, material heterogéneo desde el punto de vista de la procedencia geográfica:

Es un defecto que hay en Febrés, el que sin distinción alguna ha recopilado en su libro los términos coleccionados por sus cohermanos en lugares lejanos entre sí.
(p. IV).

Fray Félix preparó su **Diccionario** en dos partes: araucano-español y español-araucano. Se preocupó de asegurar que el material léxico fuese uniforme desde el punto de vista geográfico, registrando sólo dos dialectos: el de Huapi y el de Panguipulli. Marcó con una cruz (+) los regionalismos de Huapi y con un asterisco (*) los de Panguipulli, en tanto que los términos comunes a ambas regiones quedaron sin marca, p. ejemplo:

achawall +|. s., la gallina, el gallo.
acháwall *|, s., = achawall+.
achelpeñ, s. la flor de ceniza.

Para asegurarse de que el material léxico mapuche incluido en el *Diccionario* correspondiese realmente al uso moderno, el P. Félix puso como condición el haberlo oído usar por hablantes nativos:

. . . podemos garantizar que las palabras que figuran en nuestra obra las hemos oído emplear por los indígenas.
(p. VI).

Como el *Diccionario* debía ser un auxiliar para la labor de misionalización, Fray Félix se preocupó de buscar las palabras mapuches adecuadas para la expresión de la doctrina cristiana. Pero también comprendió que ni aún la conversación de índole religiosa podía tener lugar en un vacuum cultural local. De allí que se preocupó también de buscar las palabras correspondientes al universo natural y cultural mapuche:

. . . hemos preguntado por cuanto hay en la naturaleza que los circunda y en sus casas y costumbres . . .
(p. IV).

Para cumplir con un programa así de selección del material léxico, el P. Félix siguió --siempre ayudado por sus informantes-- los siguientes procedimientos.

Revisó las gramáticas de Luis de Valdivia y Bernardo Havestadt, marcando al margen las palabras que sus informantes conocían. En cambio, al revisar el vocabulario de Andrés Febrés fue anotando las palabras que los informantes conocían, tal como éstos las pronunciaban. De aquí que:

. . . en el nuevo **Diccionario** intencionalmente no hemos reproducido de los autores antiguos sino los vocablos que están todavía en uso hoy día o que, por lo menos, eran conocidos de nuestros intérpretes araucanos.

(p. IV).

También entresacó vocabulario de los textos que aparecieron en **Lecturas Araucanas**, en los **Estudios Araucanos** de Rodolfo Lenz, y de las traducciones al araucano de textos cristianos, tal como el **Compendio de Historia Sagrada** de Knecht, los **Evangelios** de las dominicas y fiestas y la **Pasión** según Mateo y Juan.

En su trato con los indígenas, el P. Félix se esforzaba por mantener la conversación en mapuche e iba anotando cada palabra nueva que escuchaba, la que después de ser discutida con los informantes, pasaba a formar parte del material del **Diccionario**.

Para preparar el volumen **Español-Araucano**, el P. Félix recurrió al **Diccionario de la Real Academia Española**, de donde seleccionó las palabras cuya traducción mapuche había de buscar con sus informantes. Al respecto advierte que en esta selección:

. . . muchísimas expresiones del **Diccionario** [de la Real Academia] se han pasado por alto, por ser simplemente intraducibles, o por no tener importancia alguna para nuestro objeto.

(p. VIII).

El volumen I **Araucano-Español** contiene palabras, con su indicación regional (Huapi(+) Panguipulli(*)), común a ambas regiones, sin marca), su caracterización gramatical, su glosa; por ejemplo:

chikū , s[ustantivo]., el anzuelo.

chupəd⁺ , s[ustantivo]., tierra seca, molida, polvo.

chūmpun* , s[ustantivo]., el apéndice (intestino).-

Si es pertinente, se añaden sus posibilidades inflexionales y/o derivacionales, por ejemplo:

eñum |, adj[etivo] caliente. || [eñum]aln tr[ansitivo]., calentar || [eñum]kalen,[verbo] n[eutro]., estar caliente. || [eñum]kon, [eñum]konpun, n., producir algo calor al introducirse en un cuerpo, v.g.: un licor en el estómago. || [eñum]tun, n. calentarse.

o sus derivados, o compuestos, por ejemplo:

kadi | s[ustantivo]., el costado (del cuerpo humano o de los animales) [. . .] || [kadi]foro. s. c[ompuesto], la costilla.

Muchas veces se añade información sobre el uso, por ejemplo:

a! , partíc[ula] de vocativo, ¡hola! v.g. para espantar los caballos o perros dice "a kavellu!, a trewa!" respectivamente, para arengar a los amigos: "a pu wen-!"

o se añade un ejemplo típico para aclarar la glosa, por ejemplo:

auna⁺|, s. la ola que sale, v.g. Tripamekey [auna] las olas salen siempre (hay mucha agitación).

kopəm, adj[etivo], tostado; v.g. [kopəm] **wa** maíz tostado. || [. . .].

Muchas entradas son raíces ligadas, lo que se marca por medio de un guión que separa la raíz del sufijo obligatorio que la acompaña, por ejemplo:

laka/n, tr., partir y secar (frutas). || adj. partido y seco (de frutas || [laka] **wadamn** tr. partir (nueces, la cabeza, etc.).

lar/n, [lar]ūn, n. caerse los árboles; acamarse las sementeras; hacer volteada | tr. voltear || [lar] **man** tr., hacer una volteada para algo; v.g.: [lar] **maken nī kachilla**. Hago una volteada para (cerrar) mi tragal.

El Diccionario incluye también algunas de las llamadas "partículas intercalares" del verbo, usualmente con su significado, distribución y ubicación relativa en la cadena morfológica, por ejemplo:

la, partícula que hace negativo el verbo en modo indicativo, interpuesta entre la raíz y la terminación, v.g. **l'ai** Murió. **l'alai** No Murió.

Otras veces, las partículas sólo traen la glosa y una referencia a la Gramática Araucana, por ejemplo:

pa, partíc[ula]. interpu[esta]. de movimiento que expresa: hacer aquí la acción indicada por el verbo respectivo, o sea, realizarse ésta aquí o

en dirección a la persona que habla o a cuyo lado estamos en realidad o en la imaginación. V[éase] Gr[amática]. A[raucana]. p[ágina] 95 y ss. | partíc[ula]. suf[ijo]. en la expresión adverbial fapalepa hacia acá.

Otras veces se da una larga explicación apoyada con ejemplos:

rke, arke (rka, rkū), partíc[ula] interpuesta en el verbo, o sufijo de sustantivos o pronombres demostrativos o personales, pues empléase interpuesto en el verbo al enunciar que en el momento se nota algo, se cae en cuenta de algo. Cuando no hay verbo o la observación se refiere a una persona o cosa, sigue al nombre del objeto de la observación. Algunos emplean siempre el verbo modificado con rke al progresar la acción en sus narraciones, v.g. Fei weñeñmarkeeneu ñi kawellu El, pues, me ha robado el caballo. ¿fəfachi trewarke wagkūwagkūgei kom pun. Este perro, pues, ladró toda la noche. feyərke mai Así es, pues.

La naturaleza de las glosas es variada. Algunas veces se recurre al o a los equivalentes castellanos, por ejemplo:

rayūn, n., florecer.

Al faltar en castellano una palabra correspondiente, se recurre a una explicación, por ejemplo:

pellīñ, s. el corazón duro de la madera de ciertos árboles, como el roble (La patagua y otros árboles no lo tienen).

Este es el procedimiento utilizado sistemáticamente para definir objetos culturales específicamente mapuches, por ejemplo:

trogtrog, s. especie de bolsa con hilo para colgar, hecha de ubre de vaca u oveja y que sirve para guardar sal o ají || [. . .].

A veces la explicación sociocultural se complementa con referencias a Lecturas Araucanas, por ejemplo:

koncho, s., título de amistad que se dan dos hombres que se han regalado corderos con el ceremonial respectivo. V[éase] l[ecturas]. A[raucanas]. pág[inas] 44 y 38 || [koncho]ln* tr. tomar por "koncho" a alguno, hacer con él el sacrificio o la ceremonia en que se basa esta forma de amistad. || [koncho]luwn* r[eflexivo].., [koncho]tun, n. hacer un sacrificio entre los dos, y el mismo sacrificio. || [koncho]yen, tr. tener por "koncho".

En lo que respecta a las voces de fauna y flora autóctonas, a veces el nombre vulgar en castellano sirve de glosa, por ejemplo:

garū, s[ustantivo]. el zorro y la zorra || [. . .].

otras veces se acompaña el nombre científico:

paji*, s[ustantivo]. el puma, león de Chile (Felis concolor) || [. . .].

o una individualización tipo "folk" del animal en cuestión, por ejemplo:

koiwilla, s[ustantivo]. especie de sapitos. Empiezan a cantar después de San Juan y su canto suena para los indígenas como "wíwí".

y a veces se mezclan los tres procedimientos, por ejemplo:

ñamko, s[ustantivo]. águila de porte algo mayor que el traro, con el pecho blanco y las espaldas pardas (el "aguilucho", *Buteo erythronotus*).

Para muchas voces de flora, Fray Félix obtuvo la colaboración del Dr. Federico Johow, profesor de Botánica en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, quien clasificó los especímenes que el misionero le hizo llegar. Los nombres taxonómicos respaldados por la autoridad de Johow están marcados Bot[ánica], por ejemplo:

kəllai, s[ustantivo]. el quillay || [. . .].

kolkópiu, s. la mata del copihue o pepino (*Lapageria rosea*).

kūwell/kūwell. s[ustantivo].: Llámense así dos plantas diferentes. Bot.: (La de Panguipulli) *Azorella trifoliata* Clos.; fam. Umbellifera. (La de Huapi) *Hypochoeris humilis* (Phil.); fam. compositae. || [. . .]

Cuando es relevante, el P. Félix incluye información sociocultural, por ejemplo:

kulle, s[sustantivo]. la yerba vinagrilla. Restregada con orines se toma en enfermedades del estómago y vientre; también se prepara con ella el hilo antes de teñirlo de colorado.

En el volumen *Español-Araucano* vienen diversos tipos de entradas. A veces se trata de una palabra, como por ejemplo:

acequia, [sustantivo] f.[emenino] zanka, ragan.

Otras veces la palabra de la entrada viene con su raíz separada por una línea vertical. Este es el procedimiento utilizado para incluir en el cuerpo del artículo (algunas) de las posibilidades flexionales o derivacionales de la raíz, por ejemplo:

agit|ación, [sustantivo] f.[emenino] . . . || ____ado;
adj[etivo] . . . || ____ar [verbo] a.[ctivo].
- - -

Otras veces se separa la raíz sólo para facilitar la presentación de los ejemplos, como en:

afe|ar, [verbo] a.[ctivo] wefãadkanun, wefaanieln
(tr.[ansitivo]); v.gr. Eso te ____ea mucho
Tafa wefaadnieleimeu | . . .

o para facilitar la separación entre los diferentes equivalentes mapuches para las diferentes acepciones de la entrada, como en:

correte|ar, [verbo] a.[ctivo], (hacer que huya)
 wemun, yafn, inántakun; (hacia el interior de
 un recipiente) yafnakun; wemúntakun; (para
 afuera) wemunentun, yáfnentun, yáfentun.

Pero el procedimiento no es seguido consistentemente. Por ejemplo:

desgranar, [verbo] a.[ctivo] gəlün; (quitando las
 cáscaras que envuelven la semilla) sollkin,
 sollin, dollkin | ____ ar el maíz duchimn,
 duchifn*, weigun*, etc. tr. | ____ ar cualquier
 especie (sin decir cuál) gəlüketran
 solliketrán, sollituketrán (n[eutro]); ____ el
 maíz sollüwan, gəlüwan (üwa* = uwa* = wa)
 (n[eutro]) | ____ arse solo, salir los granos
 de sus vainas o cáscaras solltripan (n[eutro])
 | Maíz ____ ado weigun (o weigon) uwa*.

hubiera requerido separación de su raíz (desgran|ar).

Las entradas incluyen palabras castellanas que tienen
 equivalente(s) mapuche(s), como:

acezar, n.[eutro] (jadear) káfakafafagen (el perro);
 pifar pifagen (la gente).

o palabras que en castellano son mapuchismos, como:

diuca, [sustantivo] f.[emenino] (pájaro) diuka . . .

o palabras castellanas cuyo equivalente mapuche es una construcción en el nivel de la palabra, y por lo tanto, predecible desde la gramática, como:

grada, [sustantivo] f.[emenino], trekaprawe; penopeyüm.

en donde están contenidos los temas trekapra "caminar hacia arriba" (de treka 'caminar' y pra 'arriba') y penope "estar pisando" (de pano 'pisar' y -pe 'estativo') y los sufijos locativo-instrumentales -we y -yüm.

También se incluyen palabras españolas cuyo equivalente mapuche es un hispanismo reciente, como

ensalada, [sustantivo] f.[emenino] idem.

o que no tienen equivalente mapuche. En estos casos se ofrece una descripción en mapuche, como en

amonest|ación, [sustantivo] f.[emenino], ñi nütramjen
ñi küpa niewn epu che Iglesia meu [literalmente,
anunciar su deseo de casarse dos personas en la
Iglesia] . . .

o se utilizan los dos procedimientos, como en

sinagoga, [sustantivo] f.[emenino] idem; sinagoga ruka
[literalmente, casa sinagoga]; pu Judío ñi rezan
ruka [literalmente, la casa de oración de los
judíos].

Fray Félix incluyó también palabras gramaticales. Algunas de ellas traen una simple referencia a la Gramática Araucana, como

el, art[ículo]. def[inido].: v[éase] Gr. A. 14, feichi, ti⁺, chi*.(muy usado).

Otras traen además explicación y/o ejemplos, como:

si, conj[unción] condicional. Exprésase por el modo condicional del v[erbo]. V. Gr. A., pág[ina] 144 | conj[unción] dubitativa: Ignoro si es soltero o casado Kimlafiñ ñi kuregen(chi)⁺, ñi kuregenonchi. V[éase] Gr. A., pág[ina] 177, 7^o | Si será verdad lo del salteo Mupñiñ gei chi kam feichi salteawndaju?

Como puede apreciarse, los componentes normales de los artículos son: categoría gramatical de la entrada, explicación semántica adicional, usualmente entre paréntesis, equivalentes mapuches para las diversas acepciones y usos de la entrada, muchas veces con su indicación geográfica (Huapi⁺, Panguipulli*), ejemplos de uso, y referencias a la Gramática Araucana. Por supuesto, no todos estos componentes están presentes en todos y cada uno de los artículos, sino más bien su aparición está regulada por las necesidades de cada entrada en particular. Hasta hay casos en que el artículo está constituido por la entrada, su categorización gramatical y la palabra *idem*, como

ejército. [sustantivo] m[asculino]. *idem*

o por la entrada, su categorización gramatical y el ejemplo, como

desahuciar, [verbo] a[ctivo]. "L'awen-mowelai chi kutran", pi doctor. El doctor dijo: "ya no hai remedio para el enfermo".

El Diccionario del P. Félix contiene una cantidad impresionante de material. El volumen I Araucano-Español tiene 304 páginas de texto con un promedio de 17 entradas por página, lo que hace un total aproximado de 5.168 entradas. El volumen II Español-Araucano tiene 412 páginas de texto con un promedio aritmético de 18 entradas por página, lo que hace un total aproximado de 7.416 entradas. Su técnica lexicográfica, sin ser muy refinada, es eficiente, y si se considera la época en que la obra fue escrita, es sorprendentemente moderna. Especialmente acertado es el uso de ejemplos auténticos para reafirmar o complementar las glosas. Por la calidad, alcance y realismo de la información que contiene, ésta es una obra de primera magnitud, todavía no superada.

10.

Las obras misionales, como Dios ñi dangu, Komunion rezan, Kiñewn amuaiyu y la traducción de la Historia Sagrada de Knecht, etc., están escritas en mapuche formalmente correcto, pero distorsionado por su contenido ajeno a la cultura tradicional de los mapuches. Simplificando las cosas, puede decirse que estas obras están escritas en una interlengua cuya forma es mapuche y cuyo contenido es hispanolatino. Por ejemplo, en la versión mapuche de la fórmula de persignación se dice:

. . . ta-iñ pu kaiñe meu montul-muiñ ta-iñ Señor
Dios . . .

. . . de nuestros enemigos líbranos, Señor Dios
nuestro . . .
(1925: 2-3)

la palabra castellana **enemigo** ha sido traducida por **kaiñe**. Ahora bien, **enemigo** y **kaiñe** no se corresponden completamente: **kaiñe** no es tanto el **enemigo**, como el rival en los juegos de competencia. Las personas que son **kaiñe** entre sí tratan de superarse en habilidad o destreza en el contexto de un evento lúdico dado, y entre ellos no se da la relación de odio personal aniquilante que está implicada en la palabra **enemigo** en el contexto de la fórmula de persignación. Del mismo modo, en la versión mapuche del Padre Nuestro se dice:

. . . fillantü-kofke elumuiñ fachantü . . .
 . . . el pan nuestro de cada día dánosle hoy . . .
 (ibid)

en donde el castellano **pan** está traducido por el mapuche **kofke**, que no tiene el sentido genérico de alimento que tiene **pan** en el Padre Nuestro. En casos extremos el enunciado mapuche puede resultar carente de sentido, como

. . . santuyepepe mi ñi . . .
 . . . santificado sea tu nombre . . .
 (ibid)

11.

El libro *¿Cómo se llaman los araucanos?*, publicado en 1907, es el primer estudio de antroponimia tradicional araucana. En la interpretación de Fray Félix (1907: 4-9), apoyada por las observaciones de los primeros misioneros de la Araucanía, Bernardo Havestadt y Andrés Febrés, los nombres tradicionales de persona están compuestos típicamente por el nombre del individuo y el nombre de la familia, fusionados y con apócope del último componente.

De acuerdo con la concepción patrilineal del parentesco, cada hombre pertenecía al linaje de su padre y tomaba de él el nombre de familia, al cual se le antepone el nombre individual. Por su parte, las mujeres no participaban del linaje de su padre y recibían sólo un nombre individual.

Por ejemplo, un hombre llamado **aukapag**, pertenecía al (patri) linaje de los **pagi** ('león americano'). El segmento **pag**, apócope de **pagi**, corresponde a su nombre de familia. El segmento **auka** ('alzado, sublevado') corresponde a su nombre individual. Sus hijos varones heredaban de él el segmento **pag**, al cual se le fusionaban los respectivos nombres individuales, por ejemplo: **paige** ('celeste'), de donde **painepag**; **llankū** ('caído'), de donde **llankūpag**, etc.

Generalmente, los nombres de linaje correspondían a aves, (por ejemplo **ñamku** 'águila'), animales (por ejemplo **filu** 'culebra') o a entidades inanimadas de la naturaleza (por ejemplo, **lemu** 'bosque'; **l-eufú** 'río'; **keupu** 'perdernal').

A veces el nombre individual se construye como un adjetivo con respecto al nombre del linaje, por ejemplo, **millafilu** 'culebra de oro', de **milla** 'oro' y **filu** 'culebra'. Otras veces, se construye como predicado, por ejemplo **rapimañ**, de **rapi** 'vomitar' y **mañke** 'cóndor'. Otras veces, el nombre individual es un numeral, por ejemplo **maril-eu**, de **mari** 'diez' y **l-eufú** 'río'. Otras veces, está en relación de parte a todo con el nombre del linaje, por ejemplo **apeñamko**, de **age** 'cara' y **ñamko** 'águila'. No faltan casos de combinaciones puramente eufónicas, por ejemplo **cheukemañ** de **cheuke** 'avestruz' y **mañke** 'cóndor'.

Fray Félix recogió los nombres mapuches mejor transcritos que aparecían registrados en un libro de bautismo que databa del siglo XVIII que encontró en el convento de su Orden en Valdivia. Estos le sirvieron de materiales para la preparación de ¿Cómo se llaman los araucanos? Ordenó alfabéticamente los nombres de linaje en su forma apocopada (1907: 9-11), indicando la forma entera y la traducción castellana, por ejemplo:

koy = koyam, roble
 mill = milla, oro

Dispuso en un **Vocabulario** (1907: 14-24) todos los ítemes léxicos componentes de los nombres que encontró en sus materiales, con su traducción castellana. Después los reagrupó (pp. 24-36) a partir del linaje, por ejemplo:

Filu, los Culebras

Antúfil	Culebra del sol
Antüpegei filu	De día se ven las culebras
Agkafilu	La mitad culebra o cuerpo de c.
Chañafil	Culebra tendida
Kechufil	Cinco culebras
Kurúfil	Culebra negra
Melifil	Cuatro culebras
Millafilu	Culebra de oro
Ñamkufil	Culebra águila
Painefil	Culebra celeste
Relqefil	Siete culebras
Wenufil	Culebra arribana
(p. 26)	

Este estudio es de importancia capital ya que los mapuches de hoy han internalizado el sistema antroponímico occidental en el formato hispánico (nombre de pila - apellido de la familia del padre - apellido de la familia de la madre) con lo cual se ha desvanecido el sistema tradicional expuesto por Fray Félix.

El cambio al sistema hispánico empezó a tener lugar a fines del siglo pasado, a partir de la época de la radicación en reducciones. El nombre completo de un individuo dado (compuesto, como quedó dicho, por su nombre individual fusionado con el apócope de su patrilinaje) fue considerado apellido familiar paterno, al cual se le antepuso un nombre de pila hispánico. Los

hijos e hijas heredaron este apellido y lo transmitieron como apellido paterno o materno respectivamente, a sus propios hijos e hijas.

Los estudios de antroponimia mapuche han sido proseguídos en Chile por Fray Ernesto Wilhelm de Moesbach en su libro *Los huilliches a través de sus apellidos* (Moesbach, 1952), escrito en colaboración con Walter Meyer Rusca. El P. Ernesto publicó también *Voz de Arauco* (Moesbach, 1959), un libro sobre la toponimia chilena de origen mapuche.

12.

Entre las obras preparadas dentro de la tradición gramatical latino-escolástica, escritas por los misioneros jesuitas y capuchinos de la Araucanía chilena, y que cubren un espacio temporal de más de tres siglos, el aporte del P. Félix representa la culminación —y consecuentemente, el agotamiento de las posibilidades— de toda una tradición. Con sus aciertos, y limitaciones, las obras de Fray Félix José de Augusta forman una parte sustancial de la bibliografía moderna sobre la lengua y la cultura de los mapuches. Junto con los trabajos de Rodolfo Lenz y de su cohermano Ernesto Wilhelm de Moesbach, son obras de consulta obligada para los araucanistas. Ofrecen hoy al lingüista y al antropólogo no sólo una apreciable cantidad de valioso material confiable, sino también una verdadera guía para el trabajo de campo. Y lo más importante: un desafiante hito que superar.

NOTAS:

1. Esta es una versión muy ampliada de mi artículo "Fray Félix José de Augusta y los estudios gramaticales del mapuche" aparecido en Tom D. Dillehay (ed) Estudios antropológicos sobre los mapuches de Chile sur-central, Temuco, Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 210-40. Agradezco la gentileza del Dr. Franz Hoedl, Archivero Provincial de los Capuchinos Bávaros (D-8262, Altötting, Postfach 140, B.D.R.), quien puso a mi disposición dos breves manuscritos con información biográfica sobre Fray Félix: Mater Johanna Balden I.B.M.V. "Felix Joseph von Augsburg" y P. Mamerto O.F.M. Cap., Chile, "Félix José de Augusta". Para información de trasfondo, V. Noggler 1973 que contiene información histórica y etnográfica muy detallada sobre los araucanos de Chile y los misioneros que han trabajado entre ellos. Las pp. 74-90 están dedicadas específicamente a la lengua y literatura araucanas (siguiendo a Englert 1936), y al aporte de los misioneros católicos a los estudios gramaticales del mapuche.

BIBLIOGRAFIA.

- AUGUSTA, Félix José [Kathan] de: **Dios ñi dangu. Kom pu kristiano ñi kimaqel tafa.** [La palabra de Dios. Lo que todos los cristianos deben saber]. Valdivia Imprenta Central J. Lampert.
- 1902
- 1903 **Gramática Araucana.** Valdivia, Imprenta Central J. Lampert.
- 1903a **Nidolke dangu Dios ñi Nûtram pu Chilemapuche ñi dangun meu.** [Asuntos principales de historia divina en la lengua de los mapuches de Chile] Friburgo de Brisgovia, Tipografía Pontificia de B. Herder. Es la versión araucana de Federico Justo Knecht. **Compendio de Historia Sagrada para uso de los niños que frecuentan las escuelas católicas.**
- 1907 **¿Cómo se llaman los araucanos?** Valdivia, Imprenta San Francisco.
- 1907a **Komunion rezan.** [Oraciones para la comunión] Valdivia, Imprenta San Francisco.
- 1907b **Apéndice al Ritual Romano para los Araucanos.** Valdivia, Imprenta San Francisco.
- 1910 En colaboración con el P. Sigifredo [Schneider] de Fraunhäusl: **Lecturas Araucanas (Narraciones, costumbres, cuentos, canciones, etc.).** Valdivia, Imprenta de la Prefectura Apostólica. Hay re-impresión de 1934: Padre Las Casas, Imprenta San Francisco.
- 1911 **"Zehn Araukaner Lieder"** [Diez canciones araucanas] *Anthropos.* 6 (1911): 684-98.

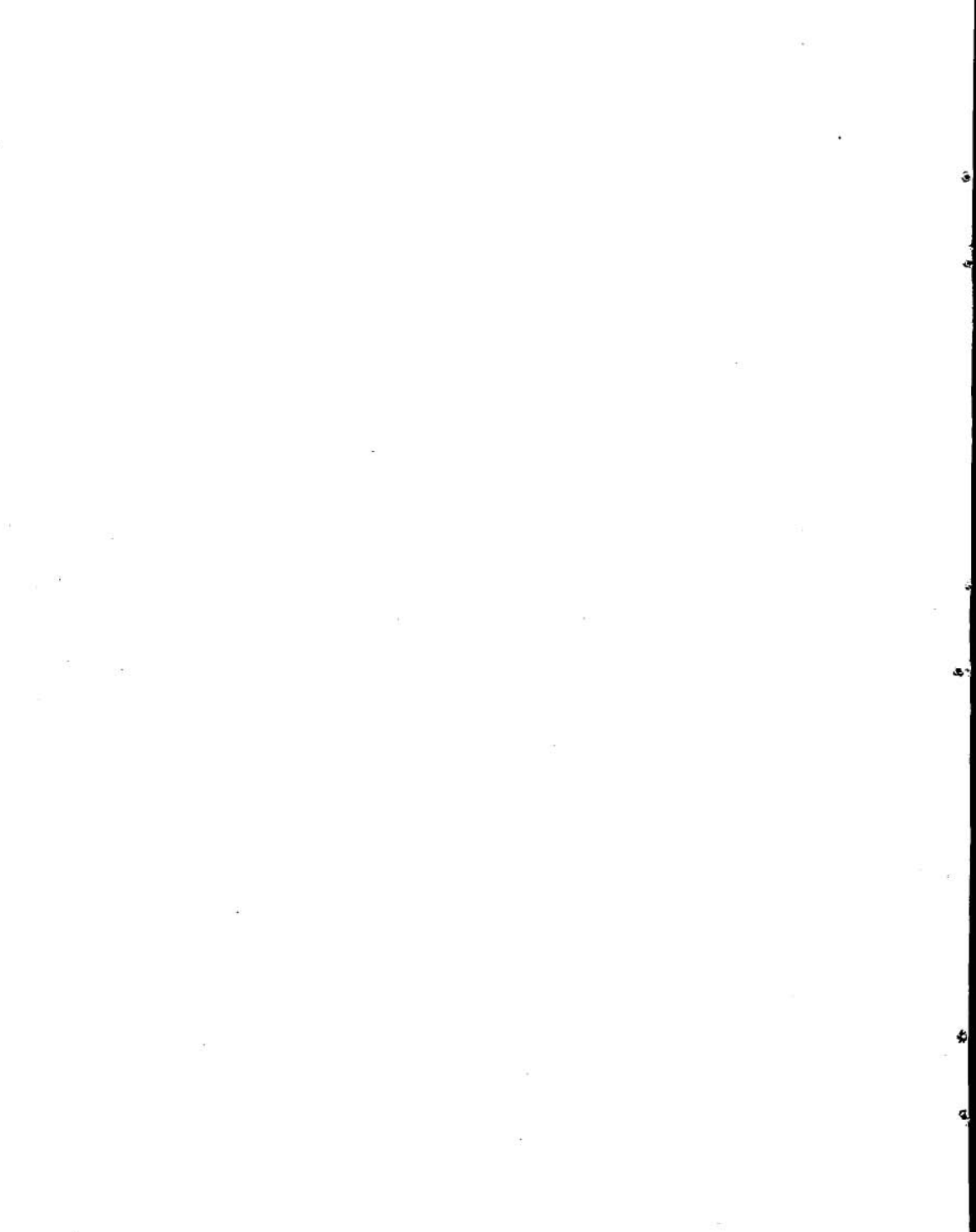
- 1916 Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano. Tomo Primero y Tomo Segundo. Santiago de Chile, Imprenta Universitaria. Hay re-impresión de 1966 del Tomo Primero. Araucano-Español, Padre Las Casas, Imprenta y Editorial San Francisco.
- 1922 "Pismahuile. Un cuento araucano". Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile. Tomo II, Nº 3 (1922): 385-400.
- 1925 Kiñewn amuaiyu. Rezan libro. [Vamos unidos los dos. Libro de Oraciones]. Vade Mecum! Devocionario, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria.
- ENGLERT [de Dillingen] Sebastián: "Lengua y Literatura Araucanas"
1936 Anales de la Facultad de Filosofía y Educación. (Universidad de Chile) Tomo I, Cuadernos 2 y 3, 62-109.
- FEBRES, Andrés: Gramática araucana, ó sea, arte de la lengua
1765 general de los indios de Chile . . . reproducción de la edición de Lima con los textos completos. [1765] Juan M. Larsen (ed), Impresor Juan M. Alsina, Buenos Aires, 1884.
- HAVESTADT, Bernardo: Chilidúgu . . . [la lengua de Chile]. Hay
1777 edición facsimilar de Julio Platzmann, Leipzig B.G. Teubner, 1883, 2 vols. Sigue a la edición princeps de Westfalia 1777.
- LENZ "Estudios Araucanos (I-XII) Anales de la Universidad
1895-7 de Chile, tomos XC, XCI, XCII, XCIV, XCVII y XCVIII.

- 1897 Estudios Araucanos, Santiago, Imprenta Cervantes.
- 1904 Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes.
- 1944 La Oración y sus partes. Estudios de gramática general y castellana. [1920] 4a. ed. Santiago de Chile. Editorial Nascimento.
- MOESBACH, Ernesto [Wilhelm] de: Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX . . . Santiago de Chile, Imprenta Cervantes. Hay edición facsimilar de 1973. Pascual Coña. Memorias de un cacique mapuche, Santiago de Chile, ICIRA.
- 1952 Los huilliches a través de sus apellidos. Estudio etimológico de los patronímicos aborígenes sureños. . . (En colaboración con Walter Meyer Rusca) Padre Las Casas, Imprenta San Francisco.
- 1959 Voz de Arauco. Explicación de los nombres indígenas de Chile. 3a. ed. Padre Las Casas, Imprenta San Francisco.
- 1962(?) Idioma Mapuche . . . Padre Las Casas, Imprenta San Francisco.
Sin fecha de publicación. La obra estaba concluida en 1960, pero las licencias de impresión están fechadas en 1962.
- NOGGLER O.F.M. Cap., Albert: Vierhundert Jahre Araukanermision.
1973 75 Jahre Mission-arbeit der bayerischen Kapuziner.
[Cuatrocientos años de misión entre los araucanos. - Setenta y cinco años de trabajo misional de los capuchinos bávaros] Neue Zeitschrift für Mission-

wissenschaft, Suplementa XX. Hay traducción española, sin fecha. probablemente de 1972. Cuatrocientos años de misión entre los araucanos. Padre Las Casas, Editorial San Francisco.

VALDIVIA, Luis de: Arte, vocabulario y confesionario de la
1606 lengua de Chile . . . Edición facsimilar de Julio Platzmann, Leipzig, B.G. Teubner, 1887. Sigue a la edición princeps de Francisco del Canto, Lima 1606.

PSIQUIATRIA



LO PERSONAL HUMANO COMO MODALIDAD DE SIMBOLO

DR. FERNANDO OYARZUN P.

Psiquiatra

Universidad Austral de Chile.

Valdivia-Chile.

I. LA PERSONALIZACION COMO PECULIAR SIMBOLIZACION.

El hecho de considerar el proceso personalizador como simbolización, sitúa a la idea de la persona en un plano primordial de relaciones, como es el propio del dinamismo simbólico, previo a los niveles lógico-racional y reflexivo-epistemológico (1). Su manifestación fenoménica es la expresividad personal (o lo expresivo-comunicativo fisonómico-simbólico). Acaso sea paradójico que un todo significativo implícito, subyacente, básico, se de en una parte explícita, palpable, patente. Por ejemplo, una biografía personal constituida por un conjunto de situaciones amargantes, experimentadas en el pasado, y que se muestran en un gesto amargo, o en el tono de voz, o en un vocablo encarnando amargura. (Estimo que lo común entre tales planos es el componente fisiognómico, el cual es característica esencial del pensamiento místico) (2) (Tales planos fenomenológicos constituyen una misma estructura de sentido).

En la simbolización personal se dan dos dialécticas principales, constituyendo ambas una sola estructura de sentido y modificándose recíprocamente. Ellas son: a) la bipolaridad mundo-sujeto y b) la bipolaridad psico-corporal. Esta estructura es lo dado en el fenómeno manifestativo antes nombrado; es decir, en la expresividad personal. Esta entraña, en efecto, el modo vivo, corporeizado, como una persona experimenta su mundo.

Como vemos, lo psíquico, que corresponde al significado de la situación mundo-sujeto, es corporeizado, constituyéndose en significado vivido, deviniendo el sentido personal que encarna en el fenómeno expresivo-comunicativo. De aquí pueden ser inferidos dos caracteres, también básicos, del proceso personalizador entendido como simbolización. Por una parte, la dialéctica incompletud-completud, siendo esto propio de la idea arcaica de lo simbólico (3) (el concepto griego de *symbolon*). En seguida, la propiedad del símbolo personal de presentar y representar como forma significativa (entrañando sentido) a lo simbolizado. (En la relación desde y hacia el otro personal, en este acto personal, el fenómeno transfigurativo acusa, por un lado, el momento integrativo -tránsito desde lo incompleto a lo completo- y por otro, el hecho que expresa y comunica el modo de configurarse la relación de sentido entre ambas partes). (Los caracteres señalados marcan diferencias cualitativas con el signo: éste es una mera señal de otra cosa, no siendo ésta parte complementaria de aquello, y tampoco hay parentesco fisonómico entre ambas. El signo no es un significado vivo, corporeizado; por ende, carece de forma viva, no constituyendo una estructura de sentido como sucede con el símbolo).

En el curso de su desarrollo biográfico, el ser personal se va estructurando mediante la apropiación del mundo, estando esta polaridad mundana constituida principalmente por los otros seres personales. Este proceso apropiador va resultando por la confluencia dialécticamente complementaria, de dos movimientos transformadores. En primer término, por la "incorporación" del polo del mundo (fundamentalmente de otras figuras personales). Ahí lo psíquico se une a lo corporal y se produce, siguiendo esta dirección centrípeta, la unión dialéctica transformadora de lo ajeno y lo propio. La resultante transfiguración del sujeto patentiza la génesis de esta simbolización personal; es decir, ésta última se manifiesta fenoménicamente en la expresividad comunicativa que, como vemos, entraña la unión de ambas polaridades y atestigua el hecho que lo fenoménico simbólico representa y presenta a dicha estructura de sentido.

El proceso descrito se cumple en todo acto de relación personal, en general, y por modo particularmente intenso en relaciones como la del niño con sus padres y otras figuras personales formadoras; o del estudiante con su profesor. Estas incorporaciones apropiadoras se emparentan con las denominadas identificaciones por la psicología dinámica. La resultante en el niño o en el estudiante no es convertirse, sin embargo, en alguien idéntico al modelo, sino que es una transformación en que se sintetizan dialécticamente lo ajeno y lo propio, haciéndose así parecido a la figura-modelo, a la vez que diferente, siendo ambos aspectos igualmente importantes en el proceso personalizador.

En segundo término, el señalado proceso apropiador se verifica mediante la "corporalización" del polo del mundo, sintetizándose también, dialéctica y transformadoramente lo propio y ajeno, esta vez en dirección centrífuga, verificándose, al mismo tiempo, la síntesis dialéctica de lo psíquico y lo corporal, gestándose la unión simbólica del uno en el otro. (El hijo en el padre, el estudiante en el profesor, el paciente en el médico y viceversa, etc.).

El resultado del proceso transformador en las dos direcciones de sentido señaladas, es la configuración de una compleja estructura de sentido integrado por mundo y sujeto, por el otro y el uno personales. En suma, se configura el ser personal que, como vemos, resulta una unidad plenamente simbólica, y en que sujeto y mundo se co-determinan, constituyendo un solo todo psico-corporal.

Como podrá advertirse, en este proceso de personalización, entendido como simbolización, el sujeto se "mundaniza" y el mundo se "subjetiviza" (integración dialéctica mundo-sujeto); el componente "psíquico" (significado de la situación) se "corporaliza" y el cuerpo se "animiza", pasando a constituir, mediante estas transformaciones, realidades nuevas, simbólicas, síntesis dialécticas que no se reducen a ninguna de las partes por separado. Podrá observarse, asimismo, como estas uniones

transformadoras cristalizan en el fenómeno expresivo personal que, por lo tanto posee una naturaleza plenamente simbólica.

II. DIALECTICA DE NORMALIDAD-ANORMALIDAD PERSONALES.

En el ámbito médico-antropológico, en grado muchísimo mayor que en cualquier otro campo de la antropología, es indudable que el tema de las relaciones entre lo sano y lo enfermo, lo normal y lo anormal, adquiere una importancia relevante. De aquí deriva, con seguridad, la significación asimismo primordial de las relaciones psico-corporal, o mente-cuerpo, ya que no cabe concebir lo mórbido sin el compromiso de ambos componentes. A todo esto no es ajeno una psicopatología antropológicamente orientada. En ésta son igualmente importantes tanto lo psíquico (significado de las situaciones vitales) como lo corporal (cuerpos físico y vivido), de cuya unión dialéctica nace el sentido personal (significado vivido o corporeizado).

El fenómeno psicopatológico personal, presente en modalidades propias en los distintos pacientes, se nos muestra expresivo comunicativamente, en lo principal, por desarmonía o falta de adecuada concordancia entre los aspectos de contenido verbal en que son vehiculizados la significación y el sentido de lo que el paciente vivencia (situaciones biográficas), representando tales significados el componente denominado "psíquico", y los aspectos fisionómicos que lo acompañan (tono y timbre de la voz, semblante del rostro, modo de la mirada, mímica manual, postura corporal, modos de estar sentado y caminar; en suma, la configuración expresivo-comunicativa, representando todas estas manifestaciones el componente corporal). Esta desarmonía o discordancia psico-corporal, es una alteración simbólica, una relación disociada de esta estructura dialéctica. Es la contrafigura de la manifestación fenoménica de una persona normal, en que el proceso de personalización o simbolización se desarrolla satisfactoriamente.

Esta alteración expresivo-comunicativa, presenta y representa, en tanto forma significativa, al modo alterado de la relación del sujeto con el mundo; a la falta de unión armónica, concordante de ambas polaridades. En el ámbito más específicamente humano, que es directa o indirectamente, explícita o implícitamente, perceptiva o imaginativamente, interhumano, presenta y representa a la relación el otro-el uno personales. Dicha expresividad desempeña, a su vez, el papel de símbolo de esta última estructura de sentido que corresponde a lo simbolizado. (Lo biográfico personal, con sus componentes pasado, presente y futuro, constituye una compleja configuración significativa, integrada por múltiples bipolaridades corporeizadas en que encarnan las situaciones vividas por la persona).

En lo esencial, en dicha relación de sentido mundo-sujeto, éste no está efectuando de manera satisfactoria a sus procesos de "incorporación" y "corporalización" -momentos apropiadores o simbolizadores- con lo cual se está desapropiando del mundo, empobreciéndose al no recibir la influencia formadora y transformadora de esta fuente de sentido y al no trascenderse creadoramente en ella.

A manera de ejemplificación ilustrativa de lo expuesto, cabe citar las modalidades psicopática antisocial, neurótica hipocondríaca y psicótica esquizofrénica de alteración personal.

Así, en el paciente psicopático antisocial, la descarada verbalización (peculiar ruptura de la unión simbólica de los aspectos formales, fisionómicos, y de contenido verbal, disociación psico-corporal), simboliza, en especial, la desconsideración del polo del mundo objetivo, del otro como ser personal (peculiar ruptura de la unión simbólica el otro-el uno personales). Esto implica una falta de apropiaciones incorporadoras y corporalizadoras. (Las experiencias vitales resbalan; son personas abiográficas). Lo anterior se corresponde con la falta de una adecuada conciencia del mundo (de éste como unidad simbólica). Esta cristaliza, a su vez, en una inadecuada actitud frente al otro -egocéntrica desconsideración, convirtiéndolo en

medio y no en un fin- y frente a sí mismo: aceptación de su naturaleza más individual que personal. (La forma de conducta impulsiva tiende a sustituir a la forma considerada reflexiva).

En el paciente neurótico hipocondríaco, el énfasis formal, fisionómico, "notificativo", que no es concordante con el contenido significativo objetivo de la queja, simboliza la imaginativa distorsión del sentido del mundo subjetivo, corporal, lo que forma estructura de sentido con una correlativa hiperconsideración del otro personal en dirección ominosa. (Modo peculiar de ruptura de la unión simbólica el otro-el uno personales). Lo anterior implica una forma específica de alterarse su conciencia de realidad. Todo esto se corresponde con una actitud personal angustiosamente temerosa respecto del mundo objetivo y subjetivo, tendiendo y realizando absolutizaciones negativas, en dirección de lo peligroso.

En el paciente psicótico esquizofrénico, la discordancia entre los aspectos formales fisionómicos (falta de flexibilidad, plasticidad) y de contenido verbal (forma indicativa), simboliza la escisión mundo-sujeto por desfiguración del polo del mundo. Ello se corresponde con la alterada conciencia simbólica y cristalizando en actitudes patológicas, como por ejemplo, de ensimismamiento autístico (ello implica una progresiva desappropriación por falta de incorporación y desaparecimiento de corporalizaciones intencionales trascendentes). Ideas delirantes y alucinantes cristalizan las desintegraciones simbólicas.

En suma, podría afirmarse que las desarmonías simbólicas presentes en la expresividad personal y en la relación mundo-sujeto, en correspondencia con alteraciones de la conciencia y actitud personales, constituyen una sola estructura de sentido.

Es decir, cada miembro de la estructura está ligado por nexos estructurales íntimos o de sentido con los demás. Así, los aspectos expresivo-comunicativos formales y de contenido sin duda constituyen un solo todo y se modifican mutuamente.

Ellos expresan y comunican, o simbolizan, el modo como el sujeto experimenta (respuesta anímico-vivencial) el mundo objetivo y subjetivo, lo que testimonia la comunidad de sentido de ambas bipolaridades. En seguida, tanto el acto de relación sujeto-mundo como el acto expresivo comunicativo, al producirse, generan un halo de conciencia al afectar retroactivamente al sujeto. La respuesta básica de éste a tal apariencia significativa cristaliza en la actitud personal, ostensible a la percepción del otro, del observador y no, en cambio, a la auto apreciación.

A este último propósito, cabría agregar que, en la presente perspectiva en que reina el dinamismo de complejas transformaciones simbólicas, las relaciones entre lo consciente-no consciente configuran, también, una estructura dialéctica y no, en cambio, una relación lineal mecánica. Pudiera plantearse que en tanto las diversas bipolaridades significativas señaladas son suficientemente integrativas, predominará la polaridad de lo consciente sobre lo no consciente y viceversa.

La normalidad personal (personalización normal) se identifica con la armonía integrativa de las diversas polaridades y viceversa en la anormalidad personal (despersonalización).

III. CONSIDERACIONES TEORICAS.

Las características del proceso de simbolización normal o alterado lleva consigo implicaciones de diversa índole que procuraremos explicitar en seguida:

- 1) Desde luego, la relación dialéctica, transformadora, sujeto-mundo, el otro-el uno personales, y de lo psíquico y lo corporal, posee una naturaleza vivamente rítmica. Es decir, es una modalidad de movimiento transformador desplegado en el tiempo. Tanto la corporalización del polo objetivo o del mundo, como la incorporación subjetiva o íntima, ambos momen-

tos de flujo y reflujo apropiadores, poseen ritmicidad. Ello se acusa en la expresividad personal. Por tanto, la relación del uno desde y hacia el otro personal, necesita adquirir una armónica, rítmica sintonización, lo que se sostiene mediante un suficiente grado de mutua transfiguración.

- 2) En seguida, puede desprenderse del proceso personalizador descrito el que la conciencia personal, tanto respecto del mundo objetivo como subjetivo, nace del acto personal (interpersonal), como un proceso progresivo que se va gestando en el tiempo, en momentos sincrónico y diacrónico. Tal concienciación requiere de la relación corporeizada (unión psicocorporal), apropiadora, del sujeto personal con el mundo (relación "simpatética" (4) con el mundo). La conciencia personal y el yo personal mismo harían su aparición al verificarse el acto de relación reflexiva sobre el acto de relación previamente nombrado. Hay aquí implícita una dialéctica tanto temporal (de los momentos señalados) como espacial (los dos niveles señalados: el del acto de relación mundo-sujeto, el otro-el uno, y el acto de relación del sujeto reflexivamente con tal relación) (dentro del componente espacial, queda también comprendida la dialéctica cercanía-distancia; la relación situado el uno en el otro y luego distanciado, armonizándose las actitudes empática y de objetividad, el ser como el otro, parecerse, y diferenciarse).
- 3) En tercer término, los valores humanos son, también, componentes que integran al todo de sentido implícito o latente (lo simbolizado), pudiendo ser develados. En rigor, son vigentes implícitamente las actitudes valorativas. De ahí que la persona psicopatológicamente alterada, víctima de un proceso de despersonalización, nos muestra la pérdida de la vigencia adecuada de esos valores, por modos diferentes según las distintas formas del proceso despersonalizador.

Lo anterior se verifica primordialmente en el plano

interexpresivo-comunicativo fisonómico-simbólico, donde empieza a darse la unión interpersonal o simbólica. Porque, en efecto, aquí reinan lo vivo, lo ético, lo verdadero, lo libre y lo creador. A propósito de lo vivo: así como con razón se dice que sólo lo vivo tiene rostro, (5) vale decir, expresividad personal, cabe afirmar que no hay rostro personal carente de vivacidad y plasticidad, normal o alterada. Lo ético, ya que la base esencial de sustentación de una adecuada actitud ética es la conciencia del otro como ser personal; es decir, como alguien que debe ser considerado como un fin y no como un medio. En el primer caso, hay la consideración del otro con suficiente independencia de los intereses propios, al mismo tiempo que en armónica relación de sentido con uno, formando una estructura de sentido común. En el segundo caso, queda suprimido el primer componente. (La síntesis dialéctica mundo-sujeto, el otro-el uno personales y la unión psico-corporal, determinan una estructura de sentido. Y es propio de ésta que cada miembro integrante sea una unidad dialéctica parte-todo, a la vez independiente y dependiente de la estructura. Así, el otro personal pertenece a la estructura de sentido conjuntamente con el uno personal, pero al mismo tiempo forma parte de otras estructuras de sentido. Por esto, si el otro personal es integrante de tales estructuras, se crea la base para una actitud éticamente adecuada, lo que no sucede, en cambio, cuando no es experimentado de ese modo, dejando de estimárselo como persona).

Lo verdadero, es decir, la capacidad de tener mundo objetivo, de aprehender los significados de las situaciones (que, en el nivel del sentido aprehenden en bipolaridades significativas, es decir, en unidades simbólicas), también se desprende del desenvolvimiento de una adecuada personalización ajena y propia. La personalización lleva consigo un satisfactorio estado anímico, favorecedor de un suficiente grado de integración (integración simbólica) que permite una adecuada aprehensión simbólica. En caso contrario, se producirá una diafragmada manera de captar tales significados, a

la vez que distorsiones del sentido. Esto facilita el surgimiento de actitudes reificadoras y personificadoras, como sucede, por ejemplo, paradigmáticamente, a la persona angustiada (actitud imaginativa catastrofista, en que se da la extrapolación absolutizadora negativa, en sentido de lo peligroso; o la cristalización fóbica, que es asimismo una modalidad de simbolización anormal).

Lo estético, en que la relación rítmica, armoniosamente sintónica requiere, también un adecuado partir desde y hacia el otro, lo que implica la satisfactoria relación dialéctica de las dos polaridades y la unión simbólica psico-corporal. En el fenómeno transfigurativo recíproco, lo corporal se "interpersonaliza" y lo interpersonal se "corporaliza", todo lo cual representa un conjunto de complejas, enriquecedoras transformaciones simbólicas.

Lo libre, en la medida en que el ejercicio de un acto libre requiere de un grado suficiente de integración personal, implicando autodominio y superación de actitudes temerosas, inhibitorias. Aquella integración personal requiere de la influencia unificadora del polo del mundo; en la situación interhumana, del otro personal.

Y lo creador, componente de valor puesto en vigencia en las enriquecedoras transformaciones dialécticas antes descritas, siendo esto también propio del proceso de personalización, cuya fuente es lo interhumano entendido en el plano primordial de la recíproca simbolización, existiendo la posibilidad contrapuesta de la mutua despersonalización entendida como desimbolización. La personalización de sí es creación de sí mismo; la despersonalización, un proceso de progresiva destrucción propia.

- 4) La orientación científico-personal. Como veíamos, el hecho psicopatológico, entendido como alteración personal (despersonalización, desimbolización) se manifiesta fenoménicamente en la alterada expresividad personal (comunicativa fisonómico-

simbólica). Esta expresividad es una estructura de sentido, como veíamos, y en que pueden ser distinguidos aspectos de forma (lo fisonómico, lo verbal encarnado sentido) y de contenido (contenidos verbales que vehiculizan, además, significados referenciales). Ambos componentes constituyen una unidad simbólica, como señalamos previamente.

Las antedichas características fenoménicas del objeto (sujeto anormal), obligan a asumir una actitud fenomenológica con que deberá aprehenderse viva, corporeizadamente, el sentido de lo manifestado con sus componentes de forma y contenido. (estos pueden darse armónica o disarmónicamente; en movilidad dialéctica de cercanía y distancia, conduciendo a transformaciones enriquecedoras o a desfiguraciones empobrecedoras. En virtud de la transformación recíproca de ambas polaridades, asemejándolas, se produce cercanía (aspecto espacial) y simultaneidad temporal; en virtud de la diferencia que persiste no obstante lo anterior (dialéctica de componentes semejanza-diferencia), se produce distancia y no simultaneidad temporal. Ambos aspectos poseen decisiva importancia en el proceso de personalización (despersonalización) en que se unen dialécticamente ser y devenir, es decir, momentos integrativos sincrónico y diacrónico.

En tanto el objeto (sujeto-paciente) es fenoménicamente una viva, corporeizada forma expresivo-comunicativa, la respuesta fenomenológica deberá ser, también, una viva, corporeizada, forma expresivo-comunicativa en que transfigurativamente se acusa el cambio concordante. Y por tratarse de una estructura de sentido dialéctica simbólica, la respuesta debe ser correlativamente simbólica, en que se armonizan integrativamente aspectos de forma y contenido. El médico no sólo deberá realizar el acto de relación paciente-médico (mundo-sujeto) y el acto expresivo-comunicativo en los términos señalados, sino que, también, deberá adquirir suficiente conciencia de ello y de su actitud asumida respecto del paciente y de sí mismo.

Además, es necesario que el observador vaya desde el símbolo a lo simbolizado (desde la parte patente al todo latente, desde lo que se ve o aparece a lo que se trasve o trasparece); o sea, desde la forma expresiva personal a la estructura de sentido a la que pertenece, presentándola y representándola. Esto es la actitud y acción propias de una fenomenología hermenéutica o personal. (6)

Como podrá ser advertido, el proceso metodológico anterior no sólo ha significado la personalización del objeto (sujeto-paciente), sino que a la vez ha conducido a la personalización del observador. Por ello, esta fenomenología personal o simbólica requiere y permite unir dialécticamente los componentes de conocer y ser del acto personal médico, evitando no sólo la impersonalización del paciente, sino también del médico, lo que tenderá a suceder cuando la actitud y acción médicas se reduzcan a sólo un conocimiento operativo del padecer del enfermo.

Lo que hemos desarrollado correspondería a una aproximación científica en el estudio de lo personal humano, entendido éste como de naturaleza simbólica, normal y anormal. El objeto personal o simbólico configura el método personal o simbólico. El modo de la generalización, abstracción o conceptualización debe acomodarse a la legalidad del dinamismo de interacciones transformadoras simbólicas antes descrito; a la extensión y límites del conocer y hacer; a los modos diferentes y complementarios de entender significaciones referenciales, impersonales, y aprehender el sentido personal de los fenómenos.

Dentro del presente contexto teórico, el modo de conocer va íntima, estructuralmente ligado al actuar y, con ello, al ser, es decir, al constituir y constituirse como ser personal (o estructura de sentido, dialéctica, simbólica). Esto es cualitativamente diferente a un conocer y conceptualizar meramente racionales que, por prescindir del componente del ser (constituir y constituirse), resulta un acto

impersonal e impersonalizante del objeto por conocer (el paciente como un peculiar otro personal) y del sujeto cognoscente (el médico como peculiar uno personal). Quizás pudiera sostenerse que las bases conceptuales expuestas, junto a otras, porporcionan fundamento de una antropología médica y psicopatológica suficientemente concreta, respetándose el hecho básico de la diferencia entre un conocer de una cosa, objeto impersonal, y de un ser personal.

Esta orientación científico-personal es diferente esencialmente a las orientaciones científico-natural y científico-cultural ad usum. Lo es porque estas últimas se mueven en el plano de las significaciones referenciales, impersonales, y no, en cambio, en el nivel del sentido. Aquel significado es ajeno al componente formal; a las formaciones y transformaciones. Ellas se preocupan de establecer relaciones generales abstractas, desentendiéndose del ser en lo que éste tiene de singular y concreto; se les escapa la naturaleza simbólica de lo personal humano. Por el contrario, lo científico personal aquí propuesto tiene como punto de partida un objeto cuya naturaleza estructural es simbólica, dialéctica y que se da fenoménicamente. Ello condiciona un método fenomenológico hermenéutico (simbólico, personal). Este permitirá siempre develar la estructura de sentido a la que la forma fenoménica (fenómeno expresivo, comunicativo, fisonómico simbólico) pertenece y representa. Aquí hay una universalidad metódica: cada vez que los observadores proceden hermenéuticamente, develarán dicha estructura. Agréguese que una actitud similar es asumida por el observador respecto de sus propios cambios (conciencia personal o simbólica de sí), suscitados por la presencia personal del paciente. Aquí se advierte cómo el conocer va ligado íntimamente al hacer y al ser personales, lo que no ocurre con los otros enfoques científicos.

De esta manera, por otra parte, se evita la sustantivación, reificación o personificación de los que son componentes de una estructura de sentido, normal o anormal, y no

son, en cambio, entes dueños de individualidad y vida propias. Esto último sucede cuando el contexto o marco referencial es el individual ("sujeto de piel hacia adentro") (estratos o componentes de la personalidad), y no el contexto de sentido o nivel de lo personal.

RESUMEN.

1. Se empieza afirmando que, por identificar la idea de persona (personalización) como una modalidad de simbolización, el presente planteamiento compromete un plano primordial de relaciones, previo al lógico y epistemológico. (Nivel de la relación dialéctica, transformadora, simbólica, dada fenoménicamente en lo expresivo comunicativo fisonómico).
2. En dicha personalización o simbolización se dan dos dialécticas principales, constituyendo una sola estructura de sentido: las bipolaridades mundo-sujeto y psico-corporal, dándose en la expresividad personal.
3. El significado de la situación mundo-sujeto (componente psíquico) es corporeizado, constituyéndose en el sentido personal. También puede desprenderse de lo anterior dos caracteres básicos de la personalización o simbolización: dialéctica de incompletud-completud (ligado al concepto arcaico, griego de símbolo) y la propiedad del símbolo personal (forma significativa) de representar a lo simbolizado (similitud fisonómica), siendo ambos caracteres ajenos al signo.
4. Respecto de la intimidad del proceso personalizador, se hace ver que en el curso de su desarrollo, el ser personal se va apropiando del mundo (especialmente de otros seres personales). Ello se haría a expensas de dos movimientos transfor-

madores: 1) "incorporación" del polo del mundo (unión psico-corporal, síntesis transformadora de lo ajeno y lo propio) (Ejs.: relación integradora padre-hijo, profesor-estudiante, médico-paciente, etc.) 2) "corporalización" del polo del mundo (gestándose las mismas síntesis anteriores en esta dirección centrífuga). Así se iría constituyendo la estructura de sentido mundo-sujeto, o mundo personal.

5. Se hace notar que el problema de las relaciones entre la normalidad y anormalidad, en ámbito médico antropológico, posee una importancia fundamental. De ahí que una concepción de lo personal humano, en este contexto, no puede desconsiderar las relaciones psico-corporal y mundo-sujeto.
6. La alteración personal se hace presente expresivo-comunicativamente en una disarmonía o falta de concordancia entre los aspectos de contenido verbal y los aspectos fisonómicos que lo acompañan, empezando por el tono de voz y toda la figura expresivo-comunicativa. Tal disarmonía es una disociación de la unión dialéctica, simbólica. Esta se corresponde con la forma de la alteración mundo-sujeto (el otro-el uno personales), en que no se verifican satisfactoriamente los antes descritos procesos apropiadores de incorporación y corporalización.
7. Por modo de ejemplificación, se citan las modalidades de alteración personal psicopática antisocial, neurótica hipocondríaca y psicótica esquizofrénica. En la primera: "desqarnada" verbalización simboliza la desconsideración del polo del mundo objetivo, del otro como persona. Ello implica una forma de desapropiación incorporadora y corporalizadora. Esto se corresponde con una inadecuada conciencia del mundo, cristalizando en una actitud radicalmente desconsiderada frente al otro (medio y no fin, postura antiética) y sentimiento implícito del sí individual, no personal. En la segunda: discordancia entre el énfasis formal, fisonómico y el contenido significativo objetivo de la queja, simbolizando la distorsión imaginativa del sentido del mundo subjetivo,

corporal, en correspondencia con una hiperconsideración ominosa del otro personal. Queda implicada una específica, alterada conciencia de realidad y una actitud personal angustiosamente temerosa respecto del mundo, surgiendo absolutizaciones negativas, en dirección de lo angustiosamente peligroso. En la tercera: la discordancia entre los aspectos formales fisonómicos (peculiar rigidez) y de contenido verbal, simboliza la escisión mundo-sujeto por desfiguración del polo del mundo. Ello en correspondencia con alteraciones de la conciencia y actitud simbólicas o personales.

En síntesis: las rupturas o disarmonías simbólicas presentes en la expresividad personal y en la relación mundo-sujeto, y las alteraciones de la conciencia y actitud personales, constituyen una sola estructura de sentido. La normalidad personal (personalización o simbolización normales) se identifica con la armonía integrativa de las diversas polaridades; viceversa en la anormalidad personal, (despersonalización-desimbolizaciones).

8. Finalmente, son explicitadas algunas implicaciones del proceso de personalización: a) modalidad de movimiento transformador dueño de ritmicidad, acusada en la expresividad personal, base de la necesaria sintonización en la relación desde y hacia el otro; b) la conciencia personal, nacida del acto personal, requiriendo la relación corporeizada, apropiadora, con el mundo ("relación simpatética"); c) valores humanos, en cuanto son inherentes al proceso de personalización actitudes valorativas fundamentales (alteradas en los pacientes despersonalizados). Así, lo vivo, en cuanto movilidad rítmica. Lo ético, en tanto, la base esencial de sustentación de una adecuada actitud ética es la conciencia del otro como ser personal. Lo verdadero, es decir, la capacidad de aprehender los significados de las situaciones que representan unidades simbólicas (ello se altera en la persona angustiada, p.ej.). Lo estético, en que, por ejemplo, la relación armoniosa requiere, también, un adecuado partir desde y hacia el otro, implicándose la unión dialéctica de

ambas polaridades y psico-corporal. Lo libre, en tanto un acto libre requiere un grado suficiente de integración personal. Y lo creador propio de las transformaciones dialécticas enriquecedoras antes descritas, sucediendo lo contrario en la despersonalización.

Por último, relativo a la orientación científico-personal, se afirma que la alteración personal se muestra fenoménicamente en la alterada expresividad personal, en sus componentes de forma y de contenido, integrantes de una unidad simbólica. Tales características del objeto, obligan a asumir una actitud fenomenológica con miras a aprehender vivo, corporeizadamente el sentido en aquella encarnado. La respuesta fenomenológica deberá ser, también, una viva, corporeizada forma expresivo-comunicativa, encarnando el cambio concordante; y correlativamente simbólico, armonizándose integrativamente aspectos de forma y contenido. El médico adquirirá suficiente conciencia de ello y de su actitud respecto del paciente. La acción fenomenológica irá desde el símbolo a lo simbolizado; o sea, desde la forma expresiva personal a la estructura de sentido a lo que pertenece (fenomenología hermenéutica). Se hace notar que, así, se ha ido desarrollando una mutua personalización, en que se unen dialécticamente conocer y ser, siendo esto propio de una orientación científico personal que pudiera considerarse específico del estudio de lo personal humano alterado, y asimismo propio de una antropología médica suficientemente concreta.

BIBLIOGRAFIA.

CASSIRER, Ernst **Antropología Filosófica.** Fondo de Cultura Económica, 1983, Primera reimpresión en España.

HERRERA, J. y ESPINOZA, N. "Notas para una Fenomenología de la Despersonalización". **Cuadernos de Psiquiatría**, Números 5-6, Mendoza, 1967.

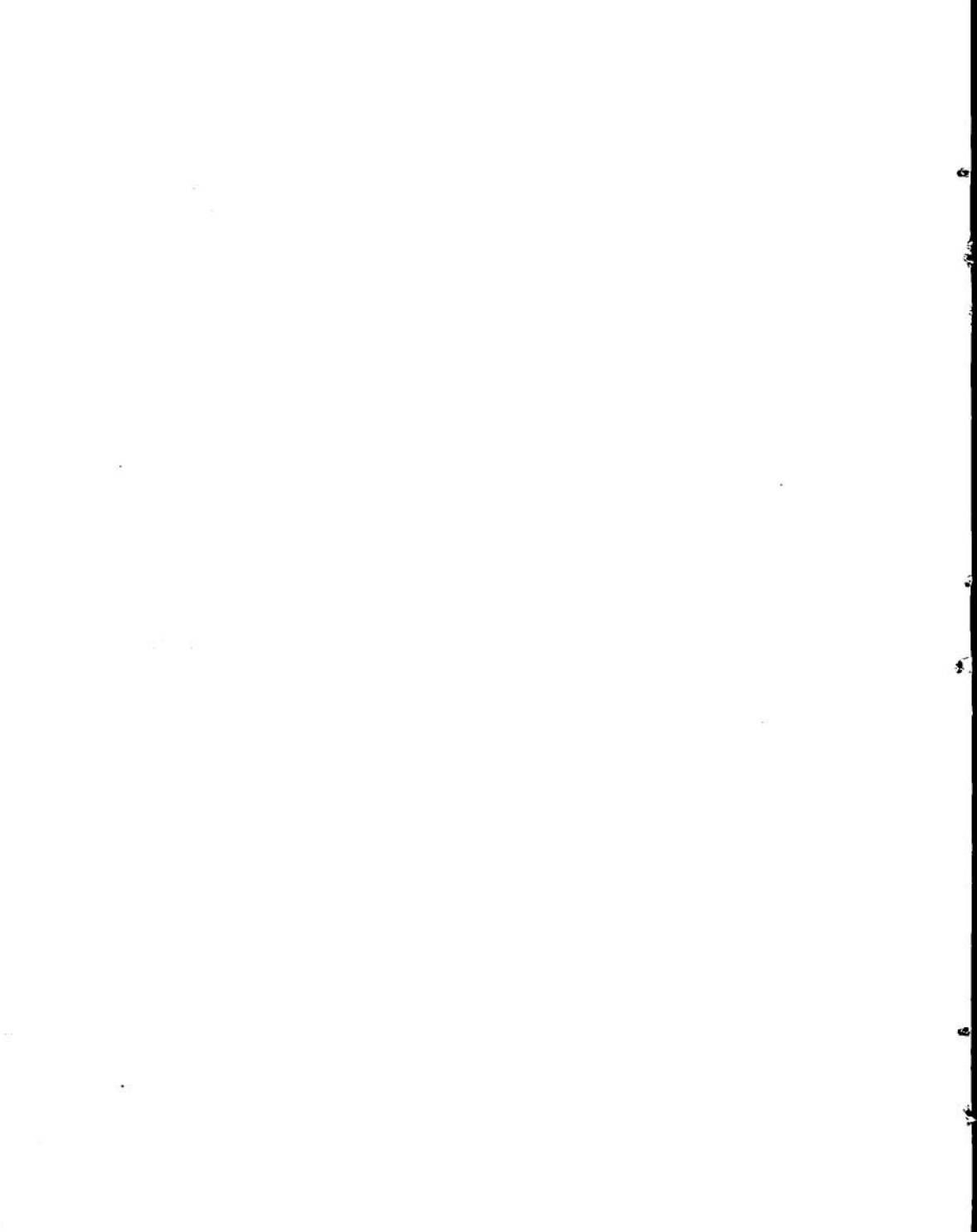
LEERSH, Ph. **La Estructura de la Personalidad.** Ed. Scientia, Barcelona, 1958.

NICOL, Eduardo **Metafísica de la Expresión.** Fono de Cultura Económica, México, 1957.

NICOL, Eduardo **Los Principios de la Ciencia.** Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

OYARZUN, Fernando **La Persona Humana y la Antropología Médica.** Ed. Universitaria, Santiago, 1983.

RESEÑAS



RESEÑAS

CARLOS A. GONZALEZ VARGAS: **SIMBOLISMOS EN LA ALFARERÍA MAPUCHE, CLAVES ASTRONOMICAS.** Santiago de Chile, Publicaciones Periódicas Pontificia Universidad Católica de Chile, Vicerrectoría Académica, Colección Aisthesis. Revista Chilena de Investigaciones Estéticas. 1984, 92 págs., 133 ilustraciones y gráficos, 5 fotografías a color.

El Arte siempre ha estado presente de diversas maneras, en las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas. En éstos, el hombre ha volcado su creatividad y sus dotes expresivas empleando toda clase de materiales y técnicas variadas, muchas de las cuales todavía se hallan vigentes. En los pueblos sin escritura, las artes plásticas cobran singular importancia porque muchas ideas y creencias que no podrán ser expresadas por medio del lenguaje se han representado en forma abstracta o figurativa en la alfarería, petroglifos, diseño de prendas de vestir, objetos rituales, etc.. De esta manera, en las obras plásticas se codifica en forma simbólica parte de la cosmovisión de un pueblo, lo que resulta más evidente aún en las manifestaciones referidas al ámbito de lo sagrado.

La revisión de estas manifestaciones puede hacerse en la actualidad desde diversas perspectivas y con objetivos también variados. Desde el punto de vista propiamente artístico, también las posibilidades son variadas, ya que el arte puede ser entendido en tanto que sistema de signos o como sistema expresivo, como conjunto de códigos normados culturalmente o como conjunto de técnicas usadas como vehículo de la expresión emotiva.

En el caso de las creaciones artísticas de los pueblos indígenas, parece lo más aconsejable considerarlos en su relación con el resto de la cultura y la sociedad para tener una visión más o menos completa de ellas. Sin embargo, cuando se trata de

objetos elaborados en tiempos pretéritos y cuya funcionalidad sólo se puede deducir interpretando la reconstrucción hipotética de la existencia indígena, resulta legítimo también intentar primero una descripción plástica formal que sirva de soporte a una interpretación simbólica de los mismos. Precisamente, ésta es la vía de acceso escogida por el profesor del Instituto de Estética de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Sr. Carlos González Vargas, para profundizar en algunos aspectos del sistema simbólico subyacente en la decoración de la alfarería mapuche, en un trabajo de suma rigurosidad y de muchas proyecciones en el estudio plástico y en otras disciplinas.

El libro está organizado en varios capítulos sin numerar y cuenta con una gran variedad de gráficos que recogen los avances del trabajo o representan algunos de los objetos estudiados. Se inicia con unas "Palabras Preliminares" (pp. 7-8), complementadas por una cita de Aureliano Oyarzún denominada "El estudio íntimo" (p. 9) que constituye uno de los antecedentes del estudio. Por su relevancia conviene reproducirla:

"El estudio íntimo de las formas y los dibujos de las vasijas de greda o de piedra que usaron los indígenas, no se ha hecho todavía y es de alegrarse que las tendencias modernas de la ciencia nos obliguen a hacerlo a fin de conocer, en parte siquiera, el verdadero estado de su civilización. Es tanto más importante este estudio, cuanto que sabemos que, no habiendo conocido los aborígenes los caracteres escritos, se valieron de la pintura para cultivar y conservar sus tradiciones o propagar las ideas que les sugerían las necesidades de la vida o de su religión". (Dr. Aureliano Oyarzún, 1912).

En seguida, el autor expone algunos de los criterios teóricos que rigen su trabajo, bajo los títulos de "Un arte con sentido" (pp. 11-14) y "Arte-Expresión, Arte Signo" (pp. 15-19).

Los elementos y método propiamente tales se hallan en "Esquema del método y aplicación" (pp. 20-27) y "En busca de un orden de lectura" (pp. 27-34). En "Los signos -motivos- asociados a la alfarería de las provincias del Sur" (pp. 35-47), se precisa el objeto de estudio y se avanzan algunos antecedentes de orden teórico y elementos gráficos específicos. En "Bases para una lectura" (pp. 48-50) se retoman algunas premisas teóricas y elementos metodológicos anteriores, detallándolos para su aplicación a los objetos de la cultura mapuche escogidos. El desarrollo mismo del trabajo consiste en el análisis de dos tipos de objeto "1. Jarro" (pp. 51-60) y "2. Platos" (pp. 61-72). En "Nuevo argumento" (pp. 72-74) se complementa lo anterior con el análisis de un nuevo objeto que refuerza la serie ya analizada. Por último la "Conclusión" (pp. 74-91) y en "A manera de nota" (p. 92), el autor explica el haber sometido el análisis a una comprobación basada en las leyes de probabilidades matemáticas.

Como ya se ha indicado, el autor intenta un análisis morfológico de una serie de objetos (o "textos") plásticos con la finalidad de descubrir el sistema que conforman y la significación de éste en la cultura mapuche. Los objetos elegidos son dos tipos de cerámica blanca (jarros y platos), que representan una decoración semejante. En ella el autor centra su atención en dos de los signos-motivos de mayor frecuencia: el "triángulo relleno con trazos paralelos a uno de sus lados" y el de "la mariposa".

El estudio tiene como objetivo específico determinar la significación simbólica, estrechamente ligada al pensamiento religioso que subyace en elección reiterada de ciertas formas preponderantes en la cerámica mapuche.

En cuanto a su posición teórica, González se funda en conceptos de Ivelic y Kupareo para definir el arte como un sistema de símbolos. Así entendido, el arte será "expresión de ideas que se encarnan en la forma", de tal manera que la estrecha relación entre ambos excluye el azar como constituyente básico de

la obra. La expresión depende de los elementos figurados en la obra, los que se organizan de acuerdo con la voluntad del artista en signos conformadores de un lenguaje plástico. El arte indígena pre-hispánico se define por el empleo de signos del tipo "símbolo", los cuales se caracterizan por la "sugerencia de identidad entre signo y significado" (Kupareo, "El valor del Arte", p. 25), lo que rechaza su carácter de instrumento, para remitirse, a sí mismos, elevados a la categoría de "significación humana".

Los pueblos indígenas poseen un "programa iconográfico" que les permite producir y comprender mensajes de acuerdo a un código existente en la cultura que se expresa en las formas gráficas. Así por ejemplo, en su evolución formal los ideogramas alcanzan un alto grado de abstracción llegando por la vía de la síntesis a representaciones de orden emblemático que aluden a la visión del cosmos y del hombre en el cosmos, pasando a formar parte del patrimonio expresivo simbólico de una cultura (p. 19).

Mediante un análisis formal, los cambios que se producen en un objeto representativo de una cultura se establecen en varios niveles y no en uno solo, (no basta, por ejemplo, observar los motivos gráficos, sino también los tipos de pastas empleadas, las terminaciones, etc.). Se trata de establecer una modalidad de enfrentar y ver un objeto arqueológico en tal forma que revele su estructura y el programa iconográfico del creador, para penetrar en la espiritualidad del pueblo correspondiente. Para esto, un objeto debe ser mirado "en redondo" (y no sólo "de frente"), buscando un conjunto de vistas que den cuenta de su aspecto total. A medida que este orden de lectura se va precisando, se ahonda en el carácter de "forma intencionada" que toma la decoración del objeto (p. 27), aproximándose así a descubrir su valor simbólico aportado también por la reiteración constante. Es posible estimar que la creación artística del indígena americano es, como norma, intencionada; es decir, posee una significación, una dimensión simbólica indiscutible ligada a su pensamiento religioso.

Además, pueden efectuarse varios cálculos de índole astronómica graficados en la decoración de las vasijas, lo que permite al autor postular que los indígenas de la provincia de Valdivia empleaban "cálculos y sistemas calendáricos similares a los realizados en Mesoamérica" (p. 72).

En la conclusión, el investigador señala en primer término que, luego del estudio de la alfarería blanca del tipo Valdivia y de la alfarería roja del tipo Lago Ranco, se han hallado objetos que remiten a cómputos de tiempo en los que se encuentran cifras relacionadas con medidas del año solar (365 días), del período sinodal de Venus (584 días) o de alguna de las fases (236, 90, 250 u 8 días), y del calendario sagrado mesoamericano (260 días). Estas cifras indicarían un traspaso de contenidos culturales entre pueblos americanos situados en áreas geográficas diversas y distintas entre sí. La difusión del sistema calendárico es posible que se haya producido junto a otros rasgos culturales, entre los cuales se hallan varios signos plásticos (doble espiral, el escalonado unido a un espiral, la estrella de 8 puntas, la figura de mariposa (que también puede aparecer asociada a la estrella, representando a Venus). Es posible también pensar que el manejo calendárico descubierto sea sólo una coincidencia, pero lo que sí es indiscutible, es que la ordenación gráfica se corresponde con un sistema de notación numérica y no constituye únicamente el logro de formas rítmicamente bien dispuestas.

Por último, el autor desarrolla las relaciones calendáricas y otros rasgos culturales comunes entre Chile y Mesoamérica, sobre la base de algunos trabajos científicos de otros investigadores y la re-lectura de los cronistas Inca Garcilaso de la Vega y Felipe Guamán Poma de Ayala. Para terminar, explica la corroboración basada en el cálculo de probabilidades a que fueron sometidos los análisis para eliminar las conclusiones nacidas del azar, lo que permite afirmar que:

"...existe certeza científica prácticamente absoluta de que en estas vasijas, el indígena del sur de Chile,

condensó mediante un juego formal codificado, una serie de cifras que conducen a comprobar el uso simultáneo de tres sistemas calendáricos, iguales a los que conocieron los pueblos mesoamericanos en épocas precolombinas". (p. 92).

En términos generales debe destacarse el gran aporte que constituye el libro del profesor González en los estudios sobre la plástica mapuche y su significación en la cultura americana. Los datos y análisis gráficos que presenta y las interpretaciones de su sentido simbólico junto a las conclusiones sobre las relaciones posibles con otras culturas de Mesoamérica, constituyen elementos de consulta obligada para futuros estudios sobre el particular. Es necesario notar también que la rigurosidad del trabajo y la novedad de algunos planteamientos convierten el trabajo del profesor González en una obra estimulante y acogedora.

GRACIELA RAMOS RAMIREZ Y GLADYS RIQUELME GUEBALMAR

Departamento de Artes

Pontificia Universidad Católica de Chile

Sede Regional Temuco

THEODOR LEWANDOWSKI, **DICCIONARIO DE LINGÜÍSTICA**, Madrid, Ediciones Cátedra, S.A., 1982, XIV, 447 págs. Traducción del alemán por María Luz García-Denche y Enrique Bernárdez.

La lingüística del siglo XX ha centrado su interés en variados aspectos del lenguaje, en un intento por conocer en forma integral la compleja actividad humana que es el hablar. Sin embargo, ha privilegiado el estudio de dos grandes áreas de interés y que son la teoría lingüística y la descripción de lenguas. La labor técnica ha ido acompañada por un considerable empeño por describir, cada vez, un mayor número de lenguas; tal actividad científica muestra una separación clara en relación a la lingüística decimonónica, que fue especialmente comparatista e historicista.

La lingüística se ha ido constituyendo como una disciplina autónoma y coherente a través del siglo XX, estableciéndose como la "ciencia del lenguaje", con objetivos teóricos y prácticos. En el campo de la utilización de los conocimientos teóricos, se ha constituido la lingüística aplicada, que tiene diversas orientaciones, pero de las cuales tres son especialmente relevantes: la técnica de la traducción, la enseñanza de idiomas y la lexicografía. Teoría lingüística y aplicación se complementan

La lexicografía adquiere una importancia creciente en el mundo moderno, a través de la confección de diccionarios generales, monolingües, bilingües y multilingües, así como de diccionarios especializados, que dan cuenta del léxico terminológico, lengua técnica o tecnolecto. El desarrollo de la ciencia y de la técnica ha llevado a la creación de un léxico especializado en cada disciplina, el cual aumenta constantemente:

"Le Grand Larousse Encyclopédique" tiene en cuenta un total de 711 tecnolectos sólo para el ámbito de las ciencias humanas. A éstos hay que añadir los 529

tecnolectos del ámbito de las ciencias exactas y naturales". (G. Haensch et.al., *La lexicografía*, Madrid, Gredos, 1982, p. 390).

El léxico especializado es actualmente motivo de preocupación no sólo de los lingüistas y especialistas de cada disciplina, sino que existen instituciones internacionales que se ocupan de él, con distintos propósitos y enfoques, entre las que se pueden mencionar las siguientes: Oficinas de Terminología (Bureaux de Terminologie) de las Comunidades Europeas en Bruselas y Luxemburgo; el Bundessprachenamt en Hürth (RFA); la International Organization for Standardization (ISO) y sus respectivas organizaciones nacionales; los servicios de traducción de la ONU, FAO, OEA, etc.; el Centro Internacional de Información Terminológica, con sede en Viena (fundado en 1971); el Instituto Internacional de Terminología Jurídica y Administrativa (Berlín)... (id., p. 526). Francia y Canadá disponen de organismos similares. La importancia del estudio de las terminologías va en constante aumento.

De allí que sea pertinente señalar la aparición en español del **Diccionario de Lingüística** de Ih. Lewandowski, obra lexicográfica que acoge gran parte de la terminología de la lingüística moderna y contemporánea.

El propio autor señala las características de la obra:

"Este diccionario contiene, en más de mil artículos, términos especializados importantes de lingüística, que no entendemos en sentido estricto, de teoría del sistema, de manera más amplia, integrando aspectos de teoría de la información y teoría de la ciencia. Se incluyen términos de la sociolingüística y la psicolingüística, la lingüística textual y la pragmática, así como algunos conceptos fundamentales, indispensables, de la lingüística tradicional y la gramática histórica".

"La dificultad de esta forma de proceder nos viene, en una ciencia que estudia el lenguaje y su uso y que se encuentra en rápido y controvertido progreso, de la multiplicidad de aspectos y teorías que estudian el lenguaje y los fenómenos lingüísticos en niveles a menudo muy diferentes".(Lewandowski, op.cit., VII).

Cada entrada léxica está ordenada alfabéticamente y explicada según la acepción que le da cada escuela lingüística o autor específico, indicándose con precisión la fuente bibliográfica.

Entre las varias orientaciones de la lingüística contemporánea que aparecen ampliamente representadas, está la lingüística del texto, de la cual aparecen consignados, entre otros, los siguientes términos: "texto", "discurso", "coherencia textual", "fórica", "fenotexto", "instrucción referencial", etc., señalándose como fuentes de información las obras de lingüistas tales como M. Bierwisch, T. van Dijk, E. Coseriu, W. Dressler, J. Petöfi, R. Harweg, S. Schmidt, W. Kallmeyer, B. Sandig, etc.

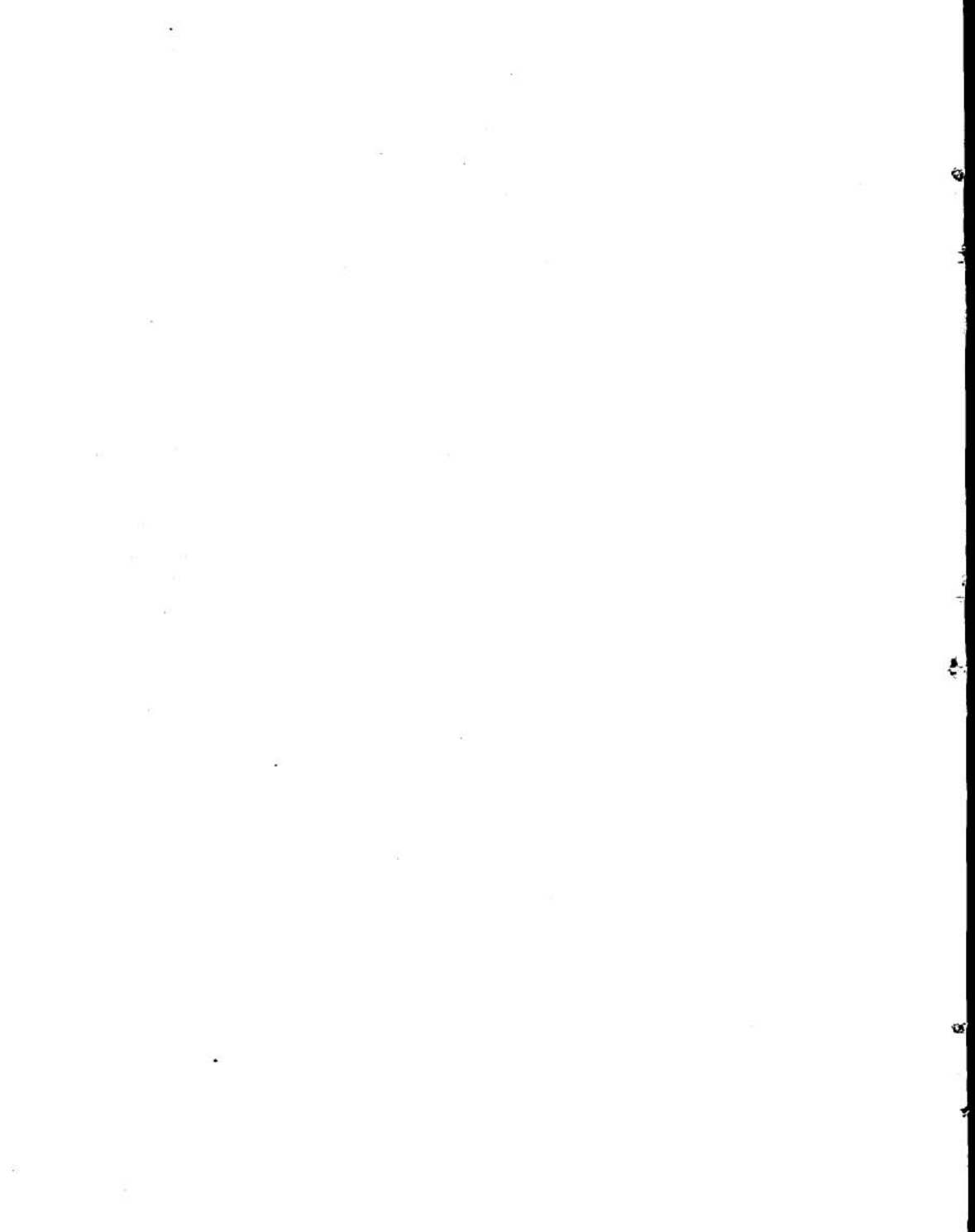
La bibliografía comprende 3.703 títulos, ordenados alfabéticamente por autor, además de diccionarios especializados, bibliografías lingüísticas, actas de congresos internacionales de lingüistas, revistas especializadas e informes.

La obra viene a enriquecer considerablemente la lexicografía de la lingüística en español, idioma en que tal tipo de trabajo está escasamente representado.

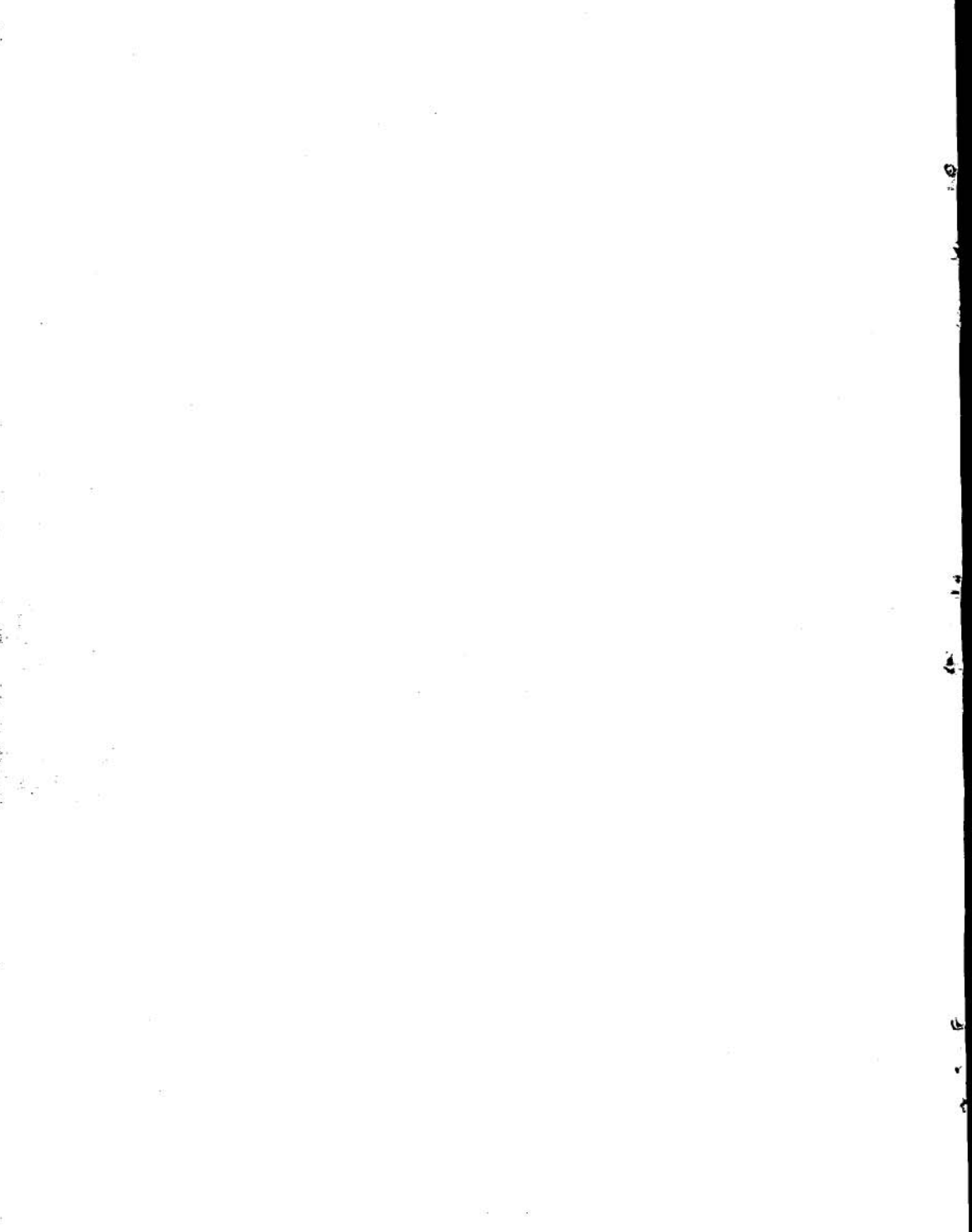
Dado los méritos científicos del diccionario de Lewandowski, ha pasado a constituirse en un texto de consulta indispensable para todos los interesados en el estudio del lenguaje.

EDUARDO MIRANDA NELSON

Universidad de la Frontera
Temuco-Chile.



I N D I C E



CULTURA, HOMBRE, SOCIEDAD - CUHSO
REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
VOLUMEN 2 NUMERO 1 ABRIL 1985

I N D I C E

"QUINTA SEMANA INDIGENISTA"

P O N E N C I A S

PAGS.

A N T R O P O L O G I A

- CARACTERISTICAS DE LA ARAUCANIZACION AL ORIENTE 9 - 15
DE LOS ANDES
Rodolfo Casamiquela G.

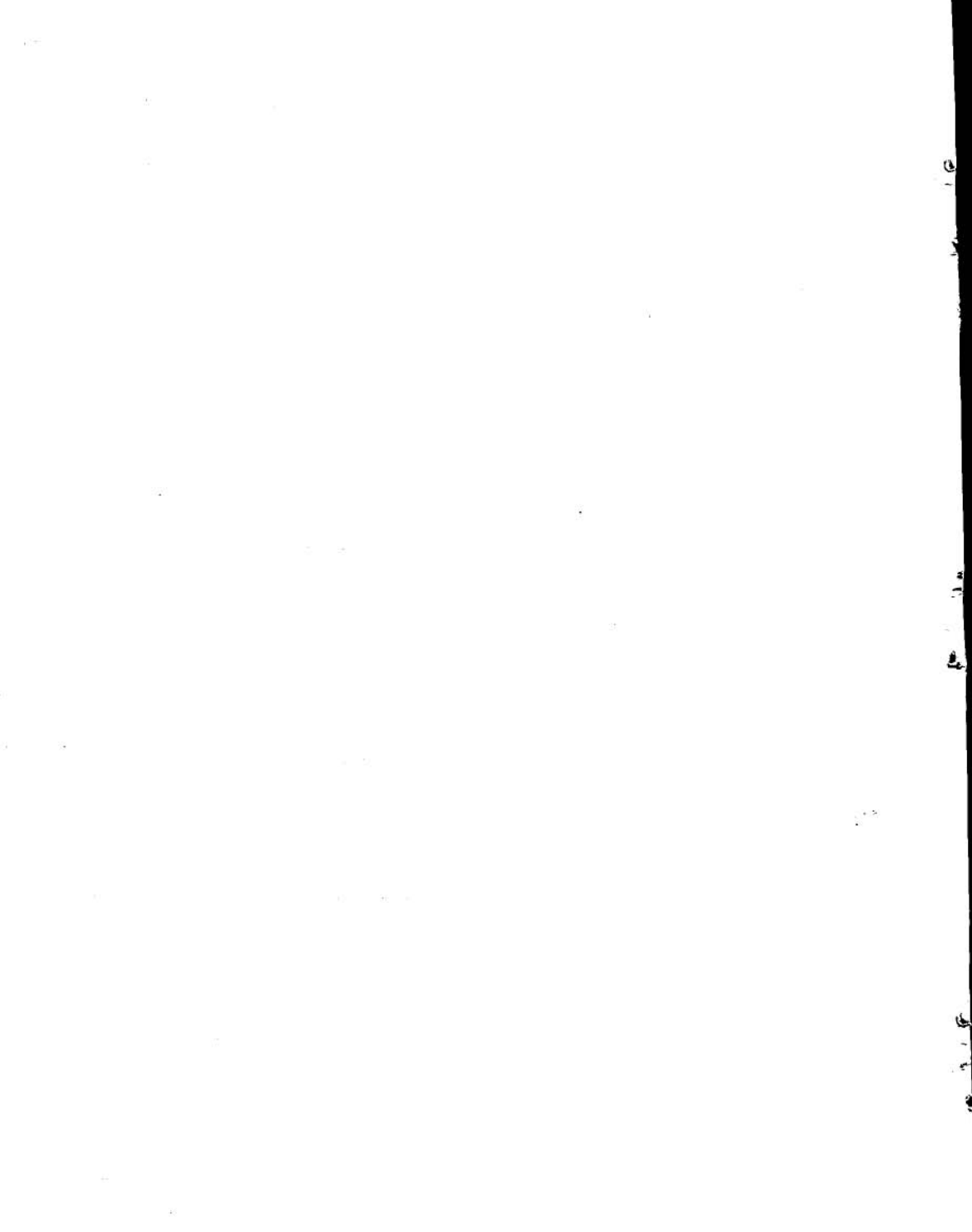
A R Q U E O L O G I A

- HUIMPIL, UN CEMENTERIO AGRO-ALFARERO TEMPRANO 19 - 70
Américo Gordon S.

C O N F E R E N C I A S

A N T R O P O L O G I A

- ¿ A QUE LLAMAMOS MAPUCHES ? 75 - 81
Rodolfo Casamiquela G.



HISTORIA

PAGS.

REVISIÓN DE LA HISTORIA DE CHILE
Sergio Villalobos R.

85 - 105

LINGÜÍSTICA

MAPUCHE & LENGUA O DIALECTO ?
Adalberto Salas S.

109 - 124

NOTICIAS

CONGRESOS

127- 128

