

Volumen 1 Nº 1  
Septiembre 1984

# CULTURA-HOMBRE-SOCIEDAD

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS  
CUHSO



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE SEDE TEMUCO

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

REPRESENTANTE LEGAL: José Sánchez García, Director de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Temuco. COMITE EDITORIAL: Nelly Ramos P.; Aldo Vidal H. COMITE EDITORIAL CONSULTOR: Dr. Tom D. Dillehay; Dra. Grete Mostny; Dr. Adalberto Salas. Diseño de portada: Héctor Mora. Motivo de portada: Tejido de faja de mujer mapuche. Colección Sr. Américo Gordon, Colaborador en Arqueología del CISRE. Secretaria: Layla Harcha C.

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

NOTAS A LOS CONTRIBUYENTES:

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

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

3) Artículos en inglés serán traducidos por el CISRE.

4) El estilo de las contribuciones será: Título del artículo. Nombre del (los) autores. Profesión y cargo.

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

CULTURA, HOMBRE, SOCIEDAD  
CURSO  
REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS  
VOL. 1 N° 1 PAGES: 1 - 280 SEPTIEMBRE 1984

"QUINTA SEMANA INDIGENISTA"

7 - 11 de noviembre de 1983

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 Re  
gionales (C.I.S.R.E.)  
Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Temu  
co, Chile.

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

VOLUMEN 1    NUMERO 1    SEPTIEMBRE 1984

S U M A R I O

QUINTA SEMANA INDIGENISTA

EDITORIAL

PALABRAS DEL SEÑOR DIRECTOR DE LA PONTIFICIA  
UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE, SEDE TEMUCO:  
SR. JOSE SANCHEZ GARCIA.

PALABRAS DE LA COORDINADORA DEL CENTRO DE IN  
VESTIGACIONES SOCIALES REGIONALES (CISRE) DE  
LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE,  
SEDE TEMUCO: DRA. TERESA DURAN PEREZ.

PONENCIAS

	PAGS.
ANTROPOLOGIA	
REFLEXIONES ACERCA DE LA PLATERIA MAPUCHE <i>Carlos Aldunate del S.</i>	1 - 19
CONTACTO INTERETNICO CHILENO - MAPUCHE EN LA IX REGION <i>Teresa Durán P.</i>	21 - 52
APROXIMACION ANTROPOLOGICA AL ANALISIS EPIDEMIOLOGICO: CONSIDERACIONES SOBRE EL MODO DE BEBER ENTRE LOS MAPUCHES <i>Eduardo Medina C.</i>	53 - 87

EN TORNO A LA ESTRUCTURA SOCIAL DE LOS MAPUCHES PREHISPANICOS 89 - 115  
*Oswaldo Silva G.*

ARQUEOLOGIA

MALOÑEHUE 1: UN SITIO DE PETROGLIFOS 119 - 136  
 EN LA COMUNA DE LONQUIMAY, IX REGION, CHILE  
*Jorge E. Inostroza S.; Pedro Ríffo A. y Marco Sánchez A.*

INVESTIGACIONES ARQUEOLOGICAS EN EL ALERO QUILLEN I, COMUNA DE GALVARINO, IX REGION, Y SU APORTE A LA ARQUEOLOGIA REGIONAL 137 - 148  
*Marco Sánchez A.; Jorge E. Inostroza S.; Consuelo Valdés Ch. y Pedro Ríffo A.*

LINGUISTICA

LA SITUACION MAPUCHE, UN PROBLEMA DE PLANIFICACION LINGUISTICA 151 - 188  
*Andrés Gallardo B.*

¡PAPELTUAIÑ MAPUDUNGU MEO! UN PRIMER ENSAYO DE ORTOGRAFIA PRACTICA EN MAPUDUNGU 189 - 203  
*Arturo Hernández S.*

DE LA ETNOGRAFIA A LA LITERATURA, DE LA LITERATURA A LA ETNOGRAFIA 205 - 221  
*Adalberto Salas S.*

VITALIDAD ETNOLINGUISTICA DE LA LENGUA ARAUCANA. 223 - 238  
*Gastón Sepúlveda E.*

## SOCIOLOGIA

LA ECONOMIA COMUNAL MAPUCHE <i>José Bengoa L.</i>	241 - 262
LA COMUNIDAD MAPUCHE EN LAS INVESTIGACIONES SOCIALES: NIVELES DE REALIDAD Y CONCEPTUALIZACIONES DEL CAMBIO SOCIAL EN LA SOCIEDAD MAPUCHE <i>René Ríos F.</i>	263 - 280

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES REGIONALES  
(C.I.S.R.E.),  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE, SEDE TEMUCO  
AVENIDA ALEMANIA 0422 - CASILLA 15-D  
TEMUCO - CHILE

E D I T O R I A L

Hoy aparece al público la revista especializada en ciencias sociales y humanas titulada "Cultura, Hombre, Sociedad" (CUHSO). En tanto publicación periódica representa un objeto cultural, sustantivo, y como tal susceptible de objetivarse, de ser considerada sólo como un contenido o como una forma que posee ciertas características externas, como tamaño, número de páginas, título. Pero puesto que los que la han editado lo han hecho desde una perspectiva especializada, es decir, dándose cuenta de que todo objeto cultural encierra en sí mismo el proceso creador y su posibilidad de reificación, han considerado que lo menos que pueden hacer en esta oportunidad, es hacer explícitos los fundamentos y características de este proceso, a fin de no caer en el error tan frecuente de confundir los medios con los fines.

El objetivo de toda revista especializada es estimular el conocimiento de sus depositarios, y estimular la re-creación de los que lo han hecho posible, habida cuenta de que en tanto un trabajo se termina, produce insatisfacción a su autor. Este parece ser el ciclo básico de la comunicación cultural y especialmente de la producción científica; ¿con qué otro motivo podrían producir sus obras los especialistas? Por supuesto, esta suposición deja de lado algunas de las connotaciones socio-culturales que en la sociedad occidental ha adquirido la publicación: como la de ser un signo de prestigio y de reconocimiento o un instrumento de competencia. A su vez, esta suposición se basa, en otra: toda conducta social es aprendida, y en este sentido, los especialistas pueden "aprender" previa selec

ción los significados que desean atribuirle. Esto les ocurre generalmente durante su período de formación, en el que cobran importancia las oportunidades que tuvieron de conocer e internalizar los valores inherentes al trabajo intelectual.

Los actuales miembros del C.I.S.R.E. es tan conscientes de haber tenido los mejores ejemplos y estímulos en su etapa de introducción al campo de las ciencias sociales. Esto les ha permitido conocer las posibilidades y exigencias que estas ciencias suponen. Han captado que, aunque sus respuestas, como respuestas científicas, son provisionales y parciales, permiten ir más allá, pueden ser intermedias en el saber. En otras palabras, si bien las ciencias sociales permiten sólo conocer las manifestaciones del ser, no necesariamente alejan al practicante de éste, si él no lo desea. También han comprendido las exigencias que implica el pretender conocer al hombre y sus obras, y las contradicciones que éstas encierran.

Desde el punto de vista histórico, resultaría difícil, por ejemplo, encontrar un origen sustantivo común en todas las disciplinas sociales y humanas: la antropología surgió de la necesidad de interpretar y/o explicar pueblos y sociedades distintos a los europeos, para hacerlos similares a éstos; la sociología lo hizo estimulada por concretar una sociedad ideal, por lo que intentó comprender las estructuras explícitas y/o implícitas de la sociedad real en que floreció; y la lingüística, por su parte, se interesó originariamente en la comparación histórica

de las lenguas, más que en estudiar éstas en sí mismas.

Más que las diferencias de contexto histórico y espacial en el origen de las disciplinas sociales, lo que es lugar común para la mayoría de las ciencias, llama la atención el hecho de que el hombre se involucre con sus intereses y aspiraciones en el objeto mismo de su estudio. Estos son rasgos comunes, que junto con el desprenderse del tronco filosófico originario, contribuyen a conformar el ser conflictivo y contradictorio de las ciencias llamadas sociales; ser que todavía busca su identidad y su verdadero destino: superar las diferencias específicas y tratar de aunar los esfuerzos para servir al propio hombre.

El cuadro expuesto, como contenido de aprendizaje, no deja de causar desconcierto y desaliento. Sin embargo, el buen aprendizaje incluye conocer los medios de contrarrestar los rasgos conflictivos de las ciencias sociales; dentro de los cuales el manejar las condiciones positivas y negativas, intrínsecas a ellas, de un modo situacional, es uno de los más eficaces.

Creemos que este manejo situacional del problema ontológico y epistemológico que encierran las ciencias sociales (que incluye a su vez la posibilidad de que los individuos resuelvan aspectos importantes de sus respectivas existencias) es una de las mejores representaciones que sostienen el deseo y la necesidad de que el Centro de Investigaciones Sociales Regionales de la Pontificia Universi

dad Católica de Chile, Sede Temuco, edite "Cultura, Hombre, Sociedad". Con ello intenta conectar algo particular, circunstancial, a una tarea trascendente, como lo es la comunicación cultural y académica. Este intento tiene a su vez su historia, que conviene recordar brevemente.

La creación del Centro, en julio de 1983, constituyó el hito desencadenante de un conjunto de acciones, inspiradas por una mezcla de responsabilidad personal de cultivar las disciplinas que voluntariamente se habían abrazado en esta misma Universidad (1971-1977) y de responsabilidad social frente a la necesidad de informar sobre los resultados de los trabajos individuales.

Una de las primeras actividades que el C.I.S.R.E. consideró necesario realizar fue la Quinta Semana Indigenista. Con ello se retomó un quehacer que los especialistas en ciencias sociales de nuestra universidad habían iniciado en 1965. La importancia de la Quinta Semana Indigenista fue el haber demostrado que la Universidad podía asumir de nuévo -en las actuales circunstancias- su labor de extensión hacia la región; y en lo que respecta a sus organizadores, que podían asumir la responsabilidad de coordinar los esfuerzos actuales de los especialistas regionales y nacionales en ciencias sociales.

Si bien la Quinta Semana Indigenista se desarrolló de un modo exitoso; una vez concluida, enfrentó a sus miembros con la inquietud de cómo satisfacer la carencia de información regular, sistemáticamente registra

da, sobre diversos problemas regionales concretos, o de carácter disciplinario general.

Sólo una labor continuada de desarrollo de las disciplinas de las ciencias sociales y humanas en la región, podría originar un nuevo foco de atracción del conocimiento científico y abrir así paso a su posterior transmisión. En otras palabras, el Centro podría constituirse en actor e intermediario en la difusión del conocimiento. De aquí que una de las tareas esenciales fue editar una revista especializada en ciencias sociales y humanas.

La edición de una revista daría lugar a una acción que permitiría concentrar los esfuerzos del Centro, registrar la información de mayor rango de especialización, y concretar la posibilidad de hacer perdurar un bagaje sociocultural que, no obstante ser de carácter complementario, se consideraba indispensable para estimular el desarrollo disciplinario.

De hecho, sería la primera revista especializada en ciencias sociales y humanas en la Sede, lo que demostraría, implícita y explícitamente; un compromiso de la Universidad con la comprensión del hombre en su dimensión social y cultural.

Así pues, lentamente, se fue armando en la mente de los miembros del C.I.S.R.E. un cuadro significativo, más allá de la declaración de los objetivos formales de la actividad. Este cuadro incluía las siguientes premisas básicas:

- no obstante tener la revista un carácter informativo y complementario, debería estar fundada, en lo que concierne a la comunicación, en los principios de la tradición científica. En este sentido debía estar abierta a recibir los aportes de mayor calidad académica que fuera posible obtener en cada una de las disciplinas sociales y humanas, cautelando el trabajo riguroso del material empírico, la perspectiva teórica clara, y especialmente, la declaración de su marco interpretativo, condición sine qua non de la objetividad en las ciencias sociales.
- la revista debería asumir la jerarquía del conocimiento, difundiendo trabajos teóricos y metodológicos de los especialistas de trayectoria reconocida, y los resultados de las investigaciones y reflexiones de quienes inician su quehacer en las ciencias mencionadas.
- la revista debería convertirse en un estímulo y en un marco de referencia para orientar el proceso de superación en la producción individual. Más aún, debería reflejar el grado de crecimiento que los miembros del C.I.S.R.E., mediante el diálogo permanente, pudieran alcanzar a través del tiempo. En otros términos, debía ser un medio de enriquecimiento profesional, por cuanto sus ediciones debían basarse en esfuerzos personales por lograr síntesis conceptuales, y en cooperación grupal a través de una crítica constructiva.

Hoy, cuando la preparación de la revista

se ha concretado, los miembros del Centro de searían que los diversos sectores del públ̄ico al que se dirige comprendan y acepten lo relativo y lo absoluto que ella subsume; lo relativo, en el producto mismo; lo absoluto, en sus fines y propósitos.

Los miembros del Centro esperan que su inspiración y su contenido sea útil al acadé mico que en su quehacer desee servirse de las ciencias sociales y humanas; al especia lista que desee colaborar entregando visio nes interpretativas más amplias que las que entrega la producción local; a los colegas que deseen superarse; al público especializa do del ámbito nacional e internacional que desee informarse del quehacer científico so cial regional; al público no especializado que sienta curiosidad por conocer otra ver sión más del trabajo universitario; y en fin, a las autoridades de la Sede y de la Univer sidad que deseen observar un proyecto que avanza.

En las manos de todos Ustedes entregamos hoy el primer número de la revista "Cultura, Hombre, Sociedad", esperando satisfacer me diante ella algunas de sus expectativas. Re cibir sus comentarios y sugerencias hará de ella un canal informativo de diálogo académi co válido y permanente.

Temuco 16 de agosto de 1983

QUINTA SEMANA INDIGENISTA  
7 - 11 DE NOVIEMBRE DE 1983

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

SUBDIRECCION ACADEMICA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE,  
SEDE TEMUCO

TEMUCO - CHILE

PALABRAS PRONUNCIADAS POR EL SR. DIRECTOR DE LA SEDE REGIONAL TEMUCO DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE, DN. JOSE SANCHEZ GARCIA, CON MOTIVO DE LA INAUGURACION DE LA QUINTA SEMANA INDIGENISTA.

---

TEMUCO, NOVIEMBRE 7, DE 1983

Sr. Intendente Regional, Brigadier General de Ejército, Dn. Mario Navarrete Barriga.

Sr. Obispo de la Diócesis de Temuco, Monseñor Sergio Contreras Navia.

Distinguidas autoridades civiles, eclesiásticas y religiosas.

Autoridades Universitarias.

Señores participantes en esta QUINTA SEMANA INDIGENISTA, y muy especialmente, distinguidos académicos e investigadores invitados:

Constituye para mí una profunda satisfacción, y tanto o más, un gran honor, saludaros cordialmente en esta mañana y expresaros, a nombre de la Dirección de la Sede, de su Centro de Investigaciones Sociales Regionales, de esta comunidad universitaria, y en el propio, la más cordial bienvenida.

De manera especial os deseo, que mis palabras, o mejor que ellas, este tiempo que vais a permanecer con nosotros, breve en extensión, pero amplio en experiencias, tengan para todos vosotros sabor a cálida acogida y a la profunda satisfacción que sentimos al teneros aquí.

Es para nosotros un especial privilegio que hayáis aceptado nuestra invitación, privilegio que se va entreverando con unas alegrías! sinceras y con un gran deseo, no menos sentido y fresco: que al permanecer en nues

tra casa os sintáis ni más ni menos que en la vuestra, que os llevéis un recuerdo grato, y con él, el deseo y el propósito de regresar en breve.

Al inaugurar en estos momentos esta QUINTA SEMANA INDIGENISTA, retomamos una tradición académica que por largo tiempo definió una parte importante de nuestro quehacer y que, por excesivo tiempo también, se quedó enredada en recovecos y encrucijadas del tiempo y en no pocas dificultades académicas.

Hoy, al rescatarla, al reiniciar esta senda que reconocemos como propia, lo hacemos con el firme propósito de continuarla siempre y de elevarla a los más altos hitos que definen y distinguen la mejor expresión académica.

Esta QUINTA SEMANA INDIGENISTA encierra todo el simbolismo de abrir una vez más la llaga de la inquietud, signo inequívoco de la vida universitaria, como de toda vida, para asomarnos al ser de nuestro ser histórico, y contemplar con asombro y respeto todo aquello que constituye lo propio, ese propio anterior, que en simbiosis consustancial con ese otro propio del "después" y del "más tarde", da a luz la identidad del ser americano, o, mejor, en nuestro caso, esa particular forma, ese estilo peculiar y propio del "ser" chileno.

En esta región, siempre en pugna por fronteras, frontera de paz y de guerra, del lirismo de las letras y del fragor de las armas, del verde y el azul, del sol claro con



PALABRAS PRONUNCIADAS POR LA DRA. TERESA DURAN P., COORDINADORA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES REGIONALES DE LA SEDE TEMUCO DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE, CON MOTIVO DE LA INAUGURACION DE LA QUINTA SEMANA INDIGENISTA.

---

TEMUCO, NOVIEMBRE 7, DE 1983

Autoridades Regionales  
Autoridades de la Sede  
Especialistas que hoy nos visitan  
Organizaciones mapuche e instituciones  
de Desarrollo  
Colegas y estudiantes

El acto que hoy nos reúne constituye el término de una jornada de preparación y expectativas, y marca el inicio de otra, que esperamos se vaya conformando con la participación -directa o indirecta- de muchos de Uds.

En lo inmediato, se trata de configurar grupos de intercambio profesional alrededor de la temática de la realidad mapuche regional, con los siguientes objetivos:

- Reconocer la responsabilidad universitaria de elaborar puntos de vista y apreciaciones especializadas sobre esta temática mediante la discusión crítica y el diálogo;
- Definir o trazar posibles líneas de acción futura en pro del mejoramiento de los trabajos especializados, ya sea en la temática que hoy nos reúne como en otras de carácter regional que se consideren prioritarias.

Durante esta semana, algunos de los profesionales de las ciencias sociales aquí reunidos, entregarán también generalizaciones ya elaboradas al público en general y, en especial, a los estudiantes.

¿En qué ámbito tiene sentido este tipo de actividades? ¿Cuáles son sus implicancias,

y para quiénes éstas deben cobrar importancia?

Es indiscutible que, independientemente del concepto particular de ciencia que se tenga, las actividades de intercambio y discusión crítica de los hallazgos derivados de las investigaciones, así como la entrega de información ya sistematizada, constituyen parte esencial de la actividad científica. De acuerdo a lo que hemos aprendido por medio de la tradición, la actividad científica es el proceso personal de búsqueda de lo real del mundo, orientado desde requerimientos sociales y éticos. Es también una actividad que los actores deben recrear continuamente en los ambientes diversos en que les corresponde actuar.

El Centro de Investigaciones Sociales Regionales de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Regional Temuco, en la perspectiva de sus miembros integrantes, nace con la preocupación de cumplir con esta actividad que hace prevalecer la tradición, pero también busca nuevos caminos.

Esta no es una tarea simple, dada la difícil posición que las ciencias sociales tienen, especialmente en el marco de las sociedades latinoamericanas.

Este hecho arranca de la acción de varios factores, algunos de los cuales señalaremos muy brevemente aquí.

En primer lugar, la naturaleza del objeto

to de estudio, que es el hombre.

En segundo lugar, los requerimientos socio-culturales que las ciencias sociales, como actividad especializada, se ven abocadas a satisfacer de algún modo.

El primer factor alude al problema del cómo conocer, el segundo del para qué conocer, o, en otros términos, se refiere al en clave de las ciencias sociales en la sociedad y en la cultura.

En relación al primer aspecto, se sabe que el proceso de conformar una ciencia verdadera (aquella que es capaz de formular leyes representativas y explicativas del objeto) está aún dándose en las ciencias sociales. Existen variadas aproximaciones que incluyen, incluso, diferentes concepciones del objeto y de cómo conocerlo.

En relación al segundo aspecto, y desde el punto de vista de los científicos, se ha dado un continuum que va desde la entrega de proposiciones tendientes a transformar el mundo, hasta generalizaciones inmediatistas que mayormente satisfacen la inquietud de quien las formula. La sociedad, por su parte, si bien siente cierto temor de las influencias que pueda recibir de las ciencias sociales, plantea algunas exigencias que van desde la entrega de sugerencias sobre los planes que formula, hasta la designación de responsabilidades en relación a la solución de problemas sociales.

Las variadas posiciones personales de

los especialistas y las variadas exigencias de la sociedad son fenómenos propios de todo tipo de ciencia. Sin embargo, en las sociales ellas se agudizan, reiteramos, por el hecho de que es el hombre el que es a la vez el sujeto y el objeto de estudio.

Acicateado por la actitud científica que lo induce a la duda, el especialista de las ciencias sociales se ve abocado a es cuchar a su razón y a su conciencia acerca de cuál es su papel en la sociedad y respecto de su propio desarrollo personal y profesional, quizás con mayor intensidad que otros profesionales. Se transforma en actor y observador de sus propios procesos y de los procesos de los demás.

El Centro de Investigaciones Sociales Regionales representa un intento de abordar en forma más o menos integral y realista esta compleja realidad social que al mismo tiempo de ser su objeto de estudio, será la que en última instancia posibilitará u obstaculizará su desarrollo futuro.

En relación a la labor especializada propiamente tal, la preocupación de sus integrantes ha sido el conformar perspectivas interdisciplinarias. Ello explica la presencia en el Centro de lingüistas y antropólogos y en el futuro, arqueólogos, sociólogos e historiadores, con la esperanza de consolidar equipos interdisciplinarios idóneos que incluso superen la labor que se ha programado en esta Quinta Semana.

Pero ¿qué papel podría jugar este Cen

tro en nuestra Sede Universitaria y en la región? ¿Cuáles serán sus perspectivas futuras?...

No tenemos respuesta para todas estas interrogantes. Sabemos que su creación ha sido más bien producto de las perspectivas de trabajo sistemático alrededor de temáticas regionales y de un gran entusiasmo por llevarlas a cabo.

El momento que hoy vivimos se debe definir entonces, como una concreción de una cierta tendencia a las acciones sociales y al avance en el compromiso con los demás. Pero, está asentado en una serie de interrogantes y de coordenadas que traspasan la voluntad de sus actores directos.

Ojalá esta actividad académica se transforme en un quehacer permanente en nuestra sede y sea un paso importante en el cumplimiento de compromisos regionales.

Aparte de las condicionantes estructurales del trabajo científico-social, el especialista también debe considerar los propios de la convivencia humana. Específicamente, el trabajo en equipo no existe sólo por definición. Con todo lo fundamental que es la configuración de instituciones socio-culturales, es necesario irlo asegurando día a día. Su consolidación parece ir en directa relación con la consolidación personal y profesional y por tanto con el tipo de definición que los integrantes del equipo tengan o vayan logrando hacia los demás.

Esta forma de presentar el Centro de Investigaciones Sociales Regionales y abrir estas jornadas de estudio corresponde a un modo de ver la realidad social, la que inevitablemente está teñida por la visión personal.

Ojalá represente íntegramente a cada uno de mis colegas, responda a las expectativas de las autoridades, y, en general, a las que cada uno de Uds. pudiera haberse formulado. Si no fuere así, ello no sería sino una muestra de la complejidad de la realidad social en la que todos nos vemos envueltos, la que no puede dejar de verse en un continuo que va desde la dimensión personal a la institucional, en un flujo constante que oscila entre la organización y la desorganización.

Esta visión de la dinámica social la presentan algunos antropólogos como la relación siempre abierta entre los roles y las personas, un fenómeno que sería propio de nuestra sociedad occidental.

Puesto que se adhiere a esta visión de la realidad social, creemos un deber mostrar a los demás sus mecanismos, en una visión que pretende ser realista e integral.

Bajo esta acepción de la labor de representar a una organización que hoy nace a la vida institucional, doy a Uds. la más calurosa bienvenida, en la creencia de que cuando las acciones se materializan debemos favorecer su concreción, ya que los factores desintegradores acechan desde distintos ángulos.

El gran esfuerzo por invitar al máximo de

personas a esta Semana responde, entre otros, al deseo de mostrar que deseamos asignar un carácter trascendente a nuestro quehacer diario. Pero es un intento que los que han asistido y hoy nos acompañan han terminado de completar. Y como la respuesta de Uds. ha sido amplia y entusiasta, ello nos obliga a lograr la mejor versión de la actividad científica, aquella que es requerida y es ofrecida para cumplir fines éticos y sociales.

En este último sentido y en concordancia con lo dicho anteriormente, deseo dirigirme y saludar en forma muy especial a la gente mapuche de nuestra región. Evitando centrar este acercamiento en una visión estereotipada, deseo referirme especialmente a la relación que como universitarios debemos tener y tenemos con la población mapuche.

Sin pretender desconocer la difícil situación socio-económica que los mapuche actualmente tienen en nuestra sociedad, debemos clarificar que nuestra perspectiva hacia ellos irá, en el ámbito público, tras el conocimiento más riguroso posible de su realidad, por considerarlo un deber universitario. El producto de ese conocimiento lo volcaremos fundamentalmente en los planes de enseñanza de las generaciones jóvenes nacionales, actuales y futuras, y en obras de divulgación científica, animados por la premisa de que "a mayor conocimiento objetivo, mayor posibilidad de acción racional y en consecuencia, mayor equidad social".

Solicitamos entonces de los mapuche de nuestra región su comprensión de ésta, con

seguridad limitada perspectiva respecto de sus expectativas y necesidades. Quizás si la explicitación de los límites de esta perspectiva sea su mayor virtud.

Nuestra responsabilidad y compromiso será, además de institucional, personal, y solicitamos a los mapuche presentes y ausentes de este acto que la acepten en los términos en que la estamos planteando, formulando las exigencias que a ella correspondan; aunque desde ya reconocemos que es llevar a cabo, en forma eficiente, la labor universitaria así concebida.

Y refiriéndome de nuevo a estas concepciones que, a fuerza de enseñanzas de otros y de nuestras propias dudas hemos delineado, no puedo dejar de mencionar en esta oportunidad la labor desarrollada en esta Sede Universitaria por el Dr. Milan Stuchlik, entre 1969 y 1973. Sin pretender desconocer la tarea docente y formadora de varios otros profesores entre los que debo mencionar a los doctores Adalberto Salas, Thomas y Margarita Melville, lingüista y antropólogos respectivamente, que contribuyen y contribuyeron a nuestra formación científica, nos parece indiscutible el hecho de que la concreción de los años más fructíferos del Centro de Estudios Regionales, del cual varios de nosotros somos sus alumnos; fueron, en lo que a esta formación científica se refiere, producto del desvelo permanente del Dr. Stuchlik. El ya no está con nosotros; quizá por ello su figura se nos agiganta; vemos con claridad que si no hubiésemos tenido la oportunidad de iniciarnos en las ciencias sociales hace

10 ó 12 años atrás, este momento que hoy vimos no hubiese sido concretado por nosotros. Rindo pues un homenaje a la figura de nuestro profesor, el Dr. Milan Stuchlik, fallecido en la plenitud de su labor científica, en 1980. Al mismo tiempo agradezco la oportunidad que se me ha brindado en esta universidad de hacer público este homenaje.

Además deseo expresar un reconocimiento a mis colegas y directivos de la Universidad por haberme confiado la coordinación de las labores académicas del Centro.

Reitero mis agradecimientos a todos Uds. por vuestra presencia y también el saludo de bienvenida del Centro de Investigaciones Sociales Regionales, que hoy muestra su acción inicial. Esta tarea podrá incrementarse según sea:

1. El apoyo institucional con que cuente en el futuro
2. Las exigencias regionales, y
3. El cumplimiento que se pueda dar a esas exigencias.

Con estas palabras doy pues por inicia da la Quinta Semana Indigenista y entrego a todos Uds. su desarrollo y posibles logros.

MUCHAS GRACIAS

# ANTROPOLOGIA

# REFLEXIONES ACERCA DE LA PLATERIA MAPUCHE (1)

CARLOS ALDUNATE DEL S.  
MUSEO CHILENO DE ARTE PRE  
COLOMBINO  
BANDERA 361  
SANTIAGO - CHILE

## INTRODUCCION

Cualquiera que sea la opinión de diferentes autores sobre la presencia de la metalurgia entre los mapuches de épocas prehispánicas, no cabe duda que la orfebrería en plata, que es la que interesa a este trabajo, se desarrolló en forma intensiva, por artesanos profesionales que lograron crear una enorme variedad de formas y estilos, a partir de las postrimerías del siglo XVIII. Interesa a este ensayo tratar de comprender las causas del súbito aparecimiento de la orfebrería mapuche en "gran escala", que llega a ser de tal magnitud durante el siglo pasado, que no hay cacique importante que no tenga a su especial servicio un platero que le confecciona los más ricos aperos para enjaezar su montura junto a una gran cantidad de joyas de diversa índole que sirvieran de ostentación a sus esposas e hijas, las que también eran usadas para el intercambio que se llevó a efecto con los pueblos de las pampas orientales de los Andes. La riqueza concentrada en manos de los *lonko* y *ulmen* de esta época, nos hacen reflexionar sobre importantes cambios estructurales que se producen dentro de

la sociedad mapuche, como consecuencia de los procesos históricos y culturales que trataremos a continuación.

### PANORAMA DE LA SOCIEDAD MAPUCHE EN LOS SIGLOS XVIII Y XIX

El parlamento de Negrete, celebrado en 1726, pone fin a las incesantes actividades bélicas suscitadas con posterioridad al de sastre de Curalaba. El español ya ha consolidado sus límites con el Estado de Arauco, al que reconoce una suerte de autonomía, construyendo fuertes fronterizos a cargo del Ejército de Chile, abastecido mediante el Real Situado. Es así como la segunda mitad del siglo XVIII está marcada por la intención de indígenas y españoles que, percibiendo la mayor utilidad que les podrían procurar relaciones más pacíficas, deponen sus actitudes bélicas en pos de buscar los mejores términos para establecer contactos de intercambio (cfr. Villalobos 1982).

De esta forma, se advierte una gradual intensificación en el tráfico de mercanchifles y buhoneros con sus carretas cargadas de botijas de vino y aguardiente, toda suerte de baratijas, tabaco, armas y herramientas de fierro, productos que trocaban por gānado vacuno y caballar el que era posteriormente vendido en las plazas comerciales de Los Angeles y Chillán, para su consumo por la población chilena de la época. Ya a fines de ese siglo, el mapuche comienza a aceptar monedas de plata en pago de sus animales, con el solo propósito de convertirlas en

adornos para sus mujeres y aperos de montar.

Con el fin de responder a esta intensa demanda los mapuches, cuya incipiente ganadería de vacunos y cría de caballos no daba abasto, debieron intensificar sus relaciones y correrías entre los pueblos que habitaban las pampas argentinas, donde estos animales se habían reproducido de manera asombrosa. Los términos de estas relaciones, ya sea que tomaran forma de intercambio pacífico o de correrías bélicas o malocas, consistían en que el mapuche aportaba cañas de coligüe para lanzas y manufacturas tales como tejidos y platería, regresando de las expediciones con manadas de ganado vacuno y caballar, así como con numerosas cautivas. En este original intercambio el pehuenche, que habitaba ambas faldas de la cordillera de los Andes jugó un papel protagónico, sirviendo como agente de contacto entre las etnias, permitiéndoles el tráfico a través del macizo montañoso y proporcionándoles la sal, producto que controlaban. Este estado de cosas se ve bruscamente alterado con los sucesos provocados con la guerra de la independencia. La mayoría de los grupos mapuches hacen filas en defensa de la causa de la corona española aliándose con los ejércitos del rey y posteriormente, con los montoneros que mantuvieron prolongada resistencia en la Araucanía. Bajo la dirección de los hermanos Pincheira, los pehuenches también sembraban la confusión entre los patriotas.

Sobresalían entre los aliados de la corona los valerosos caciques "arribanos" o wenteche Mangin y Nahuelhuén y el "abajino"

o *lelfunche* Mariluan, así como varios "costinos" o *lafkenche*. Los únicos que se comprometieron con la causa revolucionaria fueron los poderosos Colipí y Coñoepán, junto con sus aliados. Esta situación provocó violentas confrontaciones entre los grupos antagónicos, las cuales eran aprovechadas para obtener cuantiosos botines en las incesantes malocas y contramalocas. Durante esta época, en que la actividad más importante ejercida por los hombres era la guerra, la extremada movilidad impuesta por ese sistema hace que el ganado sea el producto de más fácil protección y aprovechamiento, en desmedro de la agricultura. El intercambio pacífico, sin embargo, se continuó practicando tanto con mercaderes chilenos que se introducían en la Frontera durante los períodos de mayor tranquilidad, como los indígenas pampas y ranqueles que habitaban las extensas llanuras del otro lado de los Andes. El general argentino Lucio Mansilla proporciona una interesante descripción de estos peculiares contactos:

*Los aucas borovanos de Chile y los aucas moluches, pehuenches o pampas de este lado de los Andes, mezclados con chilenos, comerciaban activamente. De aquel lado venían palos de lanza fierro puntiagudo y mohorras, cuchillos, frenos, telas, abalorios, baratijas de toda especie y sobre todo tabaco y aguardiente proveniente de Valparaíso y de Concepción. El tráfico no podía ser más lucrativo. Todo eso se permutaba por ganado y carne humana argentinos. Un caballo, una vaca, valían más que un cautivo muchas veces...*

este metal. Los plateros han desaparecido, a pesar de los esfuerzos de algunas instituciones por salvar esta artesanía la que, indiscutiblemente y en las actuales condiciones, está condenada a desaparecer.

## NOTAS

1a

El presente trabajo se presentó como ponencia a la Quinta Semana Indigenista en noviembre de 1983, en la Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Temuco, originalmente se publicó en Platería Araucana, Museo Chileno de Arte Precolombino, bajo el auspicio del Banco O'Higgins, en diciembre de 1983.

1b

Hemos preferido usar el vocablo "mapuche" para designar al grupo étnico que mantiene su identidad cultural hasta la actualidad y cuyos componentes se identifican bajo este nombre. La voz "araucano", aunque con posible etimología indígena, fue la que usó el español para designar a este pueblo.

## REFERENCIAS

Canals Frau, Salvador

1946. Expansión of the Araucanian in Argentina. Washington. D.C. En *Handbook of South American Indians*. Vol. 2.

Claude H., Joseph

1928. La Platería Araucana. Santiago-Chile. En *Anales de la Universidad de Chile*. 2° Serie, 1er. Trimestre de 1928. Año VI Establecimientos Gráficos Ballcells & Co.

Gelly y Obes, Carlos María

1979. *Ocupación de la Llanura Pampeana*. Buenos Aires. Banco de la ciudad de Buenos Aires.

Guevara, Tomás

1908. *Psicología del Pueblo Araucano*. Santiago -Chile. Imprenta Cervantes.

1911. *Folklore Araucano*. En *Historia de la Araucanía*. Vol. 5. Imprenta Cervantes. Santiago- Chile.

1913. *Las Últimas Familias y Costumbres Araucanas*. Santiago-Chile. Imprenta Cervantes.

Mansilla, Lucio

1877. *Una Escursión a los Indios Ranqueles*. Leipzig.

Moësbach, Ernesto

1930. *Vida y costumbres de los indígenas Araucanos en la Segunda Mitad del siglo XIX*. Santiago-Chile. Imprenta Cervantes.

Reuel Smith, Edmond

1914 (1855). *Los Araucanos*. Santiago-Chile. Imprenta Cervantes.

Robles, Eugenio

1942. *Costumbres y Creencias Araucanas*. Santiago-Chile. Imprenta Universitaria.

Taullard, A.

1947. *Platería Sudamericana*. Buenos Aires. Editores Peuser Ltda.

Treutler, Pablo

1861. *La Provincia de Valdivia i los Araucanos*. Santiago-Chile. Tomo 1. Imprenta Chilena.

Villalobos, Sergio

1982. *Tres Siglos de Vida Fronteriza*. En *Relaciones*

Aldunate]

PLATERIA MAPUCHE

*Fronterizas en la Araucanía.* Editorial Universi  
dad Católica de Chile. Santiago-Chile.

Zeballos, Estanislao

1960 (1880). *Viaje al País de los Araucanos.* Buenos  
Aires. Librería Hachette S.A.

## CONTACTO INTERETNICO CHILENO MAPUCHE EN LA IX REGION

TERESA DURAN P. (Ph.D.)  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD  
CATOLICA DE CHILE, SE  
DE TEMUCO  
CASILLA 15 - D  
TEMUCO - CHILE

### I PRESENTACION

El trabajo que constituye la base de esta ponencia es una investigación antropológica - social llevada a cabo entre 1980 y 1983.

Desde el punto de vista metodológico general, la investigación es eminentemente descriptiva. Está orientada por el modelo científico-social que distingue -y relaciona- la realidad de las acciones de la realidad de los significados. Este modelo pretende explicar el sentido que tienen las interacciones para los actores en un contexto temporoespacial, y eventualmente, para el investigador.

En lo particular, la investigación consistió en períodos de observación participante, entrevistas y análisis de documentos entre 1980, 1981, 1982 y 1983, e incluye registros de datos de períodos anteriores (1977 y 1979), obtenidos por la vía de la observación participante y proporcionados por otros colegas antropólogos: Aldo Vidal H., Alejandro Herrera A., Ana Oyarce P., a quienes se agradece su

especial colaboración.

El campo fenoménico corresponde a las llamadas Muestras Culturales Mapuches de Villa Rica, una serie de actos públicos y privados que se desarrollan cada año durante una semana en la ciudad de Villa Rica, IX Región, desde 1976.

Los objetivos del estudio fueron conocer y entender lo que ocurre en esta amplia situación social desde el marco del modelo de ciencia social arriba señalado, el que, como se comprenderá, sólo observa la realidad desde nociones estrictamente metodológicas. En este sentido, la investigación que se reseñará contrasta con aquellos estudios históricos, sociológicos, y antropológicos que se sustentan en una idea previa de la sociedad que estudian, y además intentan explicar el porqué de los sucesos. Se han registrado como estudios de este tipo, y referidos a contactos chileno-mapuche, el de Francisco A. Encina (1949), Thomas Melville (1976) y el del sociólogo Vives (1982). Estudios del tipo de Alvaro Jara (1981), Villalobos (1982) y Stuchlik (1974), en cambio se corresponden con el que se ha realizado de las Muestras de Villa Rica, en tanto sólo describen las actuaciones observadas, no obstante en la descripción se intenta comprender éstas en planos inferenciales progresivos de acuerdo al tipo de datos registrados.

La característica metodológica precedente, aparte de considerarse necesaria de explicitar, cumple en el contexto de la investigación que se reseña, una función social.

Con ella se pretende plantear además, la diferenciación entre lo que se cree es un informe científico, de una evaluación social, aún si ésta es formulada por un especialista.

Aceptando que el trabajo del especialista de ciencias sociales -al ser interpretativo- descansa finalmente en cierto tipo de valoraciones, y por lo tanto podría en propiedad ser de algún modo un trabajo también evaluativo, se debe dejar en claro no obstante, que el trabajo especializado puede ser demostrado en base a los antecedentes empíricos recogidos, con lo que intenta superar la evaluación social sustentada mayoritariamente en una creencia apriori, la que generalmente no desea cambiarse.

## II ANALISIS MICROSOCIAL DEL CAMPO FENOMENICO

Se ha considerado a las Muestras Culturales Mapuche de Villa Rica como una situación ampliada y planificada de contacto interétnico, por cuanto, por una parte, durante su desarrollo tiene lugar una serie de contactos entre chilenos y mapuche, los que son preparados sistemáticamente con anticipación -mayormente por chilenos-, y por otra, fundamentalmente, se trata de un evento donde la etnicidad mapuche es el factor desencadenante de la interacción y de las relaciones. En este sentido, el estudio ha permitido especificar algunos mecanismos del contacto interétnico en el marco de la sociedad nacional.

### 1 MARCO CONCEPTUAL

Desde el punto de vista antropológico los estudios contemporáneos del contacto in

terétnico orientados por el modelo descriptivo, parten de la suposición de que no existe una correspondencia rígida entre los agregados de población y las categorías e identidades étnicas (Barth F, 1964). Se supone que las categorías e identidades étnicas son objeto de manipulación y uso selectivo de parte de los actores del contacto. Este grado de libertad para generar categorías étnicas entre la gente, tiene repercusiones en los procesos de adscripción y asumción de identidades étnicas, y en último término, en el establecimiento de las relaciones étnicas.

Se entenderá aquí por categoría étnica la diferenciación de ciertos agregados de población en base a un conjunto de rasgos de origen étnico. La gente que es subsumida o involucrada en cada una de las categorías interactuantes genera identidades étnicas y establece relaciones interétnicas que realimentan los límites de las categorías.

Identidad étnica en este contexto es el conjunto de criterios clasificatorios y auto clasificatorios -dependiendo de si la identidad étnica es adscrita o asumida- que pueden tener carácter evaluativo del grupo de pertenencia y del "otro", independientemente de la conducta específica de los miembros. Sea adscrita o asumida, la identidad étnica supone exigencias conductuales del sí mismo y del otro.

Relaciones interétnicas, así, son el producto generalizado y abstraído del contacto que, en lo particular, se supone orientando y realimentando la emergencia y cambio de

las identidades étnicas, y en lo general, las bases que afianzan la diferenciación entre las categorías étnicas.

Nadie podría dudar que en Chile las categorías étnicas chilena y mapuche existen, más allá de los intentos por hacerlas desaparecer por miembros de una u otra categoría.

¿Pero, existen las identidades étnicas mapuche y chilena? Si existen ¿qué tipo de relaciones interétnicas generan?

En el marco de una sociedad mayoritaria que incluye sociedades minoritarias, y donde el contacto interétnico ha sido conflictivo en alguno o en todos sus planos, cabe suponer que el contacto interétnico sea estereotipado por ambos lados y las relaciones interétnicas desiguales. Esta es la propuesta que Stuchlik hiciera en 1974. Si el análisis de Stuchlik es válido, y cabe suponerlo tomando en cuenta que las condiciones estructurales de ambas sociedades en sí mismas y de su tipo de relaciones no han variado, la emergencia de los estereotipos será un proceso permanente, aun cuando el conocimiento sobre los mapuche haya aumentado y el contacto haya variado en su forma.

En el estudio que se ha hecho de las Muestras se advierte la emergencia de cierto tipo de identidades étnicas que prueban la generalización anterior. Es posible apreciar además, cómo éstas otorgan el contenido cultural al contacto, y mantienen en último término, las relaciones étnicas usuales. Se está en condiciones, así, de explicar en un plano inmedia

to, lo que ocurre en las Muestras y de qué modo ocurre, y en uno mediato, reconocer las condiciones socio-culturales que determinan las características del escenario socio-cultural.

## 2 BREVE DESCRIPCION DEL CAMPO FENOMENICO

Se hará la presentación de los datos con siderando el patrón secuencial que los he chos adquieren según los actores.

### 2.1. ORIGEN DE LAS MUESTRAS

En 1976 surge la idea de efectuar en Vi lla Rica un Festival de Música y Danzas Mapu che con el "fin de reforzar el atractivo tu rístico de la zona" (Documento oficial, 1980). La ciudad de Villa Rica está enclavada en una zona eminentemente rural; ha ad optado en los últimos 20 años el carácter de un cen tro turístico, en el ámbito nacional e inter nacional... La idea de organizar el Festival mapu che fue planteada por un grupo de ci tadi nos interesados en crear un ambiente re crea tivo-cultural que incentivara el atractivo de la ciudad. Los integrantes de este grupo, la mayoría de ellos profesionales ch ilenos, estaban también interesados en reforzar el prestigio histórico de la ciudad, y en últi mo término asignarle el carácter de escena rio político-indigenista mapuche.

Aquella primera presentación pública de mapu che, con sus danzas ceremoniales y su mú sica, desencadenó presentaciones anuales re

gulares que desde 1980 adoptan el nombre oficial de Muestras Culturales Mapuche de Villa Rica. Este fenómeno ha atraído fuertemente a los medios de difusión, a instituciones gubernativas, y a especialistas del folklore y de las ciencias sociales en general.

## 2.2 SITUACIONES DE CONTACTO INTERÉTNICO

Es posible distinguir las siguientes situaciones de contacto interétnico (ver cuadro I).

Las principales características de las invitaciones, y por ende, de los contactos interétnicos que suponen, es que éstas son realizadas generalmente en las comunidades, adonde los organizadores y/o sus representantes acuden durante los períodos previos al desarrollo del evento. Las invitaciones son extendidas a ciertos individuos mapuche, y por intermedio suyo, a grupos de las comunidades. Los individuos elegidos, por tanto, son aquellos que actúan como líderes y/o artesanos reconocidos; se ha incluido regularmente a profesores básicos chilenos, quienes acuden a las Muestras con alumnos mapuche a presentar bailes tradicionales. El requisito principal de las invitaciones es la presentación de manifestaciones tradicionales de la cultura mapuche; mientras más tradicional es el acto que se ofrece, mayor es la opción de lograr la invitación.

Desde 1979, uno de los motivos de las invitaciones es la participación de artesanos mapuche en la llamada Feria Artesanal, espa

## C U A D R O I

A	Invitaciones a los mapuches rurales.
B	La Feria Artesanal.
C	Recepción de los mapuche rurales en la ciudad.  Actos oficiales: La Misa El Desfile Recibimiento oficial de los mapuche.
D	Inauguración de la ruka mapuche.
E	El espectáculo de la Muestra.
F	Juegos deportivos mapuche.
G	Fiesta de Clausura.

cio creado por los organizadores para posibilitar la venta de la producción artesanal en lana, madera, piedra y metales, con el fin

de "incentivar hacia un mayor desarrollo la práctica de la artesanía araucana en sus diversas formas"... (Documento oficial, 1980). Desde los primeros años de existencia de la Feria, no se ha excluido la participación de artesanos chilenos, y en los últimos el comité organizado representado por mapuche urbanos también ha usado un espacio para ventas. En general, la Feria permite contactos interétnicos de carácter comercial y turístico. Las exhibiciones artesanales comienzan a presentarse los primeros días de la semana del evento. Durante las tardes, tienen lugar las charlas y conferencias, en donde se dan contactos de carácter informativo entre chilenos y mapuche, algunos de los cuales actúan formalmente como informantes de su cultura. Ha sido el espacio que ha permitido algunas discusiones, incentivadas por chilenos o por algunos mapuche urbanos profesionales acerca de la situación actual de los mapuche.

El cuarto día de la semana se lleva a cabo la recepción de los mapuche rurales en la ciudad y se realizan tres actos oficiales en donde éstos se presentan en sus vestimentas tradicionales, ordenados según las agrupaciones geográficas de procedencia: la misa, el desfile y el recibimiento y justificación pública de las Muestras por las autoridades locales. Las palabras comunes del sr. Alcalde han sido: "Queremos que la raza mapuche no pierda nada de la tradición que tuvo por años y por siglos. Queremos que el mundo conozca sus costumbres, sus tradiciones y su música. Es el único fin, amigos mapuches, que nos lleva a hacer el festival". Este tipo de discurso ha sido contestado regularmente

te por un "representante mapuche", quien agradece, en *mapudungun*, la atención de que los mapuche son objeto. "... Por la voluntad de Dios estamos aquí reunidos.. Un gran acontecimiento nos une en este instante hermanos. Importantes personajes del país y del mundo están junto a nosotros dispuestos a escuchar con el mayor respeto nuestro mensaje artístico. Por tal razón, hermanos, entreguemos lo mejor de nuestro repertorio"... (1978).

Este acto oficial es generalmente acompañado de bailes tradicionales que grupos mapuche ofrecen al público y a los medios de comunicación. Luego se inaugura la *ruka mapuche* que fuera construida como un símbolo de la cultura y raza mapuche, en los terrenos de la municipalidad. Este es un acto que se celebra desde 1978, no obstante haber sido quemada la *ruka* en tres oportunidades, en circunstancias poco claras o confusas, incluso para los organizadores.

Desde el cuarto día y por dos noches sucesivas, tiene lugar el espectáculo principal de las Muestras, el que se realiza en el Gimnasio Municipal, adornado regularmente con motivos mapuche, pero que responde, en lo que se refiere a la organización del espectáculo, a las pautas chilenas. Los mapuche hacen sus presentaciones siguiendo en gran medida estas pautas, especialmente, en lo que concierne a tiempo de las escenas, aspectos que deben enfatizarse, etc. El aplauso del público es un importante factor normativo y de control social, así como las indicaciones de los representantes mapuche.

Finalmente, el último día de la semana tiene lugar el juego del *palín*, entre grupos mapuche, el que es ampliamente registrado por los medios de difusión; y la fiesta de clausura, un acto privado que los organizadores ofrecen a los mapuche asistentes al evento; y que consiste mayormente en una comida, con intervalos de música chilena y mapuche.

### 2.3 ANALISIS PRELIMINAR

Observando el escenario en su conjunto, aparecen distintivos los siguientes aspectos:

#### 2.3.1 DIFERENCIACION DE TIPOS DE PARTICIPANTES Y SUS ROLES (Ver cuadro II).

#### 2.3.2 TIPOS Y SITUACIONES DE CONTACTO INTERETNICO

De acuerdo a los criterios de origen étnico y de participación pueden distinguirse los siguientes actores (ver cuadro III):

Según la observación de las conductas, la mayor frecuencia e intensidad de los contactos se da en el plano de las intracategorías étnicas entre los actores A.1 y A.2 y B.1 Al interior de la categoría B.1, las relaciones se dan de acuerdo al patrón de residencia y parentesco. Estos son contactos personalizados antes, durante y posteriormente al evento.

## C U A D R O II

A	Los organizadores.
B	Los ejecutivos, mapuche <u>urba</u> nos.
C	Los mapuche rurales.
D	Los colaboradores chilenos.
E	Los especialistas asistentes.
F	El público turista, local y nacional.
G	Los medios de difusión.

En cuanto a los contactos interétnicos propiamente tales, éstos se dan de un modo frecuente e intenso, en algunos casos personalizados entre los actores A.1 y B.1 y con menor intensidad y frecuencia entre A.1 y B.2 y adoptando un carácter formalizado.

Contactos interétnicos menos frecuentes

## C U A D R O III

A.1 Chilenos orga nizadores.	B.1 Mapuche rurales "cultores".
A.2 Chilenos cola boradores.	B.2 Mapuche urbanos ejecutivos.
A.3 Chilenos espe cialistas.	B.3 Mapuche especialis tas.
A.4 Chilenos es pectadores.	B.4 Mapuche espectado res.

se dan entre los actores A.3 y B.1; entre A.4 y B.1; entre A.3 y B.1 y B.2; entre A.3 y B.3. Menos frecuentes aún son los contactos entre A.4 y B.4.

En general, los contactos son estructurados y orientados por los fines propios de la Muestra, y en lo que respecta a los que se dan entre los organizadores, los ejecutivos y los mapuche rurales, éstos son claramente jerarquizados. Ni los mapuche urbanos ni los mapuche rurales toman decisiones que afecten a la orientación última de la Muestra ni a su estructuración.

### 2.3.3 PRINCIPALES CAMBIOS OCURRIDOS EN LAS MUESTRAS

A pesar del carácter formalizado y regular de las Muestras, éstas han ido experimentando modificaciones. Los cambios de acuerdo a su grado de profundidad o impacto en su desarrollo, son los siguientes:

- orientación y cambio del nombre del evento,
- tendencia a conformar una organización autónoma y permanente,
- regularidad en el funcionamiento de la feria artesanal,
- aseguramiento financiero progresivo,
- adaptaciones hechas por los mapuche rurales en las actuaciones públicas,
- disminución de contactos informales entre los mapuche rurales,
- cambio en las fechas de realización del evento.

### 2.3.4. EVALUACIONES SOCIALES DE LA MUESTRA

Desde la aparición de la primera versión del evento, se hicieron notar reacciones de distintos sectores de la población, tanto de la sociedad chilena como de la mapuche, contribuyendo a ello el uso masivo de los medios de difusión y recursos publicitarios.

En el cuadro siguiente se ordenan los tipos de evaluaciones y su ámbito (ver cuadro IV).

En síntesis, la Muestra Cultural de Vi

## C U A D R O IV

	Actores <u>eva</u> luadores.	Tipo de <u>eva</u> luación.	Ambito
A.1	Organizadores Gobierno.	Exito.	Público y priva do.
A.2	Ejecutivos <u>ma</u> puche.	Exito.	Público y priva do.
A.3	Mapuche <u>rura</u> les.	Aceptación verbal, no verbal.	Privado.
A.4	Mapuche <u>urba</u> no organiza dos.	Rechazo.	Público y priva do.
A.5	Especialistas.	Aceptación y rechazo.	Público y priva do.

lla Rica es un fenómeno social controvertido. Las principales críticas que ha recibido son:

- a) falta de participación de los mapuche "cultores" en la organización del evento.
- b) uso de los mapuche para fines turísticos y proselitistas en general.
- c) distorsión de la cultura mapuche, ya que presenta ésta en un contexto artificial.
- d) actitudes paternalistas y desconsideración de la problemática real de los mapuche.
- e) imposibilidad de cumplir los requisitos mínimos que requeriría un buen espectáculo desde el punto de vista artístico.

Los organizadores han percibido estas críticas como si fueran de índole política y al parecer esta percepción de la conducta entre organizadores y oponentes es recíproca. Esta doble percepción es descalificatoria y al parecer induce al evaluado a tratarla con despreocupación y/o sin profundidad. Se dice que la "despreocupación" es aparente, porque en los ámbitos privados y públicos la conducta de ellos se orienta fuertemente por las críticas, y las respuestas a las críticas respectivamente.

Las respuestas más conocidas que los organizadores manifiestan a las críticas de que son objeto son, en el orden que ellos las presentan:

- a) el aspecto turístico de la Muestra ha que dado en segundo plano y además es imposi

ble para ellos controlarlo totalmente;

- b) no se usufructúa de la participación de los mapuche, pues el financiamiento del evento proviene de organizaciones públicas o privadas, además, se procuran medios de subsistencia;
- c) el encuentro es realmente "cultural", por que es la cultura mapuche la que se presenta y lo que es más importante, ésta es presentada por los propios mapuche;
- d) la participación de los mapuche en la organización se ha dado desde el comienzo. Se refieren a los mapuche urbanos a quienes ellos asignan papel representativo de la cultura y el pueblo mapuche;
- e) la problemática socio-económica de los mapuche se ha tomado en cuenta, ya que aparte de la posibilidad de éstos de darse a conocer, cuentan con medios como la Feria Artesanal, por ejemplo, para aumentar sus ingresos económicos;
- f) en definitiva, los organizadores autoconocen su condición como necesaria y oportuna para contribuir a resolver el problema del desconocimiento de la cultura mapuche de parte del chileno y del extranjero, y para contribuir al mejoramiento de la situación socio-económica actual de los mapuche.

De las respuestas de los organizadores puede inferirse, su postura fuertemente valorativa en defensa del proyecto.

Los mapuche asistentes por otro lado, además de aceptar las invitaciones y realizar las adaptaciones que se les solicitan, refuerzan su aceptación al evento demostrando satisfacción y aun alegría por participar, por brindar "su cultura". Son muy escasos los mapuche rurales que se niegan a ser fotografiados, o a entregar informaciones acerca de sus lugares de procedencia o de algunas ceremonias típicas. Tampoco demuestran sentir vergüenza en desfilar a "la usanza tradicional". Cuando se ha dado esta actitud ha sido de parte de mapuche jóvenes, que aún cuando tienen interés en participar, no están de acuerdo con estas formas de desarrollar el desfile. Sin embargo, escasamente estas críticas llegan o son escuchadas por los organizadores; al parecer por no revestir un carácter "representativo". Se sabe que mapuche rurales adultos, incluyendo algunas *machis* y ancianos, han rechazado la modalidad de desarrollo de las Muestras, pero estas críticas tampoco han superado el ámbito privado. Luego, podría afirmarse que la existencia de la Muestra se derivaría de un acuerdo tácito entre los participantes, el que sobrepasando las percepciones y concepciones de las subcategorías de ellos, permite su actualización anual, la que a su vez, refuerza la percepción de los organizadores.

Frente al ordenamiento precedente de los datos, se estima que el análisis debe cumplir con dos tipos de exigencias:

- dadas las características empíricas del evento, y especialmente su carácter contro

vertido, se exige al especialista que supere las evaluaciones sociales, que mayormente constituyen juicios valorativos o apreciaciones que no se demuestran;

- la orientación del análisis debe ir, en lo que al campo especializado se refiere, hacia encontrar los mecanismos socio-culturales que determinan el contacto interétnico. Con ello no solamente se tendrían los argumentos para entregar una opinión científica del evento, sino que se estaría avanzando en el estudio antropológico del contacto interétnico que ya se ha hecho en el plano nacional.

En este sentido, los principales hallazgos del análisis apuntan a la identificación de las identidades étnicas mapuche, e indirectamente, a la identidad chilena en el contacto interétnico.

Del registro de los datos se infiere que los chilenos, representados por los organizadores, colaboradores y público en general, generan y usan en el escenario de Villa Rica al menos cuatro tipos de identidades mapuche. Cada uno de estos tipos presenta respectivamente, dos dimensiones, positiva y negativamente valorada. Los cuatro tipos de identidades mapuche son adscritas, es decir, constituyen concepciones particulares que los chilenos generan de los mapuches, en el contexto de la Muestra. Se supone que ellas orientarán su conducta hacia los mapuche. Estas identidades son: (ver cuadro V).

Como podrá comprenderse, estos tipos de

## C U A D R O V

Tipos	Identities Mapuche Adscritas Positivas.	Identities Mapuche Adscritas Negativas.
1	Mapuche "cultor"	Mapuche "no cultor".
2	Mapuche "cultor adaptativo".	Mapuche "cultor no adaptativo".
3	Mapuche aceptativo, con planes de integración.	Mapuche crítico y exigente.
4	Mapuche "intermediario".	Mapuche "chilenizado".

identidades son abstracciones parceladas del ser mapuche, de carácter clasificatorio y valorativo. Permiten identificar, en un momento dado, a los individuos mapuche y pueden ser usadas de un modo variable por los chilenos, incluyendo su reemplazo. Si bien en tanto formas culturales las identidades se manifiestan en la situación específica, el origen de su contenido arranca, en muchos casos,

de situaciones pasadas. El uso variable de las identidades parece depender de los otros que apoyan una u otra, negativa o positivamente.

Por ejemplo, la identidad mapuche del cultor tomó forma a medida que el evento fue cobrando éxito, en la perspectiva de los organizadores; reemplazó a la del mapuche "folklorista" que dio origen al evento, y ha sido reforzada por los propios mapuche.

Uno de los caracteres distintivos de estas identidades mapuche adscritas es su simultaneidad y su uso diferenciado en la situación, entre ambientes públicos y privados, respectivamente.

En la esfera pública, permiten explicar los contactos interétnicos propios del reclutamiento, los de la recepción, los de la feria y los de las actuaciones folklóricas. Pero en los contactos interétnicos privados que se han observado, los cuatro tipos de identidades mapuche adscritas son transversalmente llevados a un segundo plano y reemplazados por la identidad étnica mapuche adscrita con mayor regularidad por los chilenos: aquella que presenta la visión del mapuche como gente "diferente", de costumbres raras, llamativas y a veces grotescas (en las fiestas de clausura, en los lugares de alojamiento, en las calles de la ciudad, etc...) que bien puede servir para fines turísticos. Esta imagen puede ir o no complementada con aquella que ve al mapuche necesitado de guía, de conducción, como un niño o un incapacitado.

Probablemente, sólo la falta de conciencia de este condicionamiento valorativo puede explicar la existencia de tan variada gama de identidades mapuche adscritas, tanto de parte de los chilenos organizadores, como incluso de los especialistas participantes. Se desprende de los antecedentes expuestos la posibilidad de afirmar que, desde el punto de vista antropológico, el origen de la Muestra se basa en la suposición, por parte de los organizadores del grado de desconocimiento que denotan los chilenos en general y ellos en particular acerca de la sociedad y cultura mapuche. Dado este desconocimiento, los organizadores asumen la identidad chilena reivindicatoria del mapuche, con acciones que han sido descalificadas por aquellos mapuche preocupados del futuro de su sociedad y cultura en el marco de la sociedad nacional.

En relación a los factores que explican la emergencia de las identidades mapuche descritas, se debe énfaticar la influencia de las conductas de los individuos mapuche en tanto actores directos e indirectos, en las Muestras.

Es posible inferir de la actuación de los mapuche participantes en la Muestra la asunción de las siguientes identidades Mapuche (ver cuadro VI).

Estas identidades suponen la adscripción de identidades chilenas tales como el chileno "autoridad", que invita de acuerdo a su posición social y a sus recursos, y el chileno "turista" que mayormente observa y even

## C U A D R O VI

Tipos	A. Identidades Mapuche Asu <u>m</u> idas- Posi <u>i</u> tivas.	B. Identidades Mapuche Asu <u>m</u> idas -Nega <u>t</u> ivas.
A.1	Identidad Mapuche "auténtica"	Identidad Mapuche "inauténtica"
A.2	Identidad Mapuche "actor-es <u>t</u> rella".	Identidad Mapuche "media".
A.3	Identidad Mapuche "chileniza <u>d</u> a", " ami <u>g</u> a".	Identidad Mapuche "chilenizada" "enemiga".

tualmente saca fotografías, y que como se ha observado, los chilenos asumen plenamente.

Estas identidades chilenas, aparecen traspasadas o amenazadas en forma latente, por la identidad chilena del engañador (winka) la que respecto a las anteriores es valorada negativamente. Sin embargo, sólo en es

casas ocasiones este tipo de identidad chilena se manifiesta en la Muestra. Cuando emerge es más bien para recordar hechos pasados, o cuando se analiza la situación contingente, hechos que como se desprende de los datos, son escasos en el escenario.

Las identidades étnicas generadas y asumidas tanto desde los actores mapuche como desde los chilenos, son las formas socio-culturales que, desde el punto de vista del análisis microsocial explican el fenómeno de las Muestras en lo que respecta a su funcionamiento: el acuerdo tácito parcial que permite su existencia, e incluso las contradicciones que implica.

Entre éstas, cabe destacar la diferencia ción socio-cultural entre lo chileno y lo mapuche, en un trasfondo socio-político de asimilación, y el hecho de que los mapuche acepten acomodar sus actuaciones culturales espontáneas, a pesar de su tendencia general a la permanencia de éstas. También explican el carácter del escenario: altamente artificial y valorativamente condicionado. Artificial, en cuanto se adjudica la responsabilidad de las actuaciones a los individuos actores, a quienes se les exige revivir un pasado, independientemente de las condiciones de vida actuales y de un proceso histórico de contacto interétnico.

El análisis precedente permite reafirmar el supuesto de que el contacto interétnico está determinado a partir de contenidos culturales manejados por los individuos que interactúan, contenidos que en el caso de la

Muestras pueden ser identificados como las identidades étnicas. Este análisis puede avanzar hasta la cuestión de cómo los individuos mapuche manipulan las identidades asumidas en diversas situaciones en que se ven condicionados a actuar. No obstante, resulta insuficiente para explicar las contradicciones observadas.

Se estima que es indispensable al menos identificar aquellas condicionantes estructurales que se supone determinan el tipo de contacto interétnico chileno-mapuche en las Muestras.

### III PERSPECTIVA MACROSOCIAL

En relación a la sociedad chilena, y en lo que concierne a su estructura social, se sabe que esta emerge, desde la gestación de la nacionalidad, altamente jerarquizada y burocrática (Eyzaguirre, J., 1945). A ello habría que añadir la característica propia de América Latina del entrecruzamiento de orientaciones socio-culturales "tradicionales" de origen español y europeo, con las provenientes de sociedades abiertas y altamente tecnificadas como EEUU. Entrecruzamiento que sin embargo, en lo que a política indigenista se refiere, se ha resuelto en pro de lograr la integración de los indígenas a la sociedad nacional, sobre un trasfondo de diversas concepciones y acciones más bien de carácter asimilativo que en el hecho se han traducido en conformar una realidad altamente desmedrada para los mapuche.

En lo que a los mecanismos de interacción socio-política entre ambas sociedades se refiere las diferencias son notables.

Los mapuche tras los procesos de pacificación quedaron sin posibilidades de interactuar de sociedad a sociedad con la mayoría, y por lo tanto, sin participar de un modo representativo en las decisiones que se adoptan para ellos.

Desde la sociedad nacional, en cambio, se actúa en representación y de manera oficial.

Estas características se aprecian ampliamente en el desarrollo de las Muestras Culturales de Villa Rica.

En primer lugar, se ha apreciado que la configuración del escenario es extraordinaria. Es como si la sociedad mayoritaria quisiera mostrar las bondades institucionales y valorativas que puede ofrecer al mapuche si se lo propone.

En segundo lugar, si se toma en cuenta el aspecto organizacional, puede advertirse que las Muestras se han actualizado en base al uso de patrones burocráticos propios de la sociedad chilena: distribución de tareas, jerarquización de las mismas y una preocupación de parte de los organizadores hasta de las mínimas actividades necesarias de realizar. El uso de patrones burocráticos, en términos de logro de eficacia y agilidad en las tareas ha ido incluso en aumento, tras

la idea de mantener y perpetuar el evento.

Si se considera la posición tradicional de desprestigio social que los mapuche viven en Chile, parece evidente que la Muestra constituye una instancia pública donde la Identidad Mapuche no tan solo es permitida sino también valorada. Pero se ha visto que esta imagen positivamente valorada, además de ser circunstancial, está al mismo tiempo fuertemente condicionada a los patrones conductuales chilenos. En este mismo sentido, se constata también conductas tales como: búsqueda de los beneficios económicos y sociales, ostentación de los actos públicos, intento de convencimiento por la vía impresionista y afectiva más que racional, etc.

Considerando sólo estos rasgos, se puede afirmar que los organizadores actúan contradictoriamente, lo que constituye -se cree- una constante en el marco de la sociedad chilena. Ello porque niegan o contradicen la identidad permitida y valorada, conduciéndose con los mapuche cultores como si fueran personas a quienes pueden condicionar en su conducta, y considerándolos sin capacidad de auto-organización, y sobre todo negando la libertad para expresar integralmente su cultura y sus valoraciones personales. En este sentido, ellos demuestran usar un conocimiento estereotipado negativo de los mapuche. La Muestra aparece, así, como un campo fenoménico donde los organizadores demuestran, por un lado, poseer una noción valorativamente positiva de los mapuche (lo cual es algo extraordinario para el común de los chilenos) usándola para comportarse en algunas áreas

on los mapuche rurales. Sin embargo, por otro lado, demuestran manejar una noción etnológica estática, abstraída de la realidad de los individuos actores, e incluso creen que estos, como pueblo, no han hecho lo suficiente para mantener "viva su cultura".

Desde un punto de vista objetivo general, entonces, los chilenos aparecen habiendo sido los artífices del estado actual de desintegración de la sociedad y cultura mapuche actuando para "chilenizarlos", y ahora, al abandonar totalmente esta actitud, se demuestran desarrollando esfuerzos para "mapuchizarlos".

Considerando este juego de estereotipos, la Muestra es una instancia o un ejemplo más del patrón tradicional de contacto, y su única peculiaridad es que la sociedad chilena explicita y orienta éste por un estereotipo general que es positivo. Es el estereotipo contrapuesto al o a los que generalmente los chilenos usan en el contacto cotidiano con los mapuche (son como niños, locos, borrachos, etc.) pero es un estereotipo general que si bien tiende a "mapuchizar" al mapuche, lo hace de "un modo chileno".

Pero esta actitud y orientación no es de responsabilidad sólo de los chilenos organizadores. Han sido apoyados y respaldados en ella directa e indirectamente por otros chilenos participantes (incluyendo los espectadores), por los mapuche urbanos, y en último término por los propios mapuche rurales.

Si bien existe la crítica privada a las actuaciones "inauténticas", la sociedad mapuche no ha generado instituciones reproductoras generalizadas de y propiamente societales. Así se explica que los mapuche rurales presenten un comportamiento variado, desde el punto de vista de su compromiso ideológico con lo que pudiera ser para ellos "la sociedad mapuche".

Todas estas contradicciones se cree que derivan de la existencia de una política indigenista contradictoria, hecho que ha sido constatado desde la época de la colonia (Lipchutz, 1968). Este tipo de explicación no es en absoluto privativa de la influencia de otro tipo de factores, así como tampoco se cree que favorezca la idea de la homogeneidad ideológica, tanto de chilenos como de mapuche. Muy por el contrario, y especialmente en lo que concierne a la situación actual de la sociedad mapuche, se estima que ésta aparece hoy fuertemente cruzada por el efecto contradictorio de fuerzas preservadoras y orientadas al cambio.

Esta última afirmación constituye formalmente una hipótesis la que debe ser probada, con posteriores investigaciones. En forma sucinta, la hipótesis se graficará del siguiente modo (ver cuadro VII).

Si se concibe la sociedad y cultura mapuche de este modo, resulta perfectamente posible entender la existencia de la Muestra Cultural de Villa Rica como una manifestación de las características generales de la sociedad chilena, y de las de la sociedad y cultura

## C U A D R O N.º VII

Sociedad y Cultura Mapuche			
Homogenización		Diferenciación	
Internos	Externos Sociedad Nacional.	Internos	Externos Sociedad Nacional.
Rasgos cultura les co munes.	- Territo rio.	Diferen ciación socio- económi cos.	- Influen cia de Agencias de Desa rrollo.
Patro nes diá dicos de rela ciones.	- Margina ción en las deci siones.	Diferen ciación socio- cultu ral.	- Influen cias ideoló gicas.
Econo mía de subsis tencia.			

ra mapuche. Estas características permiten

que se dé un acuerdo primario entre las diversas categorías de participantes, el que supera la falta de coincidencia total en las concepciones entre los miembros de cada sociedad, así como también entre las de ambas sociedades.

Esta generalización podría presentarse también de la siguiente manera: los organizadores de la Muestra no hubieran proyectado el evento, ni le habrían dado su modalidad actual si no hubieran considerado -como chilenos- que era necesario, tomando en cuenta la realidad local y nacional de la década, y si por otro lado, los mapuche no hubieran estado en las condiciones que están, esto es, más o menos dispuestos y/o condicionados a aceptar las pautas de interacción que se les plantean.

#### REFERENCIAS

Barth, F.E.

1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México. Fondo de Cultura Económica.

Bennet, J.E.

1973. *The new ethnicity. Perspectives from ethnology*. U.S.A. West Publishing Co.

Cantoni, W.

1972. *Relaciones del mapuche con la sociedad nacional chilena*. Santiago-Chile. Escuela Latinoamericana de Sociología (ELAS).

Encina, F.

1949. *Historia de Chile*. Santiago-Chile. Editorial

Nacimiento, T.I. 3a. edición.

Jara, A.

1981. *Guerra y sociedad en Chile*. Santiago-Chile.  
Editorial Universitaria. 2a. edición.

Lipschutz, A.

1968. *Perfil de Indoamérica de nuestro tiempo*. Editorial Andrés Bello.

Melville, T.

1976. *The nature of Mapuche social power*. Thesis of Post-graduate studies. U.S.A. The American University. Washington.

Padden, R.

1957. Cultural Change and military resistance in Araucanian Chile. In *Southwestern Journal of Anthropology*. V. 13: 103-121.

Servin, A.

• *Etnicidad y Política*. Los movimientos indígenas en América Latina.

Stuchlik, M.

1974. *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*. Santiago-Chile. Ediciones Nueva Universidad.

Titiev, M.

1951. *Araucanian Culture in Transition*. U.S.A. University of Michigan Press. Ann Arbor.

Villalobos, S. et al.

1982. *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Santiago-Chile. Ediciones Universidad Católica de Chile.

Vives, C.

1982. *Legislación sobre indígenas en Chile, ¿Integración o asimilación?* Academia del Humanismo Cristiano.

APROXIMACION ANTROPOLOGICA AL ANALISIS  
EPIDEMIOLOGICO: CONSIDERACIONES SOBRE  
EL MODO DE BEBER ENTRE LOS MAPUCHES

EDUARDO MEDINA C.  
MEDICO-PSIQUIATRA  
MINISTERIO DE SALUD PUBLICA  
CASILLA 3979  
SANTIAGO - CHILE

1° La medicina moderna se caracteriza por el enfoque preventivo de los fenómenos morbosos, especialmente de aquéllos más prevalentes. Del énfasis anterior en la atención curativa del enfermo, desde fines del siglo pasado muestra creciente preocupación por el manejo de los factores asociados con la aparición de las patologías de mayor significado colectivo: el propósito es no sólo sanar a los pacientes, sino también prevenir la aparición de casos similares. Así, además de numerosas terapéuticas específicas para las enfermedades, tan propia a los intereses de las especialidades clínicas en el campo sanitario moderno, han surgido la Epidemiología y la Salud Pública, con su clásico modelo analítico en base a la tríada agente-huésped-medio ambiente y con sus técnicas orientadas tanto a fomentar la calidad de salud de la población, como a protegerla de los problemas específicos.

En concordancia con tal ampliación de sus intereses, la práctica médica moderna ha

debido salir de los grandes recintos asistenciales al trabajo más próximo a su población beneficiaria. Si bien el tratamiento de las enfermedades mayores continúa haciéndose en los hospitales, una proporción significativa de las acciones curativas y la mayoría de las acciones preventivas pueden realizarse en establecimientos menores o en la propia comunidad.

Sin embargo, no todo el panorama del amplio campo de la medicina moderna resulta tan claro o unívoco para todo el mundo. En una comunidad o país probablemente existan escasas diferencias de criterio respecto a la conveniencia de evitar las enfermedades infecto-contagiosas, que los partos reciban atención profesional o sobre la utilidad de antibióticos e insecticidas. Pero, en relación a alcanzar cierta cantidad de vida o de bienestar biopsicosocial, los valores, actitudes y conductas de los distintos grupos que integran tal comunidad o país pueden diferir importantemente. Sucede con alguna frecuencia, a manera de ejemplos, que la prioridad que el salubrista otorga a alguna circunstancia de la vida de un grupo humano no es percibida igualmente por sus integrantes, o que la medida x que la autoridad sanitaria dictamina para otro grupo inesperadamente es resistida. También ha sucedido, inversamente, que determinadas costumbres de ingestión de sustancias embriagantes por grupos de indígenas existentes en numerosos países, en un primer momento consideradas indiscriminadamente como inconvenientes por las instancias sanitarias oficiales, con el correr del tiempo se ha comprobado en ciertas situaciones

el valor cohesionador para el grupo social que surge del compartir el consumo de estas sustancias.

Expresado de otra manera, el acercamiento de las acciones de salud a la comunidad no pocas veces ha generado discrepancias e incluso conflictos entre los profesionales del sector y los supuestos beneficiarios de sus acciones, interferencias muchas veces derivadas más de las diferentes cosmovisiones, de los supuestos ideológicos o incluso de los estereotipos de cada cual, que de situaciones o realidades enteramente objetivas. La superación de tales tropiezos ha sido posible con el transcurso del tiempo y el mayor conocimiento mutuo de las respectivas posturas. La Antropología Social ha ayudado significativamente en esta aproximación, puesto que aplicada a la salud ha detectado numerosos factores dinámicos en cada perspectiva, participando en la aparición de una nueva y todavía incipiente ciencia médica directamente preocupada por estas materias, por ahora conocida como Antropología Médica.

2° La ingestión de bebidas alcohólicas y sus eventuales efectos directos en los bebedores mismos, e indirectos entre quienes están tan próximos a ellos (su familia, el grupo social inmediato, su ambiente laboral, etc.), resultan paradigmáticos a este respecto. De una marcada preocupación por las consecuencias orgánicas individuales del hábito inmoderado crónico de consumo, casi exclusivamente mostrada por la medicina durante el siglo pasado, el enfoque preventivo moderno se ex

presa en la definición de los distintos tipos de bebedores normales y anormales (ver cuadro 1), en la consideración de ciertas formas de consumo inmoderado crónico como indicadores de una verdadera enfermedad, y en la detección de numerosas variables asociadas con la existencia de tales bebedores. En efecto, además del tratamiento eficaz de complicaciones digestivas, neurológicas y/o psiquiátricas, la medicina ha podido establecer con bastante consenso las formas convenientes e inconvenientes de consumo; respecto a lo definido como alcoholismo, existe acuerdo en su etiología, en la evolución del proceso, en algunos tratamientos de la dependencia física del alcohol etílico, en ciertos procedimientos de rehabilitación, etc.; por otra parte, diversas investigaciones epidemiológicas han detectado que el beber anormal se asocia directamente con la edad media de la vida y el sexo masculino, inversamente con el nivel socioeconómico, la escolaridad y la organización social, aumentando, además, con la facilidad de acceso a las bebidas alcohólicas. De todo este notable conjunto de conocimientos derivan variadas técnicas curativas de la enfermedad alcohólica y de las complicaciones del hábito inmoderado crónico, y una serie de acciones preventivas que buscan no sólo evitar el consumo excesivo entre personas y grupos vulnerables, sino también el fomento de patrones de consumo moderado por parte de la población general.

Lo paradigmático de la ingestión de bebidas alcohólicas resulta todavía mucho más extenso que todo el panorama recién reseñado. Hasta ahora éste corresponde al enfoque típi

co de la Salud Pública, tan importante en el manejo de las enfermedades transmisibles, pero sin duda que la situación real existente en todo el mundo en relación al alcohol es mucho más amplia, compleja e incierta, al producirse numerosas situaciones que superan la capacidad operativa del modelo sanitario preventivo. No es éste el lugar para extenderse sobre todo este asunto, de manera que a continuación sólo se ofrecen cuatro imágenes que ilustren al lector, útiles también porque se relacionan directamente con la presente exposición.

La primera, que si bien las estrategias salubristas pueden abordar el consumo y la demanda de estas bebidas, habitualmente no les es posible influir en los factores relacionados con el acceso a ellas (producción, tributación, propaganda, precios, normas de expendio, etc.). Así, no es raro que los intereses de quienes defienden los aspectos agrícolas o económicos de estos asuntos sean distantes y hasta antagónicos con los criterios de quienes deben enfrentar los efectos del consumo inmoderado.

En segundo lugar, aunque la población pueda estar informada sobre la inconveniencia y riesgos del consumo abundante, en numerosas situaciones tales como festividades colectivas, reuniones sociales, grupos de compañeros de trabajo o vecinos, en fines de semana, etc., se bebe en forma inmoderada. Resulta casi habitual imponerse de la ocurrencia de accidentes, violencias, muertes y toda una serie de lamentables sucesos de gran significación social, moral y económica para

la colectividad, pese a los recursos sanitarios y educacionales largamente invertidos en alertar a la población.

Como tercera, el uso de sustancias modificadoras del ánimo, las percepciones y la conducta es tan antiguo como la propia historia del hombre. Las bebidas espirituosas han sido en muchos pueblos y grupos humanos, especialmente en el mundo occidental, el medio para procurarse experiencias orgiásticas. La típica doble orientación o ambivalencia de la sociedad, por una parte hacia permitir el consumo e incluso alguna frecuencia de embriaguez como conductas normales, pero por otra hacia intentar controlar la ingestión, evidencian la aceptación de la búsqueda de tales efectos psicológicos, pero también los riesgos inherentes a ello. En las sociedades modernas, en particular, las consecuencias lamentables de la ingestión intemperante expresan la alta incompatibilidad entre los efectos buscados, con las condiciones de la vida urbana común (por ejemplo, existencia de grandes conglomerados humanos, individualismo en las conductas, alta velocidad de desplazamiento físico, riesgos en la vía pública, etc.

Como última, los parámetros elaborados por la medicina moderna para calificar la normalidad o anormalidad de las conductas de consumo (1) y sus variables asociadas, a pesar de que orientan hacia muchas situaciones propias de la vida social urbana moderna, con el correr del tiempo se ha demostrado que no interpretan adecuadamente ciertas formas de ingestión de grupos populares más tra

dicionales urbanos y rurales ni el de etnias aborígenes supérstitas en todos nuestros países hispanoamericanos. Es importante mencionar que, a diferencia del escaso valor nutricional de las bebidas alcohólicas de producción industrial, especialmente las destiladas, las bebidas fermentadas de producción artesanal (2) pueden ser significativos complementos dietéticos por su importante contenido proteico a partir de levaduras aéreas y por su abundancia en vitamina C. También es interesante recordar numerosas investigaciones etnográficas que han demostrado que sí el contexto sociocultural es normativo respecto a la ingestión colectiva, cuando hay un acto social como parte de un trabajo colectivo (por ejemplo: cosecha, levantar una vivienda, etc.) es poco probable que en los momentos de ingestión ceremonial o ritual, por intemperantes que ellos sean, algunos individuos busquen calmar síntomas emocionales, que ocurran embriagueces aisladas o que se produzcan consecuencias grupales negativas análogas a lo que es frecuente en el consumo intemperante dentro de contextos urbanos modernos. Es aleccionador citar a título anecdótico, finalmente, que la propia Organización Internacional del Trabajo no hace muchos años atribuía el "atraso" existente en los pueblos altiplánicos andinos al uso del alcohol y mascado de coca (3), en tanto que los aportes de la Antropología Social dejan fuera de duda el valor integrador de las bebidas alcohólicas en actos civiles y religiosos surgidos en contextos de este tipo: individuos de carácter más bien introvertido y cuya forma usual de vida aislada y transhumante los hace reunirse unas pocas veces al

año en ceremonias donde todo el grupo se congrega, se renuevan las amistades, se hacen transacciones personales y comerciales, se ofrenda a las instancias sobrenaturales, se comparten momentos de esparcimiento, etc.

Concluyendo todas estas generalidades con una perspectiva panorámica, puede afirmarse que en la medida que la medicina ha sido la institución social que ha debido preocuparse de enfrentar el beber inmoderado crónico y no sólo sus consecuencias orgánicas individuales -derivando de ello el concepto de alcoholismo como enfermedad- el enfoque salubrista usual ha sido superado por la multifactorialidad de los fenómenos sobre los que ha intentado conocer y actuar. Centrando nuestra perspectiva en las costumbres de gestión de diversos entornos socioculturales, la contribución de la Antropología Social ha permitido ampliar la orientación médica. Tal relación interdisciplinaria es relativamente nueva, poco conocida y en reciente desarrollo. De allí la intención del presente trabajo en cuanto a aportar en este tipo de análisis interdisciplinario.

3° En la literatura etnográfica antigua y moderna de la región hispanoamericana ha existido constante interés por estudiar las costumbres de ingestión de bebidas alcohólicas de los grupos aborígenes. Desde las primeras descripciones de cronistas, historiadores y funcionarios coloniales, en los relatos de numerosos viajeros o en las modernas investigaciones de campo antropológicas, el tema es recurrente e inagotable. Los motivos

de tanta persistencia probablemente sean de dos tipos: uno, cognoscitivo, orientado a la descripción de las variedades de bebidas disponibles, los usos y costumbres de diversos grupos antiguos o modernos en relación con su consumo, los cambios en los patrones ancestrales de ingestión relacionados con los procesos aculturativos y en particular el mestizaje, las prescripciones y proscripciones de algunas etnias particulares, etc.; y otro, moral, por cuanto se advierte implícita o explícitamente en muchos de los autores el deseo de moderar tales manifestaciones, ya que habitualmente sus observaciones registran consumos intemperantes y resultados de la embriaguez estimados por ellos como negativos.

Los diversos relatos sobre las costumbres de ingestión de grupos indígenas antiguos o de otros contemporáneos en la región, coinciden en que el consumo se asocia con todos los aspectos de la vida social (por ejemplo: ceremonias civiles o religiosas, reuniones diversas, situaciones de la vida familiar, etc.). Las pautas que éste adopta en cualquiera de estos momentos sigue una especie de protocolo de acuerdo con las circunstancias precisas que lo motivan, lo cual ha sido denominado genéricamente *ingestión ceremonial o ritual*. Las bebidas consumidas pueden ser fermentadas o destiladas, de elaboración artesanal local o compradas en centros comerciales próximos; como con frecuencia estas comunidades presentan una economía de subsistencia asociada periféricamente al mercado cercano, la cantidad de dinero que se maneja es escasa y en parte importante se

lo destina a comprarlas.

La ingestión de bebidas alcohólicas es una de tantas actividades colectivas, comenzando en edades tempranas y en ambos sexos. La embriaguez en las oportunidades en que se consume es aceptada, especialmente la masculina, y las conductas inconvenientes surgidas en ese estado tienden a ser disculpadas. El consumo, por facilitar los contactos interpersonales y estar ligado a sucesos de importancia colectiva, es un importante medio de cohesión social entre los individuos y del grupo en totalidad. En un contexto socio cultural así no cabe la abstinencia, puesto que significaría el distanciamiento de todo tipo de actividades públicas. Sería impensable que un abstemio pudiera desempeñar cargos representativos ceremoniales civiles o religiosos, de acuerdo con las normas locales.

Los jóvenes de estas comunidades aborigenes, por su mayor contacto con los centros urbanos cercanos (por ejemplo: viajes comerciales, estudios, conocimiento de la lengua castellana, además de la vernácula, migración, etc.) muestran modificación en los patrones tradicionales de ingestión. Así, aparece mayor consumo de bebidas destiladas solas o mezcladas con refrescos, la ingestión también ocurre en relación a grupos sociales informales en la propia comunidad o en viajes al pueblo o ciudad, o los efectos en la conducta del bebedor son más acordes con su propia estructura caracterológica. Cuando el caso es la migración, característicamente el hombre muestra un aumento en el consumo

por lo menos durante sus primeros meses de adaptación a la ciudad, motivado por las ansiedades propias del desarraigo y el desarrollo de nuevos lazos interpersonales, y por las circunstancias facilitadoras que son el manejo de mayor dinero en efectivo y la proximidad a las fuentes proveedoras.

Los estudios en grupos de mestizos, campesinos tradicionales, etc., por su parte, comparativamente con los referentes a los indígenas, muestran modificaciones significativas de los patrones ancestrales de consumo. Así, aumentaría la ingestión en cantidad, frecuencia y mayor concentración alcohólica de las bebidas consumidas; aparecerían cambios conductuales más inconvenientes o desadaptativos, y no serían raros los bebedores solitarios ni las manifestaciones físicas de agradables posteriores a la embriaguez ("resaca", "cruda", "cuerpo cortado", etc.). Estos estudios comparados demuestran que los cambios en el entorno sociocultural (4) se asocian estrechamente con los efectos negativos de la ingestión intemperante crónica, tanto para el individuo como para su grupo de pertenencia. El consumo ceremonial o ritual ha devenido en lo conocido como *ingestión popular*, en la cual algunas de las conductas de los individuos reunidos ahora sólo por su interés en beber recuerdan externamente el contexto cultural anterior.

En los estratos populares urbanos, en otros, más o menos marginales en el sentido sociológico, y en numerosos grupos locales tradicionales persisten todavía varias características comunes que recuerdan su relación con

las normas ancestrales: hay consumo entre hombres, fuera del hogar, en horas libres al final de la jornada laboral diaria o durante los fines de semana, y con frecuente embriaguez. Tal consumo comienza en edad joven, cuando el sujeto se inicia en un trabajo remunerado o sale de su hogar a efectuar el servicio militar, esto es, cuando adquiere status social adulto. El conjunto de esta particular forma de ingerir ha sido denominada *subcultura de ingestión excesiva*, concepto que busca describir dos componentes importantes: por una parte, subcultura de ingestión, o sea, que una parte significativa de la población considera que ingerir hasta la embriaguez es normal dentro de su manera de vivir, no obstante las interferencias que claramente surgen con la vida social moderna (por ejemplo: ausentismos laborales, accidentes, violencias, mermas en el presupuesto familiar, etc.); por otra, ingestión excesiva, esto es, la existencia de una ingestión con alto riesgo de generar complicaciones individuales y colectivas como las señaladas, y de desembocar en el alcoholismo.

4° En Chile, desde la década de los 50, diferentes profesionales de la salud se han interesado por conocer lo más ampliamente posible nuestros problemas asociados con el uso de bebidas alcohólicas. Diversos estudios epidemiológicos realizados en algunas poblaciones urbanas de nivel socioeconómico bajo y entre otros pequeños grupos rurales tradicionales, en esos años y en los primeros de la década siguiente permitieron cierta cuantificación y la detección de algunas *variación*

bles medioambientales asociadas con el beber anormal. De tales iniciativas, además, surgieron definiciones operacionales sobre los diversos tipos de bebedores y metodologías de investigación.

A partir de estas iniciativas, por la misma época empezó a destacarse la importancia de los factores socioculturales en el beber anormal y en el alcoholismo. En un sentido, al demostrarse estas condiciones más prevalentes entre población urbana y rural de nivel socioeconómico bajo -estratos constituidos por una alta proporción meztiza- fue supuesto que los patrones ancestrales de gestión intemperante resultaban repetidos en ellos. En otro sentido, al aumentar las acciones sanitarias directas sobre grupos aborígenes y observarse en el terreno su modalidad de ingestión, empezó la preocupación por conocer más de tales costumbres, con el fin de moderarlas. Esta apertura hacia los factores socioculturales fue facilitada y estimulada por la información disponible nacional e hispanoamericana, a lo que se agregó la necesidad de cuantificar o por lo menos precisar mejor los aportes cualitativos propios de las ciencias sociales: obviamente cualquier actividad sanitaria, por asignar recursos al logro de las metas propuestas, requiere conocer con la mayor exactitud posible la situación sobre la cual se busca actuar.

Cuando en 1970 fue publicado 'Prevalencia de distintos tipos de bebedores de alcohol en adultos mapuches de zona rural en Cautín', pareció entonces que llenaba un vacío en el campo sanitario. En efecto, significó

una primera medición de la magnitud del be  
ber "problema" de un grupo sobre el que ha  
bía numerosa información cualitativa general,  
histórica y antropológica, pero hasta ese mo  
mento ninguna cuantitativa. Facilitó la la  
bor de los investigadores el poder contar  
con definiciones operacionales y con metodo  
logías supuestamente validadas en estudios  
anteriores.

De los resultados de este estudio es  
oportuno ahora comentar lo siguiente: uno,  
la cifra de bebedores clasificados como exce  
sivos y alcohólicos estuvo notablemente por  
encima del promedio nacional (ver cuadro 2),  
tendencia que se mantuvo en relación a las  
variables sexo masculino y edad media de la  
vida. En segundo lugar, la mitad de los bebe  
dores considerados moderados y la casi tota  
lidad de los rotulados como excesivos y alco  
hólicos reconoció presentar durante el año  
embriagueces en los episodios culturales de  
ingestión (5) (festividades del ciclo agríco  
la, fiestas sociales, familiares, etc.); más  
aún, no se encontró abstemios entre los hom  
bres adultos mayores de 20 años de edad. Por  
último, los autores consideraron importante  
en la detección del alcoholismo el registro  
del dato "se embriaga siempre que bebe" ya  
que les fue difícil obtener directamente la  
cantidad de consumo y la presencia del sin  
drome de abstinencia de alcohol.

La posterior ponderación socioantropoló  
gica del estudio hizo surgir dos grandes in  
terrogantes sobre su confiabilidad y validez:  
la primera, respecto a que resultados cuanti  
tativos tan encima del promedio nacional só

lo se han registrado cuando la ingestión anormal ocurre asociada con marginalidad y desorganización sociales y situación de extrema pobreza (ver cuadro 3), situaciones ambas distantes, en un sentido antropológico, de los mapuches estudiados; y la otra, que siendo la norma ancestral aborígen el beber hasta la embriaguez, la sugerencia de los autores al respecto como una conducta indicadora de alcoholismo era irrelevante al aplicar la al contexto indígena (6). Aunque todo el estudio fue publicado en su oportunidad como preliminar, no parece con posterioridad haber sido continuada esta línea de investigación.

5° Es probable que en torno al consumo de alcohol la Medicina y la Antropología Social hayan producido mayor cantidad de estudios que en otras áreas de interés coincidente. Se lo mire como conducta inconveniente y por ello necesaria de controlar, o como costumbre siempre registrada en la observación de campo participante, la coincidencia es persistente en ambas disciplinas. Tal conjunción, no obstante, no implica necesariamente un diálogo interdisciplinario; antes, al contrario, por lo general han primado los análisis unilaterales y distantes, con sólo ocasional comunicación entre ellas.

La Medicina -tal vez por su necesidad inmediata, tanto de solucionar los problemas individuales derivados del consumo inmoderado crónico, como de preocuparse de la prevención, tratamiento y rehabilitación del alcoholismo- cualquier tipo de consumo que pa

rezca desadaptativo en un contexto urbano moderno tiende a calificarlo indiscriminadamente como negativo o patológico, incluso cuando el contexto sociocultural sea muy otro que el de la ciudad. A manera de ejemplo, el uso en los análisis epidemiológicos del concepto de "crisis cultural de ingestión" en forma paralela al de "crisis patológica de ingestión", para aludir a los episodios colectivos de ingestión intemperante de algunos indígenas; como se comprende, al ser aquélla una circunstancia pautada culturalmente, no corresponde considerarla "crisis" en su propio contexto, ya que no tiene nada de lo imprevisto, considerable o decisivo que representa la crisis patológica para la evolución de la enfermedad alcohólica. Se expresa en esto una importante limitación en la capacidad descriptiva del modelo epidemiológico usual, insuficiente para captar y relativizar más afinadamente los hallazgos socioculturales diferentes a los del entorno propio del investigador.

Para la Antropología Social, a su vez, el registro del consumo intemperante tiende a ser descriptivo globalmente, especialmente cuando está referido a los grupos llamados "primitivos"; característica común a la perspectiva funcional estructuralista que habitualmente orienta estos análisis. Como la intención de los informes etnográficos es relatar las conductas del grupo observado, dentro del contexto cultural que las enmarca, tal vez omiten profundizar en las consecuencias individuales biopsicológicas de esta modalidad de consumo de bebidas alcohólicas. Más aún, existe en varios de tales informes

cierta anarquía y subjetivismo, cuando no equívocos, en el manejo de conceptos de significado bastante preciso en la perspectiva salubrista y de fácil acceso al no especializada, con la consiguiente limitación para el intercambio interdisciplinario. Así, por ejemplo: "alcoholismo" es usado a veces como equivalente a episodio sociocultural de ingesta intemperante; "alcoholismo patológico", como referido a los efectos orgánicos individuales negativos de la ingestión inmoderada frecuente, según la percibe el observador foráneo; o "raíces religiosas del alcoholismo", para supuestamente explicar en una perspectiva psicosocial esta peculiar costumbre de la especie humana de consumir alcohol etílico sin necesitarlo fisiológicamente. Acá se expresa, pues, una limitación importante de la metodología etnológica corriente y del modelo sociocultural, para participar en el mayor conocimiento científico de los factores asociados con el uso de bebidas alcohólicas, es decir, para mejorar su descripción y explicación.

El corolario de la situación descrita es, obviamente, mejorar el diálogo interdisciplinario. Aunque existen algunos contactos bilaterales, usualmente son asimétricos, es decir, un antropólogo sin apropiada formación en salud pública integrado a un equipo salubrista o, viceversa, un profesional de la salud con poca destreza en la investigación participante de campo unido a un grupo de científicos sociales, situaciones ambas que limitan una comunicación realmente eficaz.

6° Las instituciones médicas son la forma

como los grupos humanos buscan mejorar sus posibilidades de supervivencia en relación a la salud y enfermedad de sus miembros; como las demás instituciones sociales, comparten la ideología del estrato políticamente dominante que las crea y las sustenta. En consecuencia, las instituciones sanitarias modernas, surgidas muy ligadas a la evolución actual de los estados-naciones y cada vez más abarcentes respecto al ciudadano común, son producto de la marcada injerencia de éstos en la calidad de vida y bienestar de su base social.

El poder y la capacidad de dominio de los profesionales de la salud y el de tales instituciones sanitarias derivan no sólo del hecho de manejar un cuerpo específico de conocimientos y realizar actividades necesarias para todo el grupo social; en una acción de salud existe intrínsecamente, además de su utilidad directa sobre una persona o comunidad, la manifestación de una concepción ética global, puesto que a su través se expresa también todo un conjunto de valores, actitudes y conductas en relación a situaciones tales como el sentido de la vida y de la muerte, el valor de la persona, lo que el estado y la sociedad esperan de ella, etc.

El control de las conductas desviadas o perjudiciales según las normas sociales imperantes es una antigua preocupación de las instancias de poder social. Históricamente han sido las instituciones religiosas, jurídicas y médicas las que se han ocupado de ello, en la medida que han primado criterios más coercitivos, represivos o comprensivos

de tales conductas. Que la medicina moderna atienda no sólo las consecuencias orgánicas adversas del abuso crónico de las bebidas alcohólicas, sino también tenga la responsabilidad de manejar la conducta misma de ingestión inconveniente o desviada, supone una actitud social más comprensiva hacia la misma, pero no por ello menos crítica que las de las otras instituciones. La medicalización del control de esta conducta implica por lo menos dos puntos de referencia de la mayor importancia: uno, que quien la presenta tiene ante sí una vía a través de la cual reincorporarse a un rol social aceptable; y otro, que la institución médica no sólo pretende ayudar en tal reincorporación al bebedor que acepte su conducta errónea y se arrepienta de ella, sino también que es la instancia social que asume la responsabilidad que va, desde calificar las formas convenientes e inconvenientes de beber, hasta proponer las estrategias y actividades supuestamente necesarias para ejercer tal control. Quien beba en forma distinta de lo definido como normal por la instancia médica será catalogado sin más como bebedor anormal; como es también asumido que la medicina siempre busca mejorar a los enfermos y prevenir la aparición de problemas de salud, el bebedor calificado como anormal que no acepte lo que esta institución le propone tenderá a reforzar todavía más la convicción de ésta sobre lo apropiado de sus definiciones y programas. Se cierra así una especie de lógica circular bastante rígida como para adaptarse a circunstancias particulares, especialmente cuando ellas se apartan de los parámetros socioculturales propios. Evidentemente que no tiene neces

riamente el mismo significado una ingestión intemperante prolongada por algunos días de un grupo en un contexto urbano que otro en zona mapuche, en la medida que el primer caso claramente interfiere los rendimientos normales socialmente prescritos (por ejemplo: horario de trabajo, conducta, sustento familiar, etc) en tanto que el segundo puede significar una ingestión ceremonial o ritual, por muy abundante que aparezca ante el observador foráneo.

Se puede de esta manera entender que la medicalización del control de la conducta de ingestión mapuche coincida con la postura ideológica del estrato político dominante respecto a esta etnia. M. Stuchlik (1974) resumió la evolución histórica de esta postura en cinco etapas: héroes, mientras pelearon contra el conquistador español; bandidos, cuando defendían su territorio de la expansión y dominio de la naciente república; borrachos, en la medida que el hábito ancestral de ingestión inmoderada fue utilizado para abaratar el costo militar y económico de la expansión y justificó la conveniencia del dominio sobre un grupo "vicioso"; paternalista, cuando ejercido este dominio político, se creyó necesario protegerlo de los apetitos expansivos de la población nacional cercana; y de pan-educación, cuando se comenzó a buscar su efectiva integración a la comunidad nacional. El enfoque preventivo de las instituciones médicas modernas coincide con las 3 últimas, en cuanto al estereotipo de borracho, la necesidad de protegerlo de sus propios "vicios" y la importancia de incluirlo como otra población objetivo de sus

programas, respectivamente. El modelo epidemiológico usual, inmerso en esta ideologización y sin una instancia interna contralora de su eficacia según el contexto donde se lo aplica, no percibe sesgos analíticos tales como asimilar o relacionar el beber inmoderado crónico popular urbano con un ancestro racial y cultural todavía actuantes, que la condición de etnia mapuche es equivalente a nivel socioeconómico urbano bajo o marginal, o que toda ingestión inmoderada tiene idénticos resultados inconvenientes.

Sin embargo, en el campo médico no todos comparten igual actitud. Ya es antigua la recomendación acerca de que la magnitud de los hallazgos epidemiológicos en la investigación psiquiátrica hace dudar acerca de si se está ante problemas de salud mental, de si corresponden a rasgos culturales interpretados erróneamente, o si hay una mezcla de ambas circunstancias. También ha sido advertido que la simple acumulación de evidencia epidemiológica no proporciona necesariamente hipótesis explicativas en psiquiatría social. A pesar de todo, la mayoría de los profesionales de la salud que se acercan a estos fenómenos tiende aún a analizar como equivalente los datos que recogen cualitativa y cuantitativamente, sin ponderar la perspectiva sociocultural ni cuidar la proyección de sus propios estereotipos ideológicos.

7° Lo anterior es suficiente para concluir esta aproximación interdisciplinaria al modo de beber alcohol entre los mapuches. Si su justificación es comprender mejor el fenómeno

no para poder manejarlo más eficazmente, surgen de inmediato dos preguntas como las siguientes: ¿Qué es manejarlo más eficazmente? ¿Qué seguridad puede ofrecerse ahora de no caer en otros sesgos análogos? No parece haber respuestas categóricas a tales preguntas. Por ahora es prudente sólo proponer algunas reflexiones que finalicen esta aproximación.

En primer lugar, el enfoque del *modelo epidemiológico* se ha demostrado restrictivo, cuando no sesgado, para analizar la ingestión en mapuches que viven en su *habitat normal*. Por sus supuestos ideológicos subyacentes, la aplicación de instrumentos de análisis elaborados para un contexto urbano popular o marginal a otro tan diferente como es una etnia aborígen -con similitudes superficiales sólo aparentes, como ya fue señalado- conduce a registros equívocos de estas conductas, es decir, a limitaciones en su confiabilidad y validez. Ya que la aproximación del profesional de la salud tiene como referencia al enfermo alcohólico y un contacto más bien con el lado terminal y negativo de la gama de posibles bebedores, es entendible su insuficiencia de perspectiva para el análisis transcultural. Más aún, si se tiene presente que la medicalización del manejo de la conducta desviada de ingestión corresponde a la postura ideológica de pan-educación del estrato social dominante, la aplicación del método epidemiológico puede tener hasta efectos etnocidas, por su alta congruencia con las políticas indigenistas integracionistas.

En segundo lugar, el *modelo subcultura*

de *ingestión excesiva*, también utilizado por la perspectiva salubrista, si bien resulta más abarcante que el anterior, no explica la realidad de ingestión de alcohol de grupos específicos pertenecientes a los estratos populares o marginales urbanos, y ni entre campesinos tradicionales. Por una parte, no considera el hecho de que un mismo individuo puede variar su conducta de ingestión según participe en más de un contexto de referencia; por otro, tiende a una especie de fatalismo en el manejo de los problemas derivados del uso inmoderado crónico en ambientes urbanos modernos. Muchos de los interesados en estas materias han estado atribuyendo importancia explicativa a su valor apenas descriptivo con la consiguiente falsa seguridad en sus alcances reales.

En tercero, el *modelo sociocultural* propio del campo socioantropológico, no obstante las limitaciones señaladas, permite una percepción mucho más fina de la conducta de ingestión. Además que hace referencia al entorno vivo (o cultura) donde ésta ocurre, se contacta con toda la posible gama de bebedores a partir de sus conductas reales en su sitio normal de ocurrencia. Sin embargo, mientras no afine su metodología y busque el complemento de la perspectiva salubrista, no aportará más que lugares comunes de sobra conocidos. Es decir, la Antropología Social aplicada a un fenómeno del campo de la salud no puede válidamente continuar prescindiendo del intercambio eficaz con su contraparte salubrista.

Por último, cabe proponer para el análisis

sis de la conducta de ingestión de alcohol dentro del hábitat mapuche normal -así como para su aplicación a otras etnias supérstites- el modelo región de refugio, de G. Aguirre Beltrán (1973). Aunque como el anterior deriva de la orientación antropológica funcional-estructuralista, tiene el mérito de explicar dinámicamente la estabilidad y cohesión de las etnias incluidas en un estado-nación moderno.

Se refiere este modelo a la estructura que han ido adoptando tales grupos en su relación y articulación a la sociedad mayor, que ha posibilitado su supervivencia socio cultural. Fundamentalmente supone un largo proceso histórico de relación de cada uno de tales grupos con el sector dominante vecino y ha podido surgir al existir la suficiente distancia entre ambos. El relativo aislamiento geográfico, la conservación de la lengua vernácula, la vida familiar, la alimentación y vestuario, la economía de subsistencia, las instituciones políticas y religiosas ancestrales, la tecnología rústica y comunes concepciones ideológicas sobre el mundo, el hombre y la sociedad, son algunos de los mecanismos que están en la base de esta estructura adaptativa.

No obstante que este modelo analítico porahora resulta operacional mediante la metodología etnológica corriente, su aplicación interdisciplinaria con la medicina puede dar insospechadas luces en el entendimiento válido tanto de esta conducta, como diferentes otros problemas sanitarios detectados entre grupos aborígenes (7). En otro sentido,

ante cualquier fenómeno de salud o de otra naturaleza que suceda en una etnia que vive en una "región de refugio" no cabe la aplicación simple o mecánica de categorías conceptuales ni de modelos de acción utilizados entre grupos urbanos, por parecidas que puedan ser exteriormente las características socio culturales de uno y otro, y por fructíferos que hayan podido resultar sus aportes entre éstos; más aún, cabe plantear que cualquier miembro de una etnia ubicada en una región de refugio, que migre a un sector urbano, rápidamente modificará algunos de sus patrones conductuales originales por otros propios del lugar en el cual se establezca y/o del universo al cual se incorpore; y que ellos con seguridad retornarán a su manifestación primera si tal miembro vuelve a su lugar de partida.

Queda claro, a modo de conclusión, que este trabajo no puede válidamente responder a la pregunta de cómo manejar mejor el problema de la ingestión de alcohol entre los mapuches. En la actualidad no poseemos evidencia confiable acerca de que el consumo de bebidas alcohólicas de quienes viven en reducciones justifique alguna programación especial por parte del sector salud. Los datos disponibles sólo permiten afirmar, por una parte, que esta etnia conserva sus costumbres ancestrales al respecto, cumpliendo entre ellos una función de cohesión social en los momentos en que ocurre la ingestión ceremonial o ritual; y por otra, que su relativa articulación a núcleos urbanos vecinos, aunque ha aumentado la frecuencia e intensidad del consumo, no parece acarrear repercusio

nes negativas análogas a lo que se presenta en estratos populares o marginales de contextos urbanos..

Aquellos mapuches que migran de su "región de refugio", en cambio, en la medida que se integren funcionalmente a algún estrato urbano o rural, adquirirán los patrones de ingestión correspondientes y, obviamente, las posibles formas normales o anormales de consumo. El modelo epidemiológico adquiere acá su utilidad en cuanto al manejo preventivo y curativo de los eventuales problemas que sucedan. Con seguridad la integración del modelo sociocultural permitirá mejorar su eficacia.

El modelo "región de refugio" puede proporcionar en el análisis de la conducta de ingestión -o frente a otros fenómenos socio culturales que ocurran en su interior-un marco de referencia más integral en relación al cual afinar la perspectiva salubrista o la de otra disciplina que lo utilice. Sin duda que su operacionalidad irá surgiendo sólo de la comunicación interdisciplinaria efectiva, igualitaria y prolongada entre la Medicina y la Antropología Social.

## C U A D R O I

TIPOS DE BEBEDORES DE ALCOHOL Y  
CRITERIOS PARA SU CLASIFICACION (8)

	TIPO DE BEBEDOR	CANTIDAD	FRECUENCIA	FACTOR	CONDUCTA
NORMAL	Abstemio	No consume alcohol o lo hace en forma excepcional -hasta cinco veces en el año- sin embriaguez.			Rechaza el alcohol.
	Moderado	Hasta 100 cc. de etanol (9) en el día.	Hasta una embriaguez al mes ó 12 en el año.	Motivación sociocultural.	Inciere por influencia del grupo.
ANORMAL	Excesivo	Más de 100 cc. de etanol en el día.	Más de una embriaguez al mes o más de 12 al año.	Motivación sociocultural y/o psicopatológica	Busca activamente la ingestión.
	Alcohólico	Variable, parecido al excesivo.	Embriagueces variables.	Motivación sociocultural, psicopatológica y dependencia física.	Está dominado por el alcohol. No puede evitar consumirlo.

## C U A D R O   I I

TASAS DE PREVALENCIA DE BEBEDORES %  
(Población adulta: 15 y más años)

COMPARACION ENTRE EL PROMEDIO NACIONAL  
Y LO DETECTADO ENTRE POBLACION MAPUCHE.

	Promedio (10) Nacional	Población (11) Mapuche
Abstemios	30 %	9 %
Moderados	55 %	64.8 %
Excesivos	10 %	13.1 %
Alcohólicos	5 %	13.1 %

## C U A D R O II (12)

CHILE: TASAS DE BEBEDORES ANORMALES %  
 SEGUN NIVEL SOCIO ECONOMICO (13)  
 (Población adulta 15 años y más)

	Alto-Medio	Bajo	Marginal
Excesivos	5.0	8.0	13.0
Alcohólicos	2.0	5.0	8.0
Total	7.0	13.0	21.0

## NOTAS

1

Como se comprende, han surgido a propósito de situaciones más asociadas con la vida urbana; elaborados por profesionales de la salud y/o de las ciencias sociales que agregan a su status académico sus propias ideologías respecto al trabajo, al ocio, al uso del tiempo libre, etc.; y tienen que ver con valores asociados con calidad de vida y bienestar, de significado sociocultural muy relativo.

2

Diferentes "chichas" de maíz, trigo u otros cereales, de jugos de frutas locales, etc.

3

OIT (1953). *Poblaciones indígenas: Condiciones de vida y de trabajo de los pueblos autóctonos de los paí*ses independientes. Ginebra. Citado por Heath (20)

4

Mayor incorporación a fuentes de trabajo urbanas y a una economía de mercado, primacía del afán de lucro individual, extinción de las normas de reciprocidad, mayor inestabilidad de vida, desplazamientos geográficos importantes, aumento en las conductas violentas, etc.

5

Llamados "crisis cultural de ingestión" en el instrumento utilizado en la investigación.

6

Estas observaciones críticas son tanto más atingentes por cuanto el autor del presente trabajo fue también el autor principal de esta investigación.

7

Obviamente puede ser aplicado por otras ciencias o instituciones en sus áreas propias de interés.

8

Adaptado de Dobert, M.T. Gómez; B, y Medina; E.

9

100 cc. de etanol = 1 litro de vino, ó 2 litros de cerveza, ó  $\frac{1}{4}$  litro de bebida destilada.

10

Fuente: Medina, E. (1984)

11

Fuente: Medina, E. (1970)

12

Tomado de Medina, E. (1984)

13

Tendencias según diversos estudios nacionales.

#### REFERENCIAS

Adis Castro, G.

1969. Algunas observaciones sobre la investigación en psiquiatría social. *Acta psiquiátr, psicol. América Latina*. 15: 129.

Aguirre Beltrán, G.

1973. *Regiones de Refugio*. México. Instituto Nacional Indigenista.

Coe, R.M.

1973. *Sociología de la Medicina*. Madrid. Alianza Editorial.

Conrad, P. and Schneider, J.W.

1980. *Deviance and Medicalization. From Badness to Sickness*. St. Louis, Toronto, London. The C. V. Mosby Co.

Doberst, M.T.; Gómez, B. y Medina, E.

1979. *Alcohol y Alcoholismo*. Santiago-Chile. Editorial GALDOC.

- Everett, M.W.; Waddell, J.O. and Heath, D.B. editors  
1976. *Cross-Cultural Approaches to the Study of Alcohol*. The Hague, Paris. Mouton Publishers.
- Faron, L.C.  
1961. *Mapuche Social Structure*. Illinois Studies in Anthropology. N° 1. University of Illinois Press. Urbana.  
1964. *Hawks of the Sun*. University of Pittsburgh Press.  
1968. *The Mapuche Indian of Chile*. Holt, Rinehart and Winston.
- Favazza, A.  
1981. Alcohol and Special Populations. *J. Stud. Alcohol*. Suppl. 9: 87-98.
- Guevara, T.  
1898. *Historia de la Civilización de Araucanía*. Santiago-Chile. Imprenta Cervantes.  
1908. *Psicología del pueblo araucano*. Santiago-Chile. Imprenta Cervantes.  
1916. *La mentalidad araucana*. Santiago-Valparaíso-Chile. Soc. Imp. Barcelona.
- Heath, D.B.  
1974a. Anthropological approaches to alcohol: a review. *Alcoholism*. 10, 1-2: 24-42. Zagreb.  
1974b. Perspectivas socioculturales del alcohol en América Latina. *Acta psiquiát. psicol, América Latina*. 20, 99.  
1978. The Sociocultural Model of Alcohol Use: Problems and Prospects. *J. Operat. Psychiatry*. 9, 1: 55-66.  
1981. Determining the Sociocultural Context of Alcohol Use. *J. Stud. Alcohol*. Suppl. 9: 9-17.

- 1982a. Sociocultural Variants in Alcoholism. *Encyclopedic Handbook of Alcoholism* (Pattison, E.M. and Kaufman, E., editors). Gardner Press. New York.
- 1982b. In other Cultures They Also Drink. *Alcohol, Science and Society Revisited* (Gomberg, E. L. ; White, H. R. and Carpenter, J.A., editors). The University of Michigan Press-Rutgers Center of Alcohol Studies.
- 1982c. Historical and Cultural Factors Affecting Alcohol Availability and Consumption in Latin America. *Legislative Approaches to the Prevention of Alcohol Related Problems*. National Academy Press. Washington.
1983. Sociocultural Perspectives on Addiction. *Etiological Aspects of Alcohol and Drug Abuse* (Gottheil, E.; Druley, K.A.; Skoloda, T.E. and Waxman, H.M., editors). Charles C. Thomas, Publishers. Springfield. Illinois.
- Horwitz, J.; Marconi, J. y Adis Castro G., editores  
1967. Epidemiología del Alcoholismo en América Latina. *Acta 1. Fondo para la Salud Mental*. Buenos Aires-Argentina.
- Lomnitz, L.  
1969a. Patrones de ingestión de alcohol entre migrantes mapuches en Santiago. *América Indígena*. XXIX. 1: 49-79.  
1969b. Función del alcohol en la sociedad mapuche. *Acta psiquiátr. psicol. América Latina*. 15, 157.  
1976. Alcohol and Culture. The Historical : Evolution of Drinking Patterns among the Mapuche. *Cross Cultural Approaches to the Study of Alcohol* (Everett, M.W.; Waddell, J. O. and Heath, D.B., editors). Mouton Publishers. The Hague, París.  
1977. *¿Cómo sobreviven los marginados?* México. Siglo XX editores.

Marconi, J.; Horwitz, J. y Adis Castro, G.

1967. Aspectos metodológicos y técnicos de investigaciones multinacionales acerca de epidemiología y socioantropología del alcoholismo y problemas del Alcohol en América Latina. *Epidemiología del Alcoholismo en América Latina*. Horwitz, J.; Marconi, J. y Adis Casto, G., editores. *Acta 1. Fondo para la Salud Mental*: 151-175. Buenos Aires.

Mariátegui, J. y Adis Castro, G., editores

1970. Epidemiología Psiquiátrica en América Latina. *Acta 2. Fondo para la Salud Mental*. Buenos Aires.

Martin Castellano, W.

1982. Introducción al estudio antropológico del alcoholismo en los aborígenes norpatagónicos. *Neuropsiquiatría y Salud Mental* (Arg.) XIII. 1-108 (3): 82-85.

Medina, E.

1978. Ingestión de alcohol y contexto cultural: evaluación actual y proposiciones futuras. *América Indígena*. XXXVIII. 3: 663-694.

1981. Aspectos socioantropológicos del uso y abuso del alcohol. *II Congreso Iberoamericano de Alcohol y Alcoholismo*. Santiago-Chile.

1982a. Salud en América Latina: conceptualización, estado actual y perspectivas. *X Congreso Mundial de Sociología*. México.

1982b. *Uso de Alcohol y Factores Socioculturales*. Centro de Estudios en Atención Primaria. Depto. Salud Pública-División Ciencias Médicas Oriente. Facultad de Medicina-Universidad de Chile. Documento de Trabajo N° 11.

1984. Alcoholismo y drogadicción en Chile. *Cuadernos Médico-Sociales*. XXV. 1: 5-14. Santiago-Chile.

Medina, E. y Marconi, J.

1970. Prevalencia de distintos tipos de bebedores de alcohol en adultos mapuches de zona rural en Cautín. *Acta psiquiát. psicol. América Latina*. 16, 273.

Medina, E. y Boccardo, H., editores

1980. Alcoholismo y Salud Pública. *Cuadernos Médico Sociales*. XXI. 1. Santiago-Chile.

Menéndez, E. L.

1982. El proceso de alcoholización. Revisión crítica de la producción socioantropológica, histórica y biomédica en América Latina. *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*. 8, 22: 61-95. San José. Costa Rica.

Muñoz, L.

1970. El método epidemiológico. Algunos aspectos prácticos de su aplicación en psiquiatría. *Epidemiología psiquiátrica en América Latina* (Mariátegui, J. y Adis Castro, G., editores). *Acta 2. Fondo para la Salud Mental*. 13-42. Buenos Aires.

Negrete, J.C.

1974. Factores culturales en estudios epidemiológicos sobre alcoholismo. *Acta psiquiát. psicol. América Latina*. 20, 112.

Organización Mundial de la Salud

1980. *Problemas relacionados con el consumo del alcohol*. Serie de Informes Técnicos 650. Ginebra.

Organización Panamericana de la Salud

1960. *Seminario Latinoamericano sobre Alcoholismo*. Chile.

Sarué, E.

1980. Aproximación antropológica a un Club de Abstemios. *Cuadernos Médico-Sociales*. XXI. 1:98-106. Santiago-Chile.

1983. Comunicación personal.

Solari, G. y Varela, A.

1957. Factores etiológicos del alcoholismo. *Symposium sobre alcoholismo y problemas del alcohol*. Servicio Nacional de Salud-Sociedad Chilena de Neurología, Psiquiatría y Neurocirugía- Sociedad Chilena de Salubridad. Santiago-Chile.

Stuchlik, M.

1974. *Rasgos de la Sociedad Mapuche Contemporánea*. Ediciones Nueva Universidad. Universidad Católica de Chile.

Ugarte, G. y Medina E., editores.

1982. *II Congreso Iberoamericano de Alcohol y Alcoholismo*. Ministerio de Salud-Asociación Iberoamericana de Estudio de los Problemas del Alcohol. Santiago-Chile.

Verón, E.

1968. Perspectivas futuras de la investigación básica sociocultural sobre salud mental. *Acta psiquiátr. psicol. América Latina*. 14, 19.

Waddell, J.O.

1981. Cultural Relativity and Alcohol Use: Implications for Research and Treatment. *J. Stud. Alcohol*. Suppl. 9: 18-28.

EN TORNO A LA ESTRUCTURA SOCIAL DE LOS  
MAPUCHES PREHISPANICOS

OSVALDO SILVA G. (Ph.D.)  
INSTITUTO DE HISTORIA  
UNIVERSIDAD DE CHILE  
AGUSTINAS 1811  
SANTIAGO - CHILE

INTRODUCCIÓN

La etnia mapuche estaba constituida por varias tribus, esparcidas sobre un amplio territorio, presentando algunas variantes culturales derivadas de su adaptación a medios ecológicos disímiles. Es por esta razón que su delimitación geográfica sólo puede efectuarse en base a la comunidad de lenguaje, hecho, como indica Murdock (1949: 194), indicador de

*la más indudable evidencia de una conexión histórica entre dos tribus.*

Al respecto el padre Luis de Valdivia, en lo que a todas luces parece una exageración, afirma en el prólogo de su *Arte y Gramática General*, publicada en Lima el año 1606,

*en todo el reino no hay más de esta lengua que corre desde la ciudad de Coquimbo y sus términos hasta las islas de Chiloé, y más adelante por espacio casi de cuatrocientas leguas de norte a sur.*

Un testigo temprano, Jerónimo de Bibar, observó por el contrario, que los habitantes de Copiapó, Huasco, Coquimbo y Limarí poseían su propio idioma. Al referirse a los valles de Aconcagua y Mapocho, sostuvo:

*la lengua de estos valles no difiere una de otra y lo mismo en ritos y ceremonias (1558: 38).*

A medida que se avanzaba hacia el sur el acusioso ojo de Bibar no cesa de anotar las diferencias entre las poblaciones enfrentadas al desplazamiento hispano. De ellas se desprende la identidad cultural de las tribus localizadas entre el río Aconcagua y Angostura de Paine, localidad hasta donde:

*llegaron los Incas cuando vinieron a conquistar esta tierra, y de aquí adelante no pasaron (1558: 38).*

Al sur, una segunda entidad cultural, la provincia de los Pormacaes, se extendía hasta el río Maule. De ella expresa Bibar:

*Es tierra de muy lindos valles y fértil. Los indios son de la lengua y traje de los del Mapocho (1558: 138).*

Curiosamente no trae referencias para la región comprendida entre los ríos Maule e Itata. Nuevamente se detiene en la zona delimitada por el Itata y el Toltén, indicándonos que su extensión es de:

*60 leguas y todo este término esta muy*

*poblado de gente muy belicosa (1558: 155)*

para agregar:

*De todas estas 60 leguas y comarca de Santiago es una lengua (Ibid).*

Sin embargo en la provincia de Valdivia, al sur del Toltén, los habitantes:

*difieren un poco de la lengua de las de más provincias que tengo dichas (1558: 160).*

situación que también se da entre los nativos del Golfo de Reloncaví, zona:

*bien poblada y la gente de buen parecer, andan vestidos de lana como los que tengo dicho. La lengua difiere un poco (1558: 208).*

De acuerdo a los testimonios de Bibar, el *mapu-dungun*, la lengua de la tierra, era hablado sin variaciones notables entre los ríos Aconcagua y Toltén; al sur de éste se notan pequeñas diferencias que parecen acentarse en la región de Llanquihue. Tal debió ser el espacio geográfico ocupado por las tribus mapuches que, al tenor de las informaciones de Bibar, parecen haber constituido cinco grandes entidades culturales segmentadas en tribus, clanes y linajes. Guevara (1925: 239) así probablemente lo entendió cuando estableció para ellas las denominaciones de picunches, promaucaes, araucanos y huilliches (1) a las que cabría agregar la región entre el Maule y el Itata, para la

la cual no tenemos mayores datos.

Latcham (1928: 141) popularizó una división más simple basada en la localización geográfica respecto a los araucanos, que él distingue como mapuches. Así al norte de és tos vivían los picunches y al sur los huilliches, distribución que no concuerda con antecedentes arqueológicos y etnohistóricos y que deberá ser modificada a medida que vayamos comprendiendo mejor la dinámica cultural del área propiamente mapuche.

Nuestro interés es analizar la estructura social de los mapuches al momento de la conquista española a fin de detectar cómo se regulaban las relaciones entre los individuos y los grupos integrados en una tribu. Para ello recurriremos principalmente a fuentes del siglo XVI, correspondientes a testimonios de quienes vieron funcionando estructuras que desaparecieron muy pronto o sufrieron profundas alteraciones al adaptarse al nuevo tipo de relaciones interétnicas desarrolladas en la frontera de la Araucanía.

### LA ETNIA MAPUCHE

El conglomerado humano que posee nombre, idioma y cultura común constituye una unidad étnica compuesta por numerosos grupos corporados que reclutan a sus miembros de acuerdo a ciertos principios de descendencia a fin de perpetuarse a sí mismos y disfrutar de la comunidad de bienes. El núcleo básico de esos grupos es el linaje que, teóricamente, debiera recordar su línea de ascendencia has

ta el fundador de él. Lo normal es que sólo rememoren hasta cinco generaciones anteriores y que el último personaje de quien tienen memoria se relacione con el antepasado mítico del cual se consideran descendientes los miembros del clan.

El linaje estaba organizado como una familia extensa, conviviendo el padre, con sus vástagos varones casados, en rucas cercanas y disponiendo de un territorio común para la agricultura, recolección y pastoreo. Cuando éste se hacía estrecho debía emigrar uno de los hijos desposados quien, de ese modo, daba origen a una nueva familia extensa, localizada, en lo posible, dentro de la misma circunscripción geográfica. El fenómeno se repetía permanentemente provocando una segmentación que terminaba por crear nuevos linajes, perdiéndose, con el tiempo, sus vínculos consanguíneos. La integración a un clan los volvía a relacionar con un mítico antepasado común cuyo tótem daba nombre a la agrupación.

La sociedad tribal, por tal motivo, estaba estructurada como una jerarquía segmentada (Sahlins, 1968: 15-16) puesto que cada unidad tenía su propio jefe con poderes cada vez más disminuidos a medida que se ascendía en autoridad. En la cúspide se hallaba el jefe de la tribu, llamado por los mapuches maputoquí, luego venía el toquí, jefe del clan; el lonko, jefe del linaje y el inapalonko, jefe de familia.

La tribu, por la misma fragmentación del poder, carecía de instituciones políticas y

de autoridades que ejerciesen efectivamente la soberanía. El mando era más simbólico que real, y se manifestaba esencialmente en las ceremonias religiosas o civiles donde sólo los señores podían officiar en clara demostración de su status dentro de la sociedad. Únicamente el jefe de familia disponía de la fuerza necesaria para hacer cumplir sus órdenes y acatar sus decisiones, de ahí que Sah<sup>l</sup>ins (1968) considere a la familia como la auténtica entidad política dentro de la tribu.

Los linajes reflejaban la continuidad consanguínea de una familia; el clan la conexión histórica entre dos o más linajes. Este es definido por Middleton y Tart (1958: 3) como:

*un grupo corporado de parientes unilíneales con un sistema de autoridad formalizado; es un grupo particular que se presume ser permanente al cual pueden acompañar derechos y deberes como una entidad única;...generalmente posee un nombre, reconociéndose, dentro de ella, una relación genealógica que incluye vivos y muertos. El linaje puede subdividirse o segmentarse en pequeños grupos cada uno con genealogías poco profundas y de corta extensión. Cada segmento es, entonces, una unidad dentro de un sistema de segmentos.*

El clan, por su parte,

*es un grupo corporado de descendencia unilíneal especialmente cuando es exóga*

mo. Está formado por varios linajes que pueden estar segmentados. Puede ser, también, una mera categoría de gente dispersa que no constituye un grupo corporado y que posee una vaga noción acerca de un ancestro original (Middleton y Tart, 1958: 4).

Importa destacar que la presencia de linajes y clanes en la etnia mapuche implicaba el reconocimiento de un parentesco consanguíneo (linaje) y otro cultural (clan); ambos estaban afectos a la regla de exogamia. La filiación era unilineal y la residencia patrilocal.

La distribución geográfica de los clanes y sus respectivos linajes plasmó un número no determinado de tribus. Estas adquirirían expresión corporada sólo en casos de sumo peligro, actuando conjuntamente contra un enemigo común. Las más de las veces los diversos segmentos se trababan en fieras luchas para vengar agravios a uno de sus miembros, recibidos como ofensas hacia todo el grupo. Service (1962: 114) comenta que dichas disputas eran la mayor fuente de desunión en las sociedades tribales. Los conflictos, por otra parte,

*tienden a perpetuarse a sí mismos debido a que cada acto de típica venganza gesta la correspondiente represalia.*

En esas condiciones se desenvolvía la vida en las cinco regiones culturales que parecen haber diferenciado a las tribus mapuches.

## LOS JEFES EN LA SOCIEDAD MAPUCHE

Como hemos señalado, el jefe de la familia extensa ocupaba la base de la jerarquía segmentada. Llamados *inapalonko* en la Araucanía, fueron identificados como *princípalejos* por los españoles. Pedro de Valdivia informaba al Emperador Carlos V que hubo de repartir encomiendas entre el Maipo y el Maule conociendo sólo los nombres de los caciques y sus *princípalejos*:

*y cada uno destos indios que tienen son a 20 y 30 (1545: 46).*

Disponía de una real autoridad sobre los miembros de su familia, pudiendo imponer castigos corporales. Al igual que los otros jefes era considerado hombre rico por la cantidad de esposas que tenía y porque las hijas solteras aportaban energías para incrementar su hacienda. Bibar (1558: 133) describe el contraste entre el número de esposas de un jefe y la de sus vástagos diciendo que:

*la gente común se casa con una o dos mujeres.*

El *lonko*, denominado *principal* por los españoles, era la cabeza del linaje y como tal el cargo pertenecía a la familia generacionalmente más cercana a la del fundador. Su autoridad sólo era efectiva sobre los miembros de su propia familia. Actuaba como consejero y probablemente dirimía los pleitos surgidos dentro del linaje.

El *toqui*, jefe del clan, cumplía funda

mentalmente una función religiosa, aunque también debió ser consultado ante ciertos problemas que afectaban a todos los linajes. Los españoles le dieron el calificativo de cacique. Según Quiroga (1690: 25), una fuente tardía pero confiable, se le respetaba:

*como el más rico entre ellos, y como quien tiene más mujeres, de que resultan los muchos parientes y los muchos hijos, las grandes sementeras, las copiosas cosechas y la mucha chicha, que es el tesoro mayor con que se conduce la mucha gente para la disposición de lo que les conviene, o para la labor de las compras, o para beber y bailar.*

Agrega:

*El señorío que estos indios tienen unos sobre otros es sin que los subditos tributen al cacique ni este los obligue a que le sirvan, ni obedezcan.*

La riqueza de los *toquis* no engendró estratificación social, pues estaban obligados a distribuirla durante los festejos ceremoniales que, cada cierto tiempo, congregaban a los linajes en un sitio cercano a la habitación del cacique. Bibar (1558: 134) escribe al respecto:

*sus placeres y regocijos es adjuntarse a beber y tienen gran cantidad de vino ... Para estas fiestas sacan todas las mejores y más ricas ropas que tienen y cosa preciada entre ellos; embíjanse los rostros cada uno la color que quiere y le*

parece, porque tienen muchas colores. Aquí se embriagan y no lo tienen en nada; antes, lo tienen por grandeza.

Mariño de Lobera (1580: 254) específica:

cierto día señalado... se juntaban como a ferias en un lugar diputado para ello, donde reconocen por gobernador a un indio principal elegido para tal oficio en cada comarca o valle de la tierra.

En dichas fiestas efectúan:

la prevención que ellos suelen en todos sus negocios, que es una sola, conviene a saber, el estarse por algunos días banquetando y brindando con solemnes borracheras.

Al toqui competía también mantener buenas relaciones con otros clanes, reafirmando lazos de amistad, alianza o cooperación, hecho observado por Quiroga (1690: 21):

celebran en partes señaladas, alegres y frescas, a la sombra de altísimos árboles grandes borracheras todo el año, porque unas parcialidades convidan a otras y se adjuntan siete u ocho mil almas; y beben y bailan tres días con sus noches, aunque llueva y truene.

La organización comentada se extendía a toda la etnia mapuche aunque en el área posteriormente identificada como Araucanía el clan es conocido por lebo. Pedro de Valdivia señala a Carlos V que éstos poseían:

*su nombre, que son como apellidos y por donde los indios reconocen la subjeción a sus superiores (1551: 170).*

y Bibar (1558: 155) aclara que:

*cada lebo, que es una parcialidad, tiene un señor, y estos principales obedecen a aquella cabeza. Tendrá un lebo de estos MD y dos mil indios y otros más.*

los linajes, por su parte; recibían el nombre de lov (Latcham, 1924: 325).

En la región de Valdivia, la población se hallaba:

*repartidos entre sí por cabies, que quiere decir parcialidades, y cada cabí tenía 400 indios con su cacique. Estos cabies se dividían en otras compañías menores, que ellos llamaban machullas, las cuales son de pocos indios y cada uno tiene un superior, aunque sujeto al señor que es cabeza del cabí. (Mariño de Lobera, 1580 : 321).*

Bibar (1558: 160) nos proporciona una in formación similar aunque discrepa en la nomen clatura. Escribe:

*estos indios de esta provincia tienen esta orden: que tienen un señor que es un lebo, siete u ocho cabies que son princi pales, y éstos obedecen al señor princi pal.*

A nuestro juicio lebo y cabí designan al

clan mientras que *lov* y *machulla* al linaje.

Los cargos se heredaban por vía paterna según expresa Bibar (1558: 133):

Cuando muere algún señor hereda los señores el hijo de la mujer primera que hubo, puesto que son casados con diez y doce mujeres según su posibilidad. Si no tiene hijos en esta primera mujer, hereda el hermano, y donde no, el pariente más cercano.

La cúspide de la jerarquía era ocupada por el *maputoqui*, jefe de la tribu, quien muchas veces es confundido con el *toqui*, probablemente en razón a que ejercía funciones similares a las de éste aunque englobando una jurisdicción territorial mayor.

Junto a los jefes descritos, la documentación resalta el papel jugado por ciertos hombres ricos, los *ülmen*, a quienes el padre Valdivia define como "hombre principal". En realidad el hombre rico no es un elemento ajeno a la estructura de las sociedades tribales. Goza de prestigio porque comúnmente es generoso. Sin embargo carece de importancia política ya que su liderazgo se reduce a un grupo de seguidores y no a una entidad o segmento de la sociedad. Sahlins (1968: 22) lo define como:

un pescador de hombres, induciendo docilidad a través de la fuerza de su personalidad, su persuasividad y, quizás, por su prestigio como guerrero, mago, agricultor y, a menudo, por un calculado uso

de su riqueza que coloca a los hombres bajo obligaciones hacia él...

Cualquiera sea el caso, lo concreto es que "actúa" ante los ojos de los españoles de modo semejante al de los otros jefes.

La segmentación social se aprecia también en la distribución espacial de la sociedad mapuche. Las familias extensas se dispersaban en pequeñas agrupaciones de ranchos a lo largo del territorio perteneciente al linaje. Solían reconocerse con el mismo nombre del lonko. A veces la parcialidad española correspondía al territorio del clan, ocasión en que se le identificaba por la posición geográfica y, en algunas oportunidades, con la denominación del toqui. Mariño de Lobera (1580: 254) observó en el valle del Aconcagua:

*diversas aldehuelas y caseríos, que tales eran hasta entonces, sin haber pueblos formados ni otro orden de república, más de vivir cada uno en el sitio que mejor le parecía para tener sus sementeras y ganado.*

El propio cronista anota que en la Araucanía:

*no son los pueblos ordenados, ni tienen distinción uno de otro de suerte que se pueden contar tantos pueblos mas solamente esta una grande llanada llena de casas, algo apartadas unas de otras, con sus parcialidades distintas, de las cuales reconoce cada una a su cacique, sin*

*tener que entender con el cacique de las otras (1580: 310).*

Un informante tardío, Quiroga (1690: 21), comenta:

*están muchas leguas apartadas unas parcialidades de otras, asimismo los indios de ellas, cada uno en su rincón o quebrada...*

concluyendo que:

*como nunca tuvieron pueblos, así nunca se han reducido a ellos hasta hoy (Ibid).*

Lo diseminado de los conglomerados residenciales tornaba importantísimo los vínculos de parentesco que los interrelacionaban. Sólo de ese modo podían tener acceso a la ayuda y cooperación indispensable para enfrentar los ataques de pueblos cordilleranos o de otros linajes de la misma etnia.

#### LA TERMINOLOGIA DE PARENTESCO ENTRE LOS MAPUCHES

Modernos estudios etnológicos entre los araucanos han demostrado que éstos poseen una terminología de parentesco asimilable a la Omaha (Hallovell, 1943), cuya principal característica es el empleo de un mismo vocablo para los hermanos y primos paralelos (2) y, de otro diferente para los primos cruzados (3), el que también, se utiliza en otras generaciones. De tal modo unen parientes de diversos niveles generacionales bajo un tér

mino similar. Por ejemplo, Ego llama de igual modo al hermano de su madre y a los hijos de los hermanos de ella; lo propio sucede con la hermana de su madre y las hijas de éstas. El Vocabulario del padre Luis de Valdivia también ilustra esta situación al expresar que una persona denomina *chao* a su padre y a los hermanos de él; *ñuke* a la madre y a las hermanas del padre; *votm* a sus hijos varones y a los de sus hermanos.

Los primos cruzados están sujetos a otros términos, puesto que Ego designa *llopu* al hermano de su madre y *ñuñu* a la hermana de ella. Lamentablemente los desconocemos pues los españoles no hacían distinciones entre primos paralelos o cruzados. Incluso el padre Valdivia acotaba:

*Los primos se llaman con los nombres de hermanos... Y las primas ni más ni menos (1606: 52) (4).*

Se ha discutido la ausencia de algunos elementos asociados al sistema Omaha en la terminología de parentesco araucana; sin embargo Murdock (1949: 240) estima que ello no impide su clasificación como tal, posición compartida por Titiev (1951: 50), quien encuentra:

*suficientes paralelos para justificar la identificación de la nomenclatura como Omaha.*

Interesa destacar que ésta se desarrolla sólo en clanes patrilineales, lo que concordería con los datos sobre filiación por lado

paterno y patrilocalidad, proporcionados por los cronistas tempranos. La patrilocalidad según Murdock (1949: 206-207):

*parece ser promovida por cualquier cambio en la cultura... que acrecienta significativamente el status, importancia e influencia del hombre en relación al sexo opuesto... La guerra aumenta el prestigio masculino y le proporciona mujeres cautivas (en consecuencia patrilocalidad) quienes, a su vez, contribuyen a la compra de otras esposas.*

Las condicionantes para la filiación unilineal vía paterna y la residencia patrilocal estaban, al parecer, dadas en la sociedad mapuche. A los continuos conflictos entre linajes y clanes, propios a toda sociedad tribal, debe agregarse la irrupción caica en la cuenca de Santiago a comienzos del siglo XVI (Silva, 1978; 1983a; 1983b) y sus excursiones hasta el territorio de la Araucanía, como factores favorecedores tanto de la patrilinealidad como de la patrilocalidad. La acción bélica de resistencia hacia los invasores originó importantes modificaciones en las tribus picunches, sobresaliendo el nuevo rol asumido por uno de los *toquis*, Michimalongo, señor de la parcialidad de arriba del valle de Aconcagua. Mariño de Lobera (1580: 266) señala la presencia de *indios*:

*que representan el señorío y autoridad de sus linajes y oficios, y tal era este Michimalongo.*

Bibar (1558: 38) lo reputa como:

*el más temido señor que en todos los valles he hallado.*

Las modificaciones culturales se acentuaron durante los primeros años de la conquista hispana. Para entonces adquiere especial significación el área *promaucae*, zona donde buscan refugio los *picunches* para dejar a sus mujeres e hijos y volver a la lucha (Bibar, 1558:61). Como resultado de esta acción surgen aldeas guarecidas, confundidas por fuertes en los testimonios europeos. Bibar (1558: 79) describe una de ellas:

*la entrada... era un monte bajo, por dentro del cual iba un arroyo de agua... Pasado este arroyo estaba un carrizal alto y demasiado espeso... y el asiento era tan cenagoso que se hundían los caballos... Pasada esta ciénaga... estaba un campo pequeño, alto, enjuto y llano... y aquí estaba una barrada hecha de maderos gruesos soterrados y juntos; de la parte de afuera de este palenque estaba un foso ancho y hondo... Con la tierra que de él sacaron tenían fortalecido el palenque muy enlazado y atado con unos bejucos que son a manera de raíces blandas y delgadas. Atan (las)... como con mimbre... Tenían de alto dos estados y más; tenían... hechos muy bien tres cubos con sus troneras para flechar... tenía sólo una puerta muy fuerte... cerrada con muy fuertes tablones gruesos... Pasado este bastión estaba otra ciénaga... y junto (a ella)... una acequia... honda que daba el agua a pe*

chos... Tenían cien casas ...habitada (por) la gente de guerra con sus mugeres e hijos.

Una vez vencidos, quemaron las rucas pa sándose a la otra banda del río Maule (Bibar, 1558: 91). El mismo relato efectuó Pedro de Valdivia al emperador Carlos V cuando le narra que los aborígenes de Santiago:

se recogieron todos a la provincia de los Promacae y cada día me enviaban mensajeros diciendo que fuese a pelear con ellos... y fui a buscar los indios (en 1544) y llegando a sus fuertes los hallé huidos todos, acogéndose de la parte de Mauli hacia la mucha gente, dejando quedados todos sus pueblos y desamparado el mejor pedazo de tierra que hay en el mundo (1545: 37).

Son muchas pues las evidencias de profundas alteraciones en la cultura mapuche durante la primera mitad del siglo XVI, provocadas por la necesidad de adaptarse a una nueva situación bélica: la invasión de pueblos foráneos. Ellas culminan en el área araucana con la creación de cuerpos armados cohesionados. Pedro de Valdivia (1550: 105) refiere haber enfrentado:

tres escuadrones de indios, que pasaban de 20.000, con un tan grande alarido e ímpetu que parecía hundirse la tierra y comenzaron a pelear con nosotros tan reciamente, que ha 30 años que peleo con diversas naciones de gente e nunca he visto en el pelear como estos tuvieron

*con nosotros.*

expresión confirmada por Bibar (1558: 141-144; 153-155) y Mariño de Lobera (1580: 301-303).

#### LA DOBLE FILIACION ENTRE LOS MAPUCHES

Todas las circunstancias apuntan hacia la existencia de una sociedad patrilineal y patrilocal entre los mapuches del siglo XVI, reafirmada por la terminología de parentesco. Sin embargo no debemos olvidar que el padre Luis de Valdivia (1606: 52-53) advirtió que:

*Demas destos parentescos tienen los Indios otro genero de parentesco de nombre que llaman cúga como alcuñas de sobre nombres, que ay generales en todas las provincias desde la Concepción adelante, así por la costa, como por la cordillera, y todas se reduzen a veynte, que son estos Antú, Amuchi, Cacten, Calquin, Cura, Diu cacó, Entuco, Glliu, Gru, Gagén, Huercú hue, Yani, Yene, Luan, Tinquí, Mugu Pagí, Qllvu Villcun, Vúde. Y no hay indio que no tenga algún apellido destos, que significan sol, leon, sapo, zorra, etc. Y tenense particulares respetos unos a otros, los que son de nombre destos se llaman Quiñe lacu.*

Quiñe lacu es traducido por el padre Valdivia como "de un apellido", acepción que recuerda en mucho el significado de tótem lengua algonquina: "el es de mi parentela" (Levi-Strauss, 1962: 33), y que expresa el

vínculo de unión entre los diferentes linajes del clan. Latcham (1924: 369) acertadamente comenta que el lebo:

*más que una familia, era una parentela, que reconocía un tronco común, cuyos descendientes directos llevaban el tótem y apellido original y cuya cabeza era también cabeza de todo el lebo y se llamaba toquí.*

Sin embargo creemos que Latcham no estaba en lo cierto al atribuir la cüga al patrón nímico familiar puesto que éste, asociado con el linaje, no era totémico. Latcham argumenta que no siempre coincidían los apellidos del padre y de los hijos o el de los hermanos, según desprende del análisis documental relativo a las concesiones de encomiendas (5), concluyendo:

*Todos estos hechos... solamente pueden significar que prevalecía por todo el país el sistema de filiación materna, que da a los hermanos uterinos el mismo apellido, el que es en todo caso diferente que el del padre (1924: 325).*

A la matrilinealidad atribuye Latcham la heterogeneidad de los apellidos en cada lov. Este, como hemos señalado, era la división social de los linajes; el lebo, en cambio, era la agrupación clánica. De lo anterior resulta que una persona se relacionaba tanto a un linaje como a un clan, y bien podía filiarse, para ciertos objetivos, en cada uno de ellos, fenómeno conocido como doble filiación, muy bien descrito por Forde (1964) en

su monografía sobre los Yako de Nigeria. Ellos poseen clanes patrilineales con residencia patrilocal, y clanes matrilineales, dispersos por todo el territorio en razón a la patrilocalidad y exogamia imperante. Un individuo pertenece a ambos clanes para efectos de la herencia. Del patrilineal recibe el derecho a adquirir tierras, casas y, en general, cualquier tipo de bienes inmuebles. Del matrilineal, en cambio, obtenía ganado y dinero, elementos proporcionados por los hermanos de su madre. La finalidad de esta manifestación cultural parece haber sido la mantención de la igualdad jerárquica de los patriclanes al impedir una total redistribución de sus respectivas haciendas. El matriclan, por otra parte, diseminado en varios clanes patrilineales, actuaba como mecanismo amortiguador de las tensiones y fricciones que pudieran engendrarse entre los diversos patriclanes.

Los linajes mapuches prehispanicos poseñan una filiación patrilineal expresada por la terminología de parentesco. Esta hacía innecesario el apellido puesto que la relación entre las personas estaba indicada en el modo con que se designaban mutuamente, posición reafirmada por la patrilocalidad del grupo familiar. Los términos indicadores de lazos consanguíneos señalaban, además, la solidad sincrónica entre individuos que compartían un mismo territorio. Los linajes, sin embargo, formaban parte de un clan al que naturalmente se pertenecía por línea paterna. El tótem de éste era considerado como el benefactor común; era una especie de granprotector. Su acción amparadora debía ser me

nos efectiva que la entregada por un espíritu bienhechor personal. La madre entonces le su ministraba esa ánima propia, filiándolo, sólo para dicho efecto, dentro de su clan originario. De tal manera, el tótem materno se convertía en el refugio individual contra las asechanzas de los espíritus malignos. Manifestación de esta nueva situación era la incorporación del *cüga* o "apellido" al nombre propio.

La doble filiación tenía otras implicancias. La exogamia impedía contraer matrimonio con los miembros del patriclan y lo permitía con las hijas de los hermanos de la madre, poseedoras de distintos *cüga*. Los hombres, por otra parte, quedaban afectos a nuevos vínculos derivados de las mujeres de un mismo clan repartidas en varias unidades residenciales, engendrándose alianzas que atenuaban el permanente estado de belicosidad característico de los segmentos de una sociedad tribal (Sahlins, 1968).

Tratándose de tribus poligínicas el origen de las esposas pareciera no tener importancia. No obstante el ideal, según narra Mariño de Lobera (1580: 310), era que todas las mujeres fuesen del mismo clan ya que así los hijos disfrutarían de similar doble filiación. Por tal motivo:

*cuando un indio puede llevar muchas hermanas por mujeres lo quieren más que llevar mujeres que no sean entre sí parientes.*

## CONCLUSIONES

Consideramos que las poblaciones localizadas aproximadamente entre el río Aconcagua y el seno de Reloncaví, constituían una etnia, la *mapuche*, cuyo idioma común, el *mapudungun*, mostraba ciertas variaciones regionales acentuadas al sur del Toltén. Los datos proporcionados por cronistas tempranos evidencian, además, algunas diferencias locales en las manifestaciones culturales, razón que nos impulsa a subdividir la etnia en por lo menos cuatro grupos: *picunches*, *promaucaes*, *araucanos* y *huilliches*. Un quinto podría localizarse entre el Maule y el Itata. Todos ellos estaban integrados por varias tribus que aglutinaban clanes totémicos formados por diversos linajes.

La propia naturaleza de las tribus engendró una jerarquía segmentada que no tuvo mayor implicancia política. En la cúspide se hallaba el *mapu-toquí*, jefe de la tribu, a quien seguían el *toquí*, el *lonko* y el *inapa lonko*, jefes del clan, linaje y familia respectivamente.

Aunque la mayoría de los testimonios se refieren específicamente a los *araucanos* y *huilliches*, pensamos que ellos pueden hacerse extensivos a toda la etnia en lo tocante a los sistemas de parentesco. Sostenemos que tenían una doble filiación: patrilineal respecto a la sangre y matrilineal en relación al espíritu protector. Cada individuo estaba, entonces, ligado a su patri y matriclan, ambos exogámicos y totémicos.

La comprobación de las ideas aquí expresadas requiere un mejor conocimiento de la arqueología y del hallazgo de otras fuentes etnohistóricas.

## NOTAS

1

Los *picunches*, para Guevara, habitaban el territorio entre los ríos Copiapó y Rapel; los *promaucaes* entre el Rapel y el Itata; los *araucanos* entre el Itata y el Toltén, y los *huilliches* entre el Toltén y el golfo de Reloncaví. Aunque inaceptables muchas de sus afirmaciones, Guevara tiene el mérito de haber intentado establecer la primera diferenciación en la etnia que él denominaba *araucana*.

2

En el caso de los *mapuches* eran primos paralelos los hijos de hermanos varones.

3

Primos cruzados eran los hijos de la hermana del padre.

4

De acuerdo con esto un hombre llamaba hermana a la hija de su tío paterno. Debido a ello quedaba sujeto a la prohibición de incesto. Sin embargo parece que esta no se cumplía rigurosamente. De ahí las frecuentes menciones de uniones entre hermanos que encontramos en las crónicas. En realidad se trataba de relaciones sexuales entre primos paralelos.

5

Como ejemplos indica que *Cayomanquí*, tenía por hijo a *Petehuelén*; *Renohuelén* a *Quinturome*; *Licapillán* a *Añicaule*; *Carallanca* a *Picolicán* y a *Quitomilla*, etc. Las partículas subrayadas corresponden al apellido.

## REFERENCIAS

Bibar, Jerónimo de

1558. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reynos de Chile*. Santiago. 1966. Fondo Bibliográfico José Toribio Medina.

Evans-Pritchard, E.E.

1951. *Kinship and Marriage Among the Nuer*. Oxford . Claredon Press.

1962. *Ensayos de Antropología Social*. Madrid. 1978. Siglo XXI. Editores.

Faron, Louis

1961. *Mapuche Social Structure*. Illinois Studies in Anthropology. Urbana.

1968. *The Mapuche Indians of Chile*. New York. Holt , Rinehart and Winston Inc.

Forde, Daryll

1964. *Yako Studies*. London. Oxford University Press.

Fox, Robin

1967. *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Madrid . 1972. Editorial Alianza.

Góngora Marmolejo, Alonso

1575. *Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año 1575*. Madrid. 1960. Biblioteca de Autores Españoles' 131: 77-224.

Guevara, Tomás

1898. *Historia de la civilización de la Araucanía*. Santiago. Imprenta Cervantes.

1908. *Psicología del pueblo araucano*. Santiago. Imprenta Cervantes.

1916. *La mentalidad araucana*. Santiago. Imprenta Litografía Barcelona.

1925. *Chile prehispano*. Santiago. Balcells y Co.
- Hallowell, A.I.  
1943. "Araucanian Parallels to the Omaha Kinship Pattern". *American Anthropologist*. 45: 489-491.
- Latcham, Ricardo  
1924. *Organización social y creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago. Imprenta Universo.  
1928. *La prehistoria chilena*. Santiago. Imprenta Cervantes.
- Levi-Strauss, Claude  
1962. *El totemismo en la actualidad*. México. 1965 . Fondo de Cultura Económica.
- Mariño de Lobera, Pedro  
1580. *Crónica del Reyno de Chile*. Madrid. 1960. Biblioteca de Autores Españoles. 131: 227-262.
- Middleton, John y David Tart  
1958. *Tribes without Rulers*. Londres. Routledge and Kegan Paul.
- Murdock, George Peter  
1949. *Social Structure*. New York. Free Press.
- Quiroga, Gerónimo de  
1690. *Memorias de los sucesos de la guerra de Chile*. Santiago. 1979. Editorial Andrés Bello.
- Sahlins, Marshall  
1968. *Tribesmen*. New Jersey. Prentice Hall.
- Service, Elman  
1962. *Primitive Social Organization*. New York. Random House.

Silva, Osvaldo

1978. "Consideraciones acerca del período inca en la Cuenca de Santiago". *Boletín del Museo Arqueológico de La Serena*. N° 16: 211-243.
1981. "Rentas estatales y rentas reales en el Imperio Inca". *Cuadernos de Historia*. N° 1: 31-64.
- 1983 a. "¿Detuvo la batalla del Maule la expansión inca hacia el sur de Chile?". *Cuadernos de Historia*. N° 3: 7-25. Santiago.
- 1983 b. "La expansión incaica en Chile: problemas y reflexiones". *Boletín del Museo Arqueológico de La Serena*. 18 (En prensa).

Titiev, Misha

1951. *Araucanian Culture in Transition*. University of Michigan Press. Ann Arbor.

Valdivia, Luis de

- 1606 a. *Vocabulario de la lengua de Chile*. Lima. Francisco del Canto Impresor.
- 1606 b. *Arte y Gramática General de la lengua que corre en todo Chile*. Lima. Francisco del Canto Impresor.

Valdivia, Pedro de

- 1545-1562. *Cartas de relación de la conquista de Chile*. Santiago-Chile. 1970. Editorial Universitaria S.A.

ARQUEOLOGIA

MALOÑEHUE 1: UN SITIO DE PETROGLIFOS EN LA  
COMUNA DE LONQUIMAY: IX REGION, CHILE.

JORGE E INOSTROZA S.  
PEDRO RIFFO A.  
MARCO SANCHEZ A.  
MUSEO REGIONAL DE LA ARAUCANIA  
CASILLA 481  
TEMUCO - CHILE

INTRODUCCION

El descubrimiento del sitio de Petroglifos Maloñehue 1 marca el inicio de una nueva etapa de investigación emprendida por el Museo Regional de la Araucanía, en colaboración con el Departamento de Geografía de la Universidad de la Frontera.

La necesidad de ampliar la investigación arqueológica en general, y del arte rupestre en particular, nos ha motivado a elegir el área de Lonquimay - alto Bío Bío como centro de nuestras investigaciones. En marzo de 1983 efectuamos el primer viaje exploratorio al lugar, logrando ubicar el sitio aquí descrito.

El hecho de tratarse de un sitio de arte rupestre, manifestación cultural poco estudiada en la zona, nos decidió a comenzar aquí nuestras investigaciones. En este trabajo describiremos los motivos encontrados, dentro del contexto geográfico en que ellos fueron confeccionados.

## MARCO GEOGRAFICO

El sitio arqueológico se encuentra ubicado en la meseta de Maloñehue, macizo volcánico terciario que se ubica al occidente de la frontera con Argentina y al interior del poblado de Villa Portales o Lonquimay.

El pie de la meseta es recorrido por el río Mitrauquén, en cuyo curso superior se asciende hacia Maloñehue por huellas peatonales.

Maloñehue es un plateau terciario fuertemente afectado por el tectonismo cuaternario que lo ha convertido en una abrupta meseta sólo accesible por caballares. Sin embargo, se ha detectado una actividad volcánica reciente sobre él, habiéndose formado un pequeño cono de lavas y piroclastos, con abundancia de pequeñas bombas volcánicas basálticas. Se trata del cerro Chapulul, de 2.143 mts. de altitud. La meseta tiene una altura media de 800 mts.

Hidrográficamente, pertenece a la hoya del río Bío Bío. En el área específica de estudio el límite internacional se ciñe al principio de la "divisoria de aguas", por lo que todo el drenaje del sector lo recibe el río Bío Bío en su curso superior, a través del río Mitrauquén.

Este río colecta todas las aguas de la vertiente suroriental de la meseta de Maloñehue y sus nacientes son conocidas como "cajón ancho". Aquí recibe dos afluentes de importancia, el Arroyo Feo que baja de la

Pampa de Cayulafquén y el Polul que baja de Maloñehue pasando al pie de la roca con las inscripciones.

El área de estudio cae dentro de un clima templado -frío y húmedo-, por situarse en el sector más oriental de la Araucanía.

Los cordones de Maloñehue, ubicados sobre los 1.000 y 2.000 mts. de altitud, registran un clima polar por efecto de la altura. Sus cumbres están desprovistas de vegetación arbórea y buena parte del año están cubiertas de nieve. Sólo hacia los bordes de la meseta se encuentran densos bosques de Araucarias (*Araucaria Araucana*), Ñirre (*Nothofagus anctartica*), Lengas (*Nothofagus pumilio*) y Quilas (*Chusquea quila*). El resto de la meseta está compuesto por pastos cortos y resistentes como el Coirón (*Festuca sp.*).

#### ANTECEDENTES ARQUEOLOGICOS

El estudio del arte rupestre en la región está aún muy poco avanzado. Son escasos los sitios revelados en los cuales estas manifestaciones culturales se encuentran. Los trabajos de A. Oyarzún (1910), y A. Gordon (1980) sobre los petroglifos del Llaima; B. Berdichewsky (1968) en la cueva de Los Catalanes y J. Montané en Villucura son una excepción. Sin embargo, existen otros sitios que son mencionados en la literatura especializada, pero que no han sido estudiados en profundidad. Estos incluyen Cachillahue, al Este de Río Bueno, Cayucura al SE de la misma ciudad, y una gruta con petroglifos cerca de

Panguipulli (M. Van der Maele, 1968), Guanecura (Mayo Calvo, 1968) y Huanehue (O. Menghin, 1959-60) en la zona de los lagos Calafquén y Panguipulli; Hueñivales (T. Guevara, 1911); Quilacoya (O. Schneider, 1935) y otros.

Este relativo abandono de los estudios de arte rupestre en la zona no permite, por ahora, intentar correlaciones más precisas entre ellos. Por esta razón, y aunque una impresión preliminar nos indica una diferencia notable entre Maloñehue y los otros citados anteriormente, nos limitaremos en este trabajo a la descripción de los motivos inscritos en la roca. Tenemos la seguridad de que futuros estudios nos clarificarán su posición cronológica y asociación cultural.

#### DESCRIPCION DE LOS MOTIVOS

Fig. a Se trata de un motivo escaleriforme formado por una línea continua. Comienza en forma vertical algo inclinada hacia la derecha, continúa luego en un tramo horizontal para caer luego en una sección segmentada, que semeja una escalera.

Fig. b Ubicada cerca de la anterior. Consiste en dos líneas verticales paralelas y ondulantes que se unen en la parte baja. Debajo de él se ha confeccionado un círculo con dos apéndices que salen de su extremo inferior. Estas dos primeras figuras están ubicadas en un extremo de la

roca portadora, separadas del núcleo de motivos centrales.

- Fig. c Está constituida por un conjunto de 2 figuras iguales, ubicadas una bajo la otra. Se trata de un rectángulo que posee un lado más ancho. Dentro de él se encuentran cuatro secciones iguales y paralelas separadas por una línea más fina. Un largo mango vertical sale de la parte superior del rectángulo, representado por una línea más gruesa.
- Fig. d Está formado por una línea vertical recta. Dos líneas horizontales paralelas la cruzan en su parte media. Los extremos de ambas líneas horizontales se encuentran curvados hacia arriba, semejando las ramas de una Araucaria. Este motivo lo hemos considerado representativo del grupo Fi tomorfo.
- Fig. e Está constituido por dos cuadrados puestos en forma horizontal. Bajo ellos se encuentra una pequeña figura trapezoidal y a su lado un motivo no terminado formado por líneas rectas.
- Fig. f Esta figura está formada por líneas ondulantes verticales. Una de ellas vuelve desde su extremo inferior hacia arriba.
- Fig. g Está compuesta por pequeños cuadrados y rectángulos cuyos ángulos no

son completamente rectos. Están colocados uno cerca de otro sin una ordenación definida. Este motivo lo hemos adscrito al grupo de figuras laberínticas.

- Fig. h. Una de las tres figuras humanas que están representadas en Maloñehue 1. El cuerpo está formado por una línea recta, de cuya parte inferior nacen dos trazos cortos y semi curvos que representan las extremidades inferiores. La parte correspondiente a las extremidades superiores se encuentra muy erosionada. Sin embargo, es posible observar que salen de la parte superior del cuerpo. Las extremidades inferiores representadas por trazos curvos dan la impresión de movimiento a la figura.
- Fig. i. Está confeccionada por cortos trazos rectos horizontales y verticales que forman un motivo ondulante. En un extremo se encuentran cuatro figuras cuadrangulares.
- Fig. j. Está formada por un conjunto de pequeños trazos verticales y horizontales sin identificación clara. Sólo es posible ubicar un pequeño triángulo en cuyo interior hay una línea recta perpendicular a su base.
- Fig. k. Es la única figura zoomorfa claramente identificada. Cortos trazos rectos unidos en sus extremos dan forma a un animal no identificado. Una par

ticularidad de esta figura es la intención de dar volumen al motivo deseado.

- Fig. l Está formada por un conjunto de trazos rectos y curvos sin una organización clara. Se puede identificar dos líneas ondulantes verticales a un costado de él, algunos círculos unidos por trozos curvos y varias líneas rectas oblicuas u horizontales que no forman un motivo claro.
- Fig. m Está formada por dos trazos rectos, de iguales dimensiones que se cruzan perpendicularmente. En cada uno de sus extremos parece haber un pequeño círculo. Es interesante hacer notar que uno de sus brazos coincide aproximadamente con la dirección N - S.
- Fig. n Esta figura se encuentra bastante erosionada por lo cual es muy difícil su identificación. Se puede observar algunos trazos rectos cortos alrededor de una zona circular. Este motivo se repite al menos tres veces en este mismo sitio.
- Fig. o A pesar de su alto grado de erosión, se puede identificar el motivo como un conjunto de grecas unidas verticalmente. Estas grecas se manifiestan a ambos lados del "cuerpo" o zona central.
- Fig. p Esta figura está representada por dos pequeños motivos. El más claro

consiste en una especie de "estricó" colocado horizontalmente. En su interior hay una corta línea recta perpendicular a la base de él. A un costado de este motivo se observa un pequeño círculo del cual salen uno o dos apéndices en forma de espiral.

Fig. q Esta figura también está formada por líneas ondulantes en forma horizontal. Se encuentra bastante erosionada.

Fig. r Figura humana representada por trazos rectos. El cuerpo es un pequeño triángulo invertido. Sobre él un pequeño óvalo representa la cabeza. Las extremidades inferiores son dos trazos rectos oblicuos que salen del extremo del cuerpo. Las extremidades superiores están formadas por una línea recta que sale a la izquierda de la figura, de un largo mayor que el normal y que da la impresión de llevar un instrumento en su extremo.

Fig. s Es la figura más clara del conjunto. Representa una figura humana formada por dos triángulos opuestos por el vértice. Las extremidades inferiores son la prolongación de ambos lados del triángulo inferior. Las extremidades superiores salen de la base del triángulo superior y están formadas por dos cortos trazos oblicuos. La cabeza está representada por un óvalo apoyado en la base del triángulo superior. Tanto el cuerpo como la

cabeza de esta figura ha sido trata  
da con la técnica de cuerpo lleno  
que consiste en trabajar completamen  
te el interior de la figura deseada.

Fig. t Se encuentra muy erosionada y ubica  
da alejada del conjunto central de  
motivos en la roca portadora. Consis  
te en líneas ondulantes verticales  
sin una identificación clara.

Todas las figuras descritas en este tra  
bajo se han hecho siguiendo la posición natu  
ral del artista. Así, cuando hablamos de ver  
tical nos estamos refiriendo a un eje E-W, y  
cuando se habla de horizontal, al eje N-S.  
Todas las figuras humanas del sitio, así co  
mo también la figura zoomorfa, han sido con  
feccionadas siguiendo la primera posición,  
por lo cual todas ellas han quedado en direc  
ción E-W.

### CONCLUSIONES

El sitio Maloñehue 1 se encuentra ubica  
do en la meseta de Maloñehue, macizo volcáni  
co terciario que se sitúa al interior de la  
Comuna de Lonquimay, Provincia de Malleco,  
IX Región.

Se trata de un repositorio de Arte Rupes  
tre hasta ahora desconocido en la región. En  
él se representan diferentes clases de moti  
vos, algunos de los cuales son absolutamente  
nuevos para la zona. Se efectuó una primera  
separación de ellos con motivos comparativos  
de la siguiente forma:

- A) Motivos antropomorfos
- B) Motivos zoomorfos y fitomorfos
- C) Motivos formados por líneas rectas o curvas, sin identificación clara.

En el estado actual de las investigaciones sólo podemos adelantar que, basados en esta separación, fue posible observar que algunos de los motivos representados son comparables con otros adscritos a estilos ya conocidos como Guaiquivilo, en Chile Central Sur. Existen otros motivos que son completamente extraños a este estilo y que pueden formar parte de un estilo propio de la zona.

La directa asociación del sitio al sistema de "veranadas" existente en el lugar, en conjunto con la recolección del piñón y la posibilidad de identificar algunos de los motivos representados en la iconografía mapuche, expresada a través de los textiles, serán materia de futuras investigaciones en el área.

La presentación del sitio MA 1 es el comienzo de un vasto plan de investigación que se efectuará en dicha zona de la IX Región, y que deberá constituir un real aporte al conocimiento de los grupos aborígenes locales, su dinámica cultural y sus conexiones extra-regionales.

#### NOTA

La confección de los dibujos de este trabajo estuvo a cargo del Sr. Bernardo Valdebenito, Profesor de Diseño Gráfico, Universidad de la Frontera.

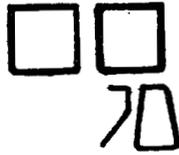


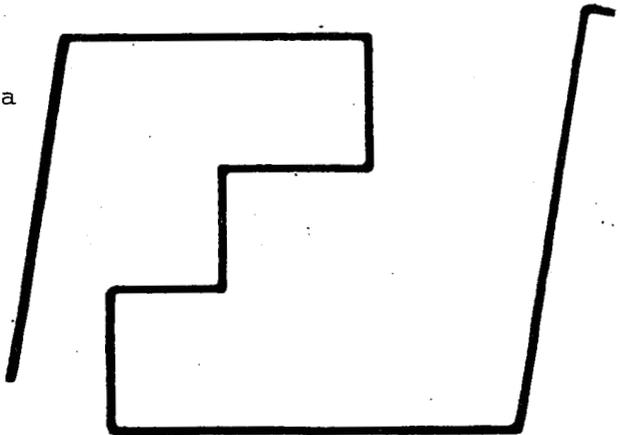
fig. e

ESC 1 ems



fig. i

fig. a



ESC 1 ems

fig. d

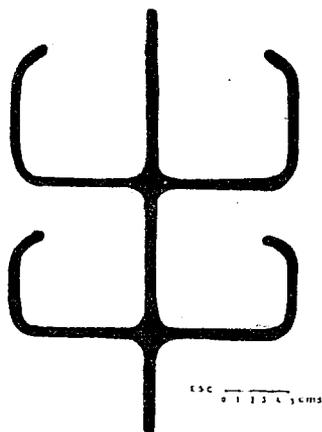
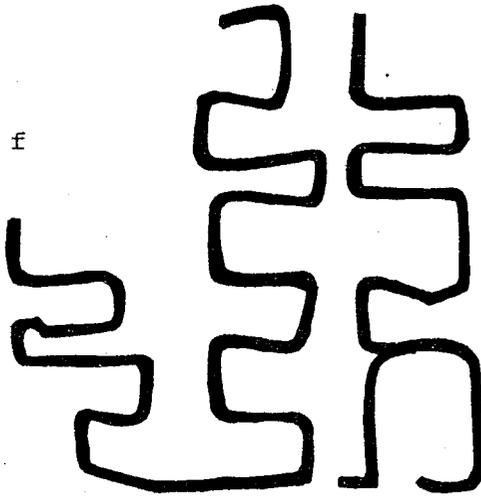


fig. j

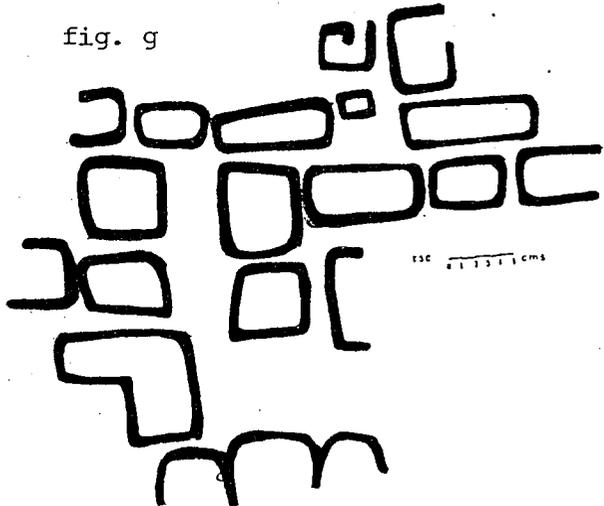


fig. f



ESC 011111cms

fig. g



ESC 011111cms

132 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

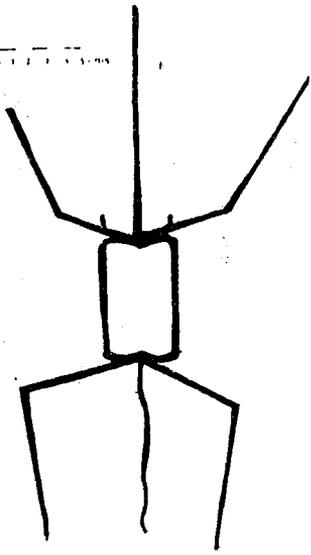
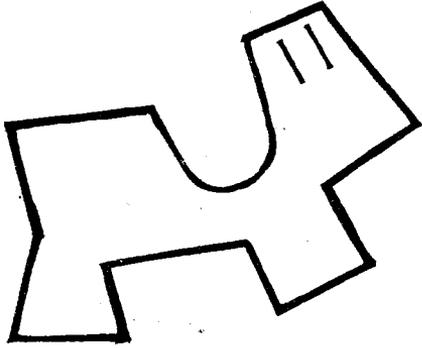


fig. n



fig. k



132 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

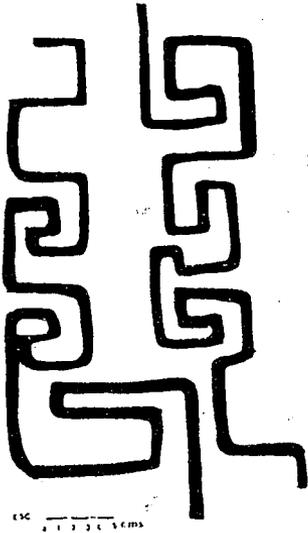


fig. o

ESC 1 1 1 1 4 cms

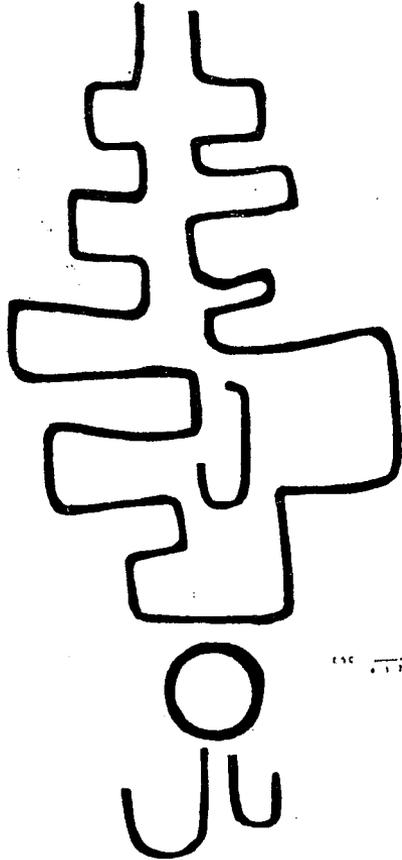


fig. b

ESC 1 1 1 1 4 cms

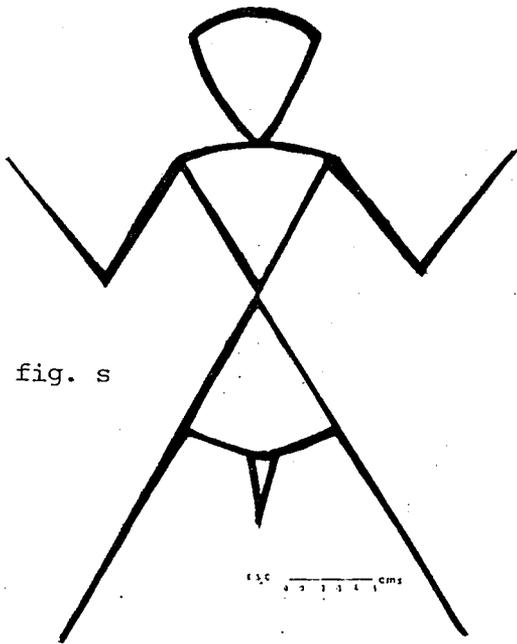


fig. s

1.50  
0 1 2 3 4 cms



## REFERENCIAS

Berdichewsky, Bernardo

1968. Excavaciones en la Cueva de los Catalanes. Provincia de Malleco. *Boletín de Prehistoria de Chile*. 1: 33-83. Santiago-Chile.

Calvo, Mayo

1980. *Secretos y Tradiciones Mapuches*. Santiago-Chile. Impresos Offset Ltda. 235.

Corfo

1966. *Geografía económica de Chile*. Texto refundido. Santiago-Chile. Zig-Zag.

Gordon, Américo

1980. Cura Cahuín, una visión nueva de los petroglifos del Llaima. *Boletín del Museo de Historia Natural*. 37: 61-74. Santiago-Chile.

Niemeyer, Hans

1977. Variación de los tipos de arte rupestre en Chile. Extracto de la conferencia dictada por Hans Niemeyer F. En *Actas del VII Congreso de Arqueología de Chile, Altos de Vilches*, 27 de octubre al 1° de noviembre de 1977. Ediciones Kultrun. 649 - 660. Santiago-Chile.

Steheberg, Rubén

1980. Diccionario de sitios arqueológicos de la Araucanía. Publicación ocasional. Santiago-Chile.

INVESTIGACIONES ARQUEOLOGICAS EN EL ALERO  
QUILLEN I, COMUNA DE GALVARINO, IX REGION,  
Y SU APOORTE A LA ARQUEOLOGIA REGIONAL

MARCO SANCHEZ A.  
JORGE E. INOSTROZA S.  
CONSUELO VALDES CH.  
PEDRO RIFFO A.  
MUSEO REGIONAL DE LA ARAUCANIA  
CASILLA 481  
TEMUCO - CHILE

INTRODUCCION

En los primeros días de enero de 1982, el obrero agrícola Ricardo Véjar informa al Museo Regional de la Araucanía, la existencia de una cueva que había descubierto en la llamada quebrada "El Teatro", en el fundo "La Rinconada de Perquenco" (Provincia de Malleco-comuna de Galvarino), de propiedad de la señora Olga Lazo vda. de Adán. El Museo se hizo presente en el sitio, observó que se trataba de un alero rocoso, se registraron sus características, ubicación, dimensiones y las condiciones que se ofrecían para una eventual excavación arqueológica.

A partir del 23 de enero de 1982 se practicó un pozo de sondeo en el alero, hasta una profundidad de 1,20 mts., estableciendo estratos artificiales de 10 cms. cada uno. Desde la superficie hasta los 60 cms. de profundidad aparecieron: aro de metal fragmento

to de cerámica decorada *Valdivia*, fragmentos monocromos, restos óseos humanos y de fauna, carbón vegetal, artefactos líticos y desechos de talla. Entre los 60 cms. y 120 cms. (base estéril) solamente aparecieron vestigios líticos tales como puntas de proyectil, cuchillos, percutores, gran cantidad de lascas, esquirlas, restos de huesos pulverizados y carbón vegetal. En este nivel inferior no se detectaron fragmentos de alfarería.

Una vez analizados los materiales, se determinó que el yacimiento reviste especial interés por cuanto las excavaciones sistemáticas y estratigráficas en sitios habitacionales en el *centro sur* de Chile han sido escasas, existiendo aún grandes lagunas en el conocimiento del pasado prehistórico de esta región; como también por el hecho que el Alero en estudio presenta una potente deposición estratigráfica posible de fechar con métodos absolutos, con un amplio rango cronológico, indispensable para establecer secuencias culturales en un sector específico de la Araucanía, comparable con otros de la arqueología regional, nacional y posiblemente transandina.

En la categoría de las excavaciones estratigráficas en la región de la Araucanía sólo entran las efectuadas en la *Cueva de los Catalanes* (Berdichewsky, 1968). en la provincia de Malleco, limitándose las otras a pozos de sondeo en la costa y cordillera. La mayoría de los materiales provenientes del área son producto de búsqueda privada, -sin método alguno-, de simples saqueos de cementerios o de colecciones particulares caren

tes de contexto. Constituyen excepciones no tables los trabajos emprendidos por Américo Gordon y Tom Dillehay en los últimos años.

Los antecedentes que exponemos a continuación, son el resultado de las excavaciones de un sitio arqueológico no alterado, con una estratigrafía que muestra la sucesión de diferentes ocupaciones humanas, desde un nivel a-cerámico a otro cerámico, con los respectivos fechados radiocarbónicos en la parte media de los depósitos, con interesantes perspectivas para contribuir a esclarecer la prehistoria Regional, conocer a grandes rasgos su evolución cultural, posibilidades de comparar con otras vecinas y tal vez aportar una visión más clara del origen de la cultura mapuche.

Este estudio ha sido realizado por personal de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (Temuco) haciendo con ello conciencia sobre la importancia de la conservación y del estudio objetivo de los yacimientos arqueológicos y del patrimonio cultural, concretando la proyección del Museo Regional de la Araucanía en el campo de la investigación prehistórica, permitiendo formar colecciones documentadas que servirán al conocimiento científico y a su divulgación a todo público a través de las exhibiciones.

#### MARCO GEOGRAFICO

##### Localización:

Ubicado a 20 kms. al noroccidente de la

carretera panamericana sur, frente a Lautaro, en la IX Región. Tiene las siguientes coordenadas geográficas aproximadas: 38° 25' Lat. Sur y 72° 35' Long. W., próximo a la confluencia de los ríos Quillen y Perquenco. Su acceso está dado por la ruta ripiada que une Lautaro con Galvarino.

### Morfología y Estructura:

En el área predominan los terrenos planos, producto de las descargas pluvio-glaciales del Cuaternario y los relieves montañosos de las estribaciones septentrionales del cordón Nielol-Huimpil, que corresponden a un volcanismo tanto intrusivo como efusivo del Terciario.

El Alero se ubica en la parte superior de un profundo barranco que excavó el río Quillen en el pasado, cuya acción ha dejado al descubierto una estratigrafía algo compleja. El Alero propiamente tal corresponde a brechas y brechas conglomerádicas, junto a materiales tobáceos, con un espesor que supera los 150 cms. y que podrían estar asociados a la formación Pílmahue descrita por Floreal García en *Estratigrafía del Terciario de Chile Central* y que tienen una edad Miocénica.

Se considera de interés consignar dos hechos relacionados directamente con el Alero. Primero, la cueva presenta una sedimentación fina tipo lutita, que debe corresponder a deposiciones de origen lacustre y/o marino relacionadas con las transgresiones marinas de fines del Terciario y comienzos del Cuaternario.

ternario, común en las regiones ubicadas a sotavento a la cordillera de la costa. Segundo, el Alero presenta en su techo estalagmitas de geiserita, que evidencian un volcanismo tardío de tipo fumarólico.

#### Hidrografía:

El Alero se ubica, como se dijo, en la parte superior de un barranco excavado primitivamente por el río Quillen, cuando éste tenía una competencia y un caudal superior al que muestra hoy; confinado unos centenares de metros al occidente del Alero forma parte de la cuenca hidrográfica del Chol-Chol, que, como se sabe, al unirse al río Cautín dan origen al Imperial.

#### Vegetación:

Corresponde a una vegetación de transición entre las zonas meso e hidromórficas, pero por la mayor humedad de las cuebradas del sector de Rinconada y Perquenco, la vegetación adquiere el carácter de *bosque de galería*, con predominio de árboles de hojas siempre verdes, entre los que destacan los siguientes: laurel, lingue y olivillo, asociadas a robles.

El sotobosque lo forman quilas, colihües y algunas lianas como el copihue.

#### Metodología de Excavación:

La excavación del Alero Quillen I se efectuó mediante el sistema convencional de cuadrícula 2 x 2 mts., en forma ajedrezada

con orientación general norte-sur, y que abarcaba toda la superficie del Alero desde la línea de goteo hasta el fondo. Se trabajaron un total de siete unidades (A -3-4-5-6-B -4-5-6). Se practicó un pozo de sondeo de 1 x 1 mt. inmediatamente fuera de goteo. Se excavó estableciendo estratos artificiales de 10 en 10 cms., se levantaron plantas detalladas de los objetos con respecto a los ejes. Todos los sedimentos fueron pasados por harnero y se tomaron muestras de carbón para fechar con RC-14 en todos los niveles y cuadrículas.

#### Estratigrafía del Sitio:

El perfil estratigráfico del Alero Quillen I se compone de siete estratos naturales hasta una profundidad de 1,40 mts., tomado en la cuadrícula A-3 Pared Este.

Estrato 1 : Café beige, compacto, aglomerado muy arcilloso.

Estrato 2

2a : Gris, arenoso, abundante ceniza y caparazones molidos.

2b : Blanco abundante ceniza.

2c : Rojizo con carbón.

Estrato 3 :

3a : Melange, gris y café, arcilloso, abundante carbón, fechado en Cuadrícula B-5 a los 35 cms. de profundidad.

Beta - 4709      2030 ± 70

3b : Melange, gris y blanco, abundante ceniza.

- 3c : Melange, gris y café, arcilloso, abundante carbón (Ultimo estrato con cerámica).
- Estrato 4 : Amarillo ocre, arcilloso, sin carbón.
- Estrato 5 : Melange, gris y café, arcilloso, escaso carbón con piedras, galerías de gusanos.
- Estrato 6 : Amarillo, rojizo, compacto, arcilloso.  
Abundante material lítico, fechado a los 65 cms. de profundidad en la cuadrícula A-5.  
Beta - 4710 : 4675 ± 105
- Estrato 7 : Amarillo ocre, muy compacto, arcilloso. Piso estéril.

## RESULTADOS

El sitio estudiado está inmerso dentro de un complejo habitacional formado por una cueva y dos aleros rocosos, ubicados a corta distancia de él, y dentro de la quebrada "El Teatro". La excavación de estos sitios nos podrá dar nuevas evidencias que complementen las obtenidas en el sitio Quillen I. Por esta razón, el propósito fundamental de presentar este sitio ha sido entregar la mayor cantidad de información posible, científicamente controlada y apoyada por dos fechados radiocarbónicos que a futuro serán de gran importancia para la prehistoria regional.

El Alero Quillen I, muestra una sucesión cultural aún no conocida en la zona, desde un período a-cerámico hasta un período cerámico tardío. El carácter de taller y sitio habitacional que le confieren sus elementos culturales entrega valiosos datos acerca de su tecnología lítica, y algunos aspectos de su dieta.

Las evidencias culturales muestran un nivel a-cerámico (60-110 cms. de profundidad) en el cual predomina la industria lítica tallada, con presencia de puntas de proyectil y escasos restos de elementos de molienda. El fechado Beta 4710:  $4.675 \pm 105$  para un contexto de fogones con puntas de proyectil, demuestra que hace 3.000 años A.C. había en el sitio una ocupación cazadora con una tecnología de puntas pedunculadas que concordaría con el período llamado por Dillehay, (1981), "Post Paleoindio" o "Arcaico" (4.000 años A.C. a 500 años D.C. aproximadamente). La materia prima más utilizada para la confección de instrumentos es el basalto, que proviene de materiales recogidos en el sitio mismo, pero también se encuentra obsidiana, jaspe, calcedonia y andesita. La gran abundancia de núcleos en el sitio evidencia que la confección de instrumentos se hacía allí mismo.

La predominancia en la actividad cazadora se mantendría hasta el nivel de los 60 cms. Desde esta profundidad hasta la superficie, las evidencias culturales muestran un aumento de las manos de moler, las puntas de proyectil son ahora triangulares de base recta o cóncava y algunas foliáceas, hay presen

cia de huesos de tunduco (*Aconaemys fuscus*), conchas de choritos de río (*Diplodon*), caracoles de bosque y, en los niveles superiores (0 - 30 cms.), cerámica. Desde el punto de vista de los patrones alimenticios podemos observar un cambio de dieta. Esta se hace mixta, con un probable aumento de las actividades de recolección de mariscos lacustres (*Diplodon*). La presencia de escasos fragmentos cerámicos en los niveles 40 - 60 cms. ya se ha explicado como intrusiva y no tiene relevancia para la interpretación de estos niveles. Sin embargo, en los niveles superiores (0 - 30 cms. de profundidad) ya tenemos una ocupación cerámica intensa dentro del Alero, con tipos alfareros que son típicos de la época tardía (posterior al siglo XVI) y que O. Menghin (1962) denomina Neoaraucana.

El fechado radiocarbónico Beta 4.709 - 2.030 ± 70 A.P. (80 años A.C.) para el nivel de 35 cms., nos muestra un contexto arqueológico de caza y recolección, pero en ningún caso fecha la presencia de cerámica temprana, puesto que, como hemos explicado anteriormente, ésta la consideramos intrusiva en los niveles bajo los 30 cms.

Basados en las consideraciones anteriores y pensando siempre que éste es un informe preliminar y puede ser modificado por los hallazgos posteriores en el sitio mismo o por los materiales provenientes de los aleros y cuevas cercanas, podemos postular tres momentos para la ocupación del alero:

Un momento temprano en el cual sus habitantes se dedicaban a la caza, utilizando el

Alero como sitio taller y habitación. De acuerdo al tipo de puntas encontradas y a su fechado radiocarbónico (3.000 A.C.) lo adscribiremos a un Período Arcaico en la Región de la Araucanía.

Un segundo momento en el cual la econonomía se hace mixta, con un aumento de la recolección y un buen aprovechamiento del medio ambiente circundante, reflejado por la recolección de especies locales. No hay un momento de transición entre el período anterior y éste de caza y recolección. Tampoco se evidencia un período de recolección incipiente y los elementos de molienda se presentan bien elaborados. Esta etapa estaría fechada en 80 A.C.

Un tercer momento donde la característica fundamental es la utilización de la cerámica, coexistiendo junto a la industria lítica hasta el primer nivel (0 - 10 cms.). Se mantendría una economía de caza, se acentúa la recolección y probablemente habría existido algún tipo de agricultura incipiente. La tipología de los fragmentos cerámicos estaría fechando tentativamente este nível dentro de un período tardío, una época muy cercana al siglo XVII.

#### REFERENCIAS

Berdichevsky, Bernardo.

1968. Excavación en la Cueva de los Catalanes. Boletín de Prehistoria Chilena (San tiago, Chile) 1: 33-83.

1971. Fases culturales de la prehistoria de los araucanos de Chile (Santiago-Chile).

*Revista Chilena de Historia y Geografía.* N° 139:  
105-112.

Bibling, Marland.

1963. *Geología Estructural.* Buenos Aires. Eudeba.

Bullock, Dillman.

1970. La Cultura Kofkeche. *Boletín de la Sociedad de Biología de Concepción.* 43: 1-207.

Cecioni, Giovanni.

1968. *El Terciario de Chile Zona Central* Santiago Chile. Andrés Bello.:280

Dillehay, Tom.

1976. Informe sobre trabajos arqueológicos en la provincia de Cautín. Temuco, Chile. *Centro de estudios Regionales.* Universidad Católica.: 42.

1976. Observaciones y consideraciones sobre la Pre historia y la temprana época histórica de la región Centro-Sur. En Dillehay, Tom. *Estudios Antropológicos sobre los Mapuches de Chile - Sur Central.* Temuco, Chile. Pontificia Universidad Católica. : 1-41.

1981. Visión actual de estudios de Araucanía pre-hispánica. Santiago, Chile. *Boletín del Museo de Historia Natural.* N° 38: 155-166.

Gordon, Américo et al.

1971. Excavaciones en el cementerio indígena en Goñbea. Sitio (Go - 3). Provincia de Cautín, Chile. *En Actas del VI Congreso de Arqueología Chilena.* Santiago-Chile. Octubre 1971: 501-514.

1978. Urna y canoa funeraria, una sepultura doble excavada en Padre Las Casas. Provincia de Cautín, IX Región, Chile. *Revista Chilena de Antropología* Santiago-Chile. N° 1: 61-80.

Menghin, O.F.A.

1962. Estudio de Prehistoria Araucana. *Acta Prehistórica*. Buenos Aires. 3-4: 99-120.

Raymond, Jacqueline.

1971. Cementerio Araucano de El Membrillo. *Boletín de Prehistoria de Chile*. Santiago-Chile.: 4: 87 - 107.

Schobinger, Juan.

1969. *Prehistoria de Suramérica*. Buenos Aires. Labor.

Stheberg, Rubén.

1980. Diccionario de sitios arqueológicos de la araucanía. *Publicación ocasional M.N.H.N.* Santiago-Chile. N° 31.

Valdés, Consuelo.

1982. Excavaciones arqueológicas en Cautín. *Boletín indigenista de Chile*. Santiago - Chile. N° 3: 11-13.

LINGUISTICA

## LA SITUACION MAPUCHE, PROBLEMA DE PLANIFICACION LINGUISTICA

ANDRES GALLARDO B. (Ph.D.)  
UNIVERSIDAD DE CONCEPCION  
CASILLA 2307  
CONCEPCION - CHILE

0. En el presente trabajo pretendo abordar la situación de la sociedad mapuche y de su lengua, el *mapudungu*, desde el punto de vista de un enfoque funcional de la planificación lingüística (1). No se trata, pues, de un trabajo especializado de indigenística. Se trata del enfoque de un lingüista interesado en la planificación lingüística, tanto en lo que ésta tiene de actividad de orientación pragmática como en lo que tiene de disciplina académica teórica (2).

1. Conviene definir la planificación lingüística como una intervención sistemática y explícita en el proceso de estandarización de un idioma (3). Si bien es cierto todas las comunidades hablantes y todas las lenguas parecen haber sido en todos los tiempos objeto de manipulación interna y externa, la época contemporánea parece caracterizarse por una exacerbación de esta tendencia, que sin duda abarca todos los ámbitos de la cultura y no sólo aquellos relacionados con la lengua. El carácter explícito y sistemático de la intervención en el desarrollo lingüístico es hoy día particularmente marcado. Los aspectos de la comunidad hablante y de su lengua que se

someten a manipulación, así como la forma de esta manipulación, normalmente se discuten en nombre de principios declarados y las de cisiones que se toman se hacen públicas y se procura implementarlas de modo tal que se garantice el resultado que se busca obtener. Por lo general, se organizan campañas, se crean instituciones ad-hoc, se diseñan estrategias de evaluación. Todo ello hace que el grado de conciencia de la planificación sea muy alto -lo que acrecienta la responsabilidad de los planificadores- y que la efectividad de los resultados esté acorde con la eficiencia con que se procede.

2. En la práctica, la sociedad mapuche y su lengua han sido objeto de intervención planificadora por lo menos desde sus primeros contactos con el conquistador hispano. Es verdad que para el conquistador las preocupaciones lingüísticas estaban subordinadas a otras urgencias, como la religiosa, la de expansión territorial y económica. Sin embargo, la preocupación por la situación lingüística aflora, aunque de modo no siempre explícito ni sistemático (4). Desde luego, había que decidir en qué lengua se llevaría a cabo la empresa conquistadora. Sabemos que esto se planteó como problema y que hubo discusiones acerca de la conveniencia de usar alguna lengua americana como lengua general. Para lo que aquí interesa, muy pronto las cosas se aclararon: la empresa de la conquista de Chile, como obra de españoles, se llevaría a efecto en la lengua nacional de España, la lengua castellana (5). Ahora, los contactos inmediatos con los naturales, se dieron como fueron saliendo, y no faltaron tempra

nos bilingües -lenguaraces, ladinos- capaces de allanar las cosas para ambos bandos. La única área donde se dio un mayor grado de sistematicidad fue en la de la evangelización: se decidió evangelizar en la lengua del país -*mapudungu, chilidungu*, y se enfrentó con notable responsabilidad la tarea de dotarse de los instrumentos intelectuales para implementar esta decisión. Conforme a las ideas de la época, se empezaron a preparar gramáticas como el medio más eficaz de enseñar o aprender una lengua (6).

La labor de planificación, que implican las gramáticas de los misioneros tiene para nosotros algunos rasgos importantes:

(a) No está diseñada, en principio, a alterar la estructura de la sociedad mapuche en cuanto comunidad hablante, sino sólo a alterar su sistema religioso. Por eso, los destinatarios específicos de las gramáticas son los misioneros hispanohablantes, o sea los encargados de la planificación religiosa, que se llevaría a cabo, por decisión explícita, en la lengua de la comunidad objeto, la lengua de la tierra. Sólo esporádicamente se tiene en cuenta el posible beneficio idiomático de los mapuches, como por ejemplo en el caso del padre Febrés quien, según hace ver Salas (1980: 24), pensó traducir al *mapupudungu* los *Pensamientos Cristianos* del P. Bours, '(tanto) para la enseñanza de los indios, como principalmente para que los indígenas tengan en que aprender a leer en su propia lengua'. El verdadero beneficio lingüístico que la tradición misionera llegó a ver en las gramáticas y otros trabajos de erudi

ción radica en la mayor comprensión, por parte de la sociedad conquistadora, de la cultura y de la lengua mapuches, comprensión que redundaría, idealmente, en un sistema de actitudes más positivo. Así reflexiona el P. Félix de Augusta, culminación de la tradición misionera, acerca del sentido humanitario de su obra gramatical:

*Ojalá que el modesto trabajo que hemos emprendido logre despertar en el corazón de los hijos de nuestra patria adoptiva algún interés por esta raza, próxima a desaparecer para siempre. (Augusta, 1903: IX).*

Y en sus *Lecturas Araucanas* (1910), Fray Félix se refiere explícitamente a la importancia de las actitudes de los chilenos para el desarrollo de la vida cultural mapuche con un realismo sin duda melancólico:

*Pocos hay quienes se toman el trabajo de penetrarse bien del idioma araucano, y es innegable que su aprendizaje no tiene utilidad práctica sino para los misioneros y para aquellos comerciantes que quieren atraer una gran clientela de indígenas; sin embargo merece su conocimiento en alto grado la propagación entre los círculos científicos, no dejando entonces de conquistarse la admiración de los lingüistas, por su sencilla y lógica estructura, la riqueza de sus formas verbales, la precisión y claridad de dicción y la facilidad con que da expresión a todo modo de pensar y sentir. (Augusta, 1910: V).*

Y también, como en los textos recogidos por Fray Félix el mismo araucano da noticias sobre sus creencias y costumbres, sobre su carácter, sus inclinaciones y facultades mentales, habrá de ser el caso que:

*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, sus juegos, su vida cívica, sus pasiones y virtudes... 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 (ibid, VI).*

(b) Hay otro rasgo de las obras lingüísticas de los misioneros que no por obvio debe dejar de comentarse, y es el hecho de que tales obras, casi sin excepción, están escritas en castellano. Es una característica de las lenguas no estandarizadas que la erudición lingüística que las toma como objeto de su preocupación provenga de otra comunidad y se manifieste en otra lengua, ésta sí estandarizada, o al menos más estandarizada. Esto ha significado, así, que el mapudungu se ha enfocado, tradicionalmente, en función del castellano. Si se piensa en el hecho de que las primeras gramáticas mapuches son de co

mienzos de la conquista, se entenderá que es la lengua de los conquistadores y no la lengua de los mapuches la que ve fomentada su intelectualización, especialmente su desarrollo metalingüístico, al ser vehículo de codificación del *mapudungu* y, de paso, de sí misma (véase nota 4). El considerable prestigio que significa el que una lengua pueda desarrollar la potencialidad sistemática de dar cuenta no sólo de su propia estructura sino también de otras -y sin que esto sea reversible- tiene consecuencias sociolingüísticas que no deben desestimarse. Entre otras cosas, esta situación ha contribuido de modo decisivo a que los chilenos nos hayamos acostumbrado a llamar al mapuche '*dialecto*', es camoteándole la condición de '*lengua*', o sea negándole su innegable autonomía.

En resumen, las consecuencias lingüísticas de la actividad misionera tradicional parecen haber sido poco relevantes en lo que se refiere a la estandarización del *mapudungu* y han afectado más bien el proceso de estandarización del idioma castellano, intelectualizándolo y dándole mayor autonomía frente al latín, así como arraigándolo como la lengua nacional de Chile.

La actividad misionera, y por mucho que originalmente se planteara en la lengua de la comunidad objeto, con su sistema de escuelas, de centros irradiadores, por su condición de actividad expansiva, organizada, ha tenido su mayor influencia lingüística en cuanto ha sido lugar privilegiado para el contacto de culturas y de lenguas. Si los misioneros aprendían por principio el *mapudun*

gu, los mapuches aprendían por necesidad la lengua del conquistador. El advenimiento de la República de Chile, con la concomitante anexión legalizada de la Araucanía, no cambió de modo radical este estado de cosas, si no que lo intensificó al oficializar las es cuelas misionales y al reglamentar ciertas formas del contacto, como por ejemplo a tra vés del sistema judicial.

3. La planificación propiamente tal que afecta a la comunidad mapuche y a su lengua es más bien cosa de nuestro tiempo. La inter vención en el desarrollo de la totalidad del vivir mapuche es hoy especialmente organiza da y explícita en cuanto a sus propósitos y sus métodos y sus limitaciones, así como muy consciente de las posibles consecuencias de su actuar.

Estas actividades planificadas actuales, independientemente de sus motivaciones y de sus alcances, presentan ciertos rasgos recu rrentes que es ilustrador y aun aleccionador estudiar, pues no está ausente de ellas la polémica entre proposiciones divergentes, lo que a veces obliga a refinar ciertas nocio nes tenidas por resueltas entre los teóricos de la planificación lingüística. Examinemos los problemas más relevantes, primero en cuanto a las políticas lingüísticas y luego en cuanto a enfoques de cultivo idiomático.

3.1. Para bien o para mal, los mapuches vi ven una situación de contacto, probablemente irreversible, con los chilenos, los cuales los conciben como una minoría localizada y de prestigio bajo. El bilingüismo de los ma

puches -de variados tipos y grados, pero siempre extendidísimo- es un dato primario y con el que hay que contar en todo momento cuando se trata de elaborar una política lingüística (7). Técnicamente, el *mapudungu* responde a lo que UNESCO llama una lengua vernácula, o sea, la lengua de un grupo dominado social o políticamente por otro grupo de lengua diferente, entendiéndose que la lengua del grupo dominado no es oficial en otro país (cf. UNESCO, 1970: 689-690). El castellano, en cambio, es un idioma altamente estandarizado, que es además el idioma nacional y oficial de Chile. Esto tiene un claro correlato en la forma del contacto y del bilingüismo. Para comenzar, se trata de un contacto desigual -los mapuches no son necesariamente presencia visible e inexcusable para los chilenos- y de un bilingüismo unidireccional -los mapuches se ven compelidos a hablar castellano, no así los chilenos a hablar mapuche-. En consonancia con lo anterior, no se ha planteado en Chile, como en otros países latinoamericanos con sus lenguas vernáculas, el asunto de la oficialización del *mapudungu*. Tampoco se ha planteado el asunto de su carácter de lengua nacional, o sea, elemento funcionalmente activo de la identidad chilena (8), y ello a pesar de que en la retórica patriótica tradicional se insiste en atribuir el carácter de componente básico de la identidad chilena a la raza mapuche (llamada, de preferencia, araucana). Así entonces, la política de planificación lingüística se ha centrado en la consideración, por parte de los grupos interesados de la sociedad chilena dominante, de la necesidad de ampliar los ámbitos tradicionales en

que se han dado las transacciones culturales en *mapudungu*. Básicamente, se ha planteado el problema de la educación formal, o sea escolar, de la niñez y juventud mapuche. (Los adultos quedan característicamente marginados). La gran cuestión que se plantea insistentemente es la siguiente: ¿cuál debe ser la lengua de instrucción formal, la lengua de la escuela?

Se impone, antes de continuar, una precisión, pues el asunto es complejo. Una cosa es la lengua en la cual se enseña y otra cosa es la lengua que se enseña. En situaciones de idioma estandarizado es normal que la lengua vehículo de la enseñanza, la lengua en la cual se enseña, tenga, por su mismo carácter de estándar, tal grado de relevancia cultural, que se imponga también como lengua que se enseña, como objeto de conocimiento fundamentado. En situaciones de idioma no estandarizado, como en el caso de la situación mapuche, tal complementariedad no se da. En estos casos suele no existir la tradición de tomar la lengua como objeto de estudio ni una tradición de enseñanza formalizada del tipo que se da en nuestras escuelas corrientes. Esto suele verse como un mero problema de desajuste administrativo por parte de los grupos de poder de la lengua estandarizada y dominante. De ahí que normalmente se piense que basta con una decisión oficial para que la lengua vernácula pueda usarse como vehículo en la enseñanza formal. La lingüística más entusiastamente científica, sobre todo la lingüística estructural en todas sus tendencias, ha ayudado a avalar la creencia de que toda lengua es por definición apta en

este sentido (cf. Sepúlveda, 1979, y Sandvig, 1983), y no sólo apta, sino que la lengua materna, estandarizada o no, es el único medio viable para los primeros años de enseñanza formal (Esta es la doctrina oficial de UNESCO). Tal situación ha llevado a que, cuando se plantea el problema de la lengua de enseñanza para los niños mapuches, se plantee en lo que se refiere a la lengua como vehículo de enseñanza. El problema de la lengua como materia de la enseñanza no suele verse en las etapas iniciales del enfoque de política lingüística y sólo aparece cuando las políticas se quieren implementar. Entonces es cuando se agravan las cosas, pues se pone de manifiesto la necesidad de un cultivo especial de la lengua.

A la cuestión de la lengua en la educación formal para los mapuches se han propuesto, como señala Salas (1983) tres soluciones: (a) una solución mapuchizante, o sea, adaptar el sistema escolar al niño y enseñarle en su propia lengua, (b) una solución castellanizante, o sea, preparar lingüísticamente al niño para incorporarse al sistema escolar en castellano (9) y (c) una solución intermedia, que consiste en alfabetización inicial en *mapudungu* con castellano como segunda lengua, para terminar fomentando el uso de la lengua general estandarizada.

2) La solución mapuchizante aparece como la más razonable en principio. Se motiva en un respeto a la identidad étnica y lingüística del educando y se basa en el principio (ver arriba) de que sólo en la lengua materna se pueden incorporar experiencias culturales al

tamente formalizadas. Sobre todo, se postula que habilidades culturales propiamente idiomáticas, como la lectura y la escritura, se aprenden bien sólo en la lengua materna y son luego susceptibles de ser transferidas en cuanto tales habilidades a otras lenguas (Sandvig, 1983).

Los contra-argumentos a esta solución, sin embargo, son numerosos y de peso. En primer lugar, está el hecho de que no cualquier lengua es estructuralmente adecuada como vehículo de enseñanza formalizada. La escritura, hay que enfatizarlo, es una compleja entidad cultural que presupone, además de un sistema de estrategias técnicas, una concepción de la cultura y un sistema de actitudes. Como bien señala Salas (1983) presupone un alto grado de desarrollo de las propiedades estructurales y culturales de la lengua, o sea un alto grado de estandarización.

Hay también algunos problemas relacionados con la planificación de política lingüística. Consideremos los más relevantes:

(a) La educación de los mapuches tal como se concibe en las formas de planificación existentes, está diseñada para integrar los, especialmente a los niños mapuches a una forma urbanizada de vida, característica de la sociedad chilena como sociedad occidentalizada. Para ello, naturalmente, no se necesita el *mapudungu*. El *mapudungu* se necesita para afianzar la identidad mapuche, que es ajena -si no contraria- al tipo de educación formal que los chilenos -al menos en el nivel que se supone deseable- cultivamos. Se trata en último término, insistamos, del pro

blema de la adecuación intrínseca de las lenguas a las diversas situaciones culturales: el *mapudungu* es adecuado para vivir la cultura mapuche, para la cual el castellano es inadecuado; el castellano se ha desarrollado para vivir una cultura altamente internacionalizada, cosa para la cual el *mapudungu* es, hoy por hoy, inadecuado (Esto no excluye, claro está, la posibilidad de readecuarse, lo que por cierto implica cambios tan grandes que van más allá de o traicionan las mismas intenciones de los planificadores). Ciertamente es que los mapuches viven, ineludiblemente como hemos dicho, en contacto con los chilenos, aunque cada grupo viva de modo diferente la cultura, sobre todo en cuanto a sistemas de actitudes. Y no se puede planificar una forma de enseñanza (por ejemplo la lengua vehículo de enseñanza) sin tener en cuenta estos sistemas de actitudes. Por lo que hoy sabemos, tanto los mapuches (Croese, 1983) como los chilenos esperan que la escuela funcione en castellano (o marginalmente, en otro idioma estandarizado). Resulta, entonces, en el mejor de los casos, poco adecuado 'estímular en la escuela una forma de conducta que no es aceptada en el mundo exterior' (Salas, 1983: 62) (10).

(b) La casi total ausencia de materiales apropiados para la enseñanza institucionalizada en *mapudungu* no es un detalle accesorio y subsanable con que se topa quien pretenda desarrollar tal enseñanza. Es un rasgo sintomático de la falta de adecuación de esta lengua para una empresa de este tipo (11). La experiencia parece señalar que la enseñanza en un nivel más avanzado se va haciendo posible en la medida en que la misma comunidad

desarrolla formas de cultivo más intelectualizado y que los materiales -básicamente, textos escritos- se desarrollan en la medida en que realmente se necesitan. Difícilmente podrá desarrollarse un programa con materiales artificial y artificiosamente producidos (y necesariamente desde fuera de la comunidad). Es importante recalcar aquí que el *mapudungu*, de baja estandarización, hace hoy por hoy casi imposible la tarea de producir textos escritos de validez razonablemente garantizada. De ahí el enorme interés de los experimentos -explícitamente presentados como tales- que se llevan a cabo por ejemplo, en la Universidad Católica, Sede Temuco, y en el Instituto Lingüístico de Verano (ver más adelante) para que los mapuche hablantes produzcan textos que eventualmente podrían generar formas de ejemplaridad y señalar líneas de cultivo para el *mapudungu*.

↳) La solución castellanizante (defendida por Salas sistemáticamente desde comienzos de la década del 70 -cf. Salas, 1973) puede aparecer, a pesar de lo dicho hasta aquí, como una imposición arbitraria e indebida a los mapuches. Es así si se considera la escuela tradicional; no lo es si nos atenemos a las proposiciones más serias discutidas por lingüistas interesados en esta forma de planificación.

En primer lugar, la castellanización tiene de a presentarse como un esfuerzo por incorporar al niño mapuche en cuanto mapuche a la sociedad chilena. Concretamente, debe hacerse cargo de la condición bicultural y bilingüe del niño y plantea la enseñanza del cas

tellano como segunda lengua (cf. Sepúlveda, 1979 y 1982; Hernández-Ramos, 1983) y está basada en investigaciones que van desde detección de problemas sico y sociolingüísticos a análisis de tipo contrastivo.

En segundo lugar (Salas, 1983) es una solución culturalmente realista, pues tiene en cuenta el abrumador bilingüismo mapuche y el hecho fundamental de que en la zona afectada conviven niños que son prácticamente monolingües de *mapudungu* y niños monolingües de castellano con niños bilingües en diverso grado y, cosa recientemente detectada, niños hablantes de una especie de lengua criolla (Hernández-Ramos, 1978 y 1983). Sólo en la escuela castellanizante bien diseñada podrían desarrollarse juntos tan diversos tipos de personas. La escuela mapuchizante corre el peligro de tener como efecto secundario un ahondamiento de la separación -segregación en muchos casos- a que la sociedad chilena dominante, sobre todo los sectores más en contacto con ellos, tiene de someter a los mapuches (12). Hay que tener en cuenta, además, que la sociedad mapuche es relativamente laxa y que los límites entre la identidad mapuche y la identidad chilena se dan insertos en un *continuum* (Stuchlik, 1970).

En tercer lugar, la política lingüística que se enfoca a la solución castellanizante tiene como blanco inmediato la manipulación no tanto de la sociedad mapuche sino de un sector de la sociedad chilena dominante, esto es, el sistema escolar, y dentro de éste, los profesores de enseñanza básica del área mapuche. En este sentido se asemeja a la *planifi*

cación tradicional práctica de los misioneros. Así, los textos escolares de sanción oficial que se están produciendo para los educandos mapuches tienen como propósito típico

*proporcionar a los maestros que trabajan con alumnos mapuches los medios que les ayuden a entender a niños y padres y apoderados de una lengua y cultura diferentes. (Sepúlveda, 1982: 11).*

De aquí emana un cuarto argumento a favor de la solución castellanizante bien entendida: es susceptible, si bien difícil, de llevar a cabo, pues la población afectada está razonablemente bien acotada y es justo pensar que es entrenable y controlable. Además, es una solución cuyo costo se puede calcular y cuyos beneficios son de algún modo más mensurables que los de las otras soluciones (13).

Un último argumento en favor de la solución castellanizante puede parecer especioso, pero no lo es. Un componente esencial en toda planificación es el proceso de toma de decisiones: quien tiene el poder de decisión (y su complemento implementador) tiene control sobre el proceso de estandarización de una lengua. La solución castellanizante, como se ha visto, al afectar a la comunidad mapuche en cuanto inserta en la sociedad chilena, toca básicamente la estructura de la educación formal de los mapuches, y las entidades que a mayor cambio se verían sujetas serían el profesorado -por definición, chileno- y el tipo de castellano que se debería ense

ñar, o sea, la lengua objeto. En otras palabras, el poder de decisión chileno se mantiene en el ámbito chileno, que sólo amplía su capacidad receptiva. Si, por otra parte, se implementa un sistema de educación en *mapudungu*, ello significa una forma de oficialización de facto de esta lengua y significa también que el sistema educacional chileno pasaría a tomar decisiones acerca de la estandarización del *mapudungu* y acerca de los textos mapuches más apropiados para los mapuches. Por decirlo de una vez: los mapuches no sólo permanecen marginados de la toma de decisiones acerca del sistema educacional chileno (bilingüe o castellano) sino que también perderían, por la inexistencia de una '*intelligentsia*' mapuche significativa, control de su propia lengua.

De las ventajas mismas de la solución mapuchizante emanan sus problemas. Señalemos sólo el más grave: esta solución puede fácilmente desembocar en una burda no-solución, es decir, en una situación igual o similar a la existente hasta hoy en la Araucanía, con el agravante de que, por obra de la sanción oficial, aparecería como solución responsable y definitiva. Naturalmente, evitarlo dependerá de la seriedad y del poder efectivo de los ejecutores de la planificación. Adélanlémonos a recalcar que la labor de los lingüistas no se da en el marco ni del diseño ni de la ejecución de la planificación, sino en el marco de una buena línea de investigaciones y de una adecuada mostración de los problemas.

3.2. Examinemos ahora las formas que ha

asumido la planificación de cultivo idiomático, esto es, la planificación que se centra en la lengua misma y en la manipulación de su desarrollo.

En la época de la planificación informal, el tratamiento de problemas de cultivo se limitaba a esporádicas reflexiones acerca de lo inadecuado que resultaba el mapudungu para la expresión de ciertos aspectos de la religión cristiana. Los misioneros, sin embargo, parecen habérselas arreglado para cristianizar pacientemente en mapuche a sus feligreses. Hoy día los problemas de cultivo se ven en otra perspectiva. Desde luego es tán, como hemos visto, íntimamente ligados con la política lingüística mapuchizante, pues el problema final es el desarrollo de las propiedades estructurales de la lengua para adaptarla a las necesidades complejísimas de un sistema formalizado de interacción cultural, especialmente de educación moderna. Sin embargo, las discusiones teóricas y los intentos efectivos de planificación se han centrado en un punto muy concreto: el desarrollo de un sistema de escritura en mapudungu y la producción de textos, todo ello en el marco del desarrollo de un alfabetismo generalizado en esta lengua.

Cuando se habla de alfabetismo se suele minimizar el hecho de enormes consecuencias de que la escritura es una institución cultural tanto o más que un instrumento práctico (véase el trabajo pionero de Garvin, 1954, y Mena, 1983). Consecuentemente, la planificación tiende a enfatizar en primera instancia

asuntos técnicos, tales como el diseño de un alfabeto, y dejar en el claroscuro de lo consabido los problemas culturales. Consideremos, entonces, algunos de los problemas generales relativos al desarrollo del alfabetismo y su relación con el caso mapuche.

(a) La cultura mapuche, y no por cosa sabida debe creerse dato irrelevante, es una cultura oral; ha existido y se ha desarrollado al margen de la escritura. En este sentido, un individuo mapuche no necesita saber leer y escribir para funcionar cabalmente como mapuche. La escritura sólo se le presenta como necesidad apremiante -o como entidad agresiva- cuando quiere funcionar en la sociedad chilena. En ese momento se abre ante sí su condición desmedrada de hombre marginal, pues sólo se es analfabeto en un entorno sociocultural de alfabetismo generalizado (14).

(b) De aquí surge el hecho, digno de ser tenido en cuenta por el planificador lingüístico, que la escritura genera (o pone de manifiesto) formas de estratificación social que pueden no ser deseables. En nuestro caso, de dos maneras. Primero, al introducir la escritura desde fuera en la cultura mapuche, se puede crear una forma, nueva en esa cultura, de escisión entre mapuches letrados y mapuches analfabetos, situación para la cual los mapuches no se hallan preparados. Es fácil imaginarse lo difícil y costoso de un proceso de alfabetización en el entorno mapuche. Fuera de los problemas solucionables por lingüistas y planificadores lingüísticos (diseño de alfabetos, preparación de textos y de alfabetizadores), está el problema de la difusión masiva de esta forma de cultura:

si ya es difícil en castellano, como no lo sería en *mapudungu*. Segundo, la introducción de escritura pondría al *mapudungu* en abierta competencia con el castellano, pues aparentemente ambas lenguas serían adecuadas en to dos los dominios. Naturalmente, la falta de estandarización del *mapudungu* se vería magnificada, con la concomitante intensificación del estatus desigual de ambas lenguas. De al gún modo, la existencia de lenguas muy estandarizadas, y por ende escritas, tiende a fre nar el proceso de estandarización de otras lenguas de su entorno geográfico o social. Aquí la labor del planificador debe consistir más bien en diseñar estrategias viables para que las lenguas de menor poder puedan subsistir de manera culturalmente sana. Esto no es, ni mucho menos, una invitación a alfabetizar a los mapuches en castellano a fardo cerrado. Naturalmente, como se ha dicho an tes, se debe tener en cuenta no sólo el he cho de que el castellano es, en gran medida una segunda lengua para los mapuches, sino que se trata de una comunidad a cuya tradición le es ajena la escritura. No es el caso de repetir con la escritura la experiencia de la casa Corvi, que significó una irrupción disfuncional en la vida mapuche (ver el tra bajo de Bunster, 1970, y Stuchlik, 1970).

(c) La planificación debe tener claro que la función central de la escritura no es tanto preservar enunciados sino fomentar un proceso de distanciamiento entre emisor, texto y receptor: al convertirse el texto en ob jeto independiente tiende a intelectualizarse y, por ende, cambia la perspectiva en que emisor y receptor conciben el proceso de co municación. Esto no sucede en un año ni en

una generación. Es un proceso lento (15).

El desarrollo del alfabetismo es uno de los fenómenos culturales más complejos. En primer lugar, para el individuo representa una adecuación especializada de la visión. Como han observado Hernández y Ramos (1979: 125) en situación de campo con mapuches, la capacidad misma de identificar elementos en una superficie pintada es cultural y por ello debe ser aprendida y practicada. En el caso de escrituras no pictográficas ni ideográficas esto es más importante aún. La cultura oral, en suma, es una cultura estructuralmente distinta. Genera sus propias instituciones, su propio sistema de actitudes y no es cosa fácil superponer a ella una forma de vida letrada (veáse Gallardo, 1978, esp: 105 y ss.).

(d) Naturalmente, vuelve a presentarse aquí el problema de la inexistencia de materiales escritos en mapuche. Sintomáticamente, lo que hay ha sido compilado y hasta producido por miembros de culturas letradas (ver, sin embargo, más adelante): es obvio que la forma mapuche de compilación cultural ha sido la tradición oral y que la carencia de textos escritos es cosa, nuevamente, de funcionalidad cultural y no de pobreza cultural.

Ahora bien, ¿cómo podría abordarse entonces el problema del alfabetismo en la Araucanía? Sería de un simplismo sospechoso ofrecer soluciones mágicas. Contentémonos con algunas reflexiones.

El problema del alfabetismo en la Araucanía es general. Afecta masivamente a los ha

blantes hispanohablantes rurales, que sí pueden y deben considerarse analfabetos, aunque de alguna manera vivan, como los mapuches, una cultura predominantemente oral dentro de la cual los mapuches son un caso especial. Es razonable pensar que una campaña de alfabetización en castellano -siempre sensible a las condiciones de las comunidades implicadas- puede enfocarse en esa dirección: primero crear las bases de una cultura letrada con grado inicial de intelectualización, luego iniciar el proceso de alfabetización propiamente tal, procurando que cada etapa se vea afianzada con materiales adecuados (16).

3.3. Hemos dicho que parte considerable de los esfuerzos de los lingüistas interesados en problemas de planificación se han centrado en el desarrollo de un sistema de escritura para el mapuche. Esto se ha hecho dentro de una concepción predominantemente técnica occidental del asunto: no se ha dudado en usar el alfabeto latino y sus convenciones, tanto tradicionales como aquéllas desarrolladas por la lingüística. De todos modos, aquí también la investigación lingüística ha dado sus resultados más sólidos. Las investigaciones en la fonología del *mapudungu* y subsecuentemente en otros aspectos de su estructura, han permitido plantearse el desarrollo de una ortografía sobre bases sólidas. Es notable el esfuerzo de muchos lingüistas para aunar fuerzas y producir trabajos de una validez que vaya más allá de ocasionales convicciones teóricas o de procedimiento. Citemos como ejemplo la proposición de un sistema unificado de transcripción fonética (Croese, Salas, Sepúlveda, 1978), que

ha servido como base para posteriores diseños de sistemas ortográficos. Tales diseños son sin duda bien pensados. Sólo sería de desear que tuvieran más en cuenta aún el carácter cultural de la ortografía. Por ejemplo, se plantea adecuadamente el hecho de que una ortografía incluye problemas como estructura de la palabra, uso de signos de puntuación, letras mayúsculas e incluso consideraciones estilísticas. Pero se detecta una tendencia a construir sistemas cerrados y perfectamente acotados. Quizás sea útil recordar que en todas las ortografías tradicionales hay puntos no resueltos, redundancias, contradicciones incluso, que no resultan molestos a los miembros de la comunidad, pues normalmente son el reflejo de puntos no resueltos en la estructura de la lengua... Esto es también importante cuando se piensa en la complejidad dialectal (Croese, 1980) que normalmente subyace a todo sistema de escritura. Comprometer el sistema con un solo dialecto, o hacerlo excesivamente fonológico, puede ser disfuncional. Es importante además señalar que la ortografía mapuche será una ortografía de bilingües en un cien por ciento: todo mapuche letrado en mapuche lo será en castellano (y no vice-versa). Ello significa que no se puede evitar que prácticas ortográficas castellanas tradicionales vayan a permear los hábitos ortográficos que se vayan desarrollando en *mapudungu*.

El desarrollo de un sistema ortográfico, como hemos dicho, no puede ocurrir en un vacío cultural. Necesariamente se liga a la existencia de textos autóctonos. Lo corriente es que en las primeras etapas del proceso tales textos se produzcan en función de otra

lengua de mayor envergadura cultural. En el caso del *mapudungu*, como también hemos visto, los textos han sido recogidos, seleccionados, organizados y difundidos por miembros de otras comunidades. Sin embargo, recientemente ha habido una forma de trabajo -sin duda planificación lingüística al más alto nivel de originalidad y validez tan notables, que merece nuestra atención: me refiero al libro *Papeltuaiñ Mapudungu meo* (editado en 1981 por la Universidad Católica de Chile, Sede Temuco). Se trata de una colección de textos en *mapudungu* escritos por mapuches, o sea, no son textos orales mapuches recogidos por un investigador no mapuche y transcritos y publicados. Estos textos pueden ser sentidos como propios por los mapuches capaces de leerlos, porque lo interesante es que el público al cual se dirigen estos textos es mapuche, pero no la comunidad abstracta (de ser así sería un esfuerzo perdido más o un acto simbólico o, peor aun, demagógico) : es un público mapuche letrado, alfabetizado previamente en castellano. Se postula que este sector de la comunidad mapuche puede eventualmente servir de vanguardia en un proceso de cultivo lingüístico más avanzado. Con ello, esta obra de planificación tiene en cuenta la realidad del contacto cultural en que vive la sociedad mapuche. Al mismo tiempo, los gestores de *Papeltuaiñ Mapudungu meo* son conscientes del bajo grado de estandarización del *mapudungu*, que se manifiesta, entre otras cosas, en la ausencia de una clara función de marco de referencia, o sea, de un tipo más o menos generalmente aceptado de ejemplaridad para el cultivo más formal de la lengua. La existencia misma de los textos

del libro se presenta, entonces, como un principio de producto ejemplar que puede servir de centro en el incremento de una nueva conciencia de la norma. Tal es el grado de responsabilidad explícita de estos escritores mapuches, en cuanto a ser una vanguardia en el proceso de estandarización de su lengua, que optaron por producir un tipo de discurso de formalidad deliberada, apto para conquistar la condición de ejemplar y público.

La importancia de *Papeltauaiñ Mapudungu meo* es enorme, pues señala el único camino por el cual el mapudungu puede incorporar de modo funcional la escritura y avanzar hacia otras formas de estandarización: en un entorno de contacto cultural asumido y en una órbita restringida a los dominios en que la lengua ha sido previamente desarrollada. Hoy por hoy es un intento que ha tocado a un pequeño grupo, pero este intento puede tener la trascendencia de señalar una posible reformulación del problema de la planificación del alfabetismo en sociedades orales. Naturalmente, hay un largo camino por andar, y la consecución de las metas será cosa de los interesados mismos (17).

4. Examinemos ahora el problema de la planificación como intervención en el proceso de estandarización lingüística desde el punto de vista de los aspectos de este proceso que se pueden realísta<sup>mente</sup> desarrollar y de los tipos de investigación básica que pueden informar y controlar la investigación.

Hemos dicho que los mapuches viven, irremediabilmente, en el entorno de la sociedad

chilena, mayoritaria y absorbente. Este contacto ha marcado de modo indeleble la estructura global de esta sociedad, que ha sabido, eso sí, asumirlo de modo selectivo (Bunster, 1970) e incorporarlo a su identidad como grupo. En todo caso, para el planificador social el conocimiento sólido de la estructura y dinámica de este contacto es un dato primario. Una mala interpretación, o incluso una observación no debidamente controlada, puede llevar a conclusiones que en la práctica podrían resultar nefastas. Un ejemplo dramático lo ofrece Stuchlik (1974) al comentar las observaciones objetivas de M. Titiev en la década del 40, en el sentido de que las mujeres jóvenes mapuches se vestían como chilenas, adoptaban formas de vida chilenas y, sobre todo, tendían a comunicarse en castellano, mientras que las mujeres más viejas vestían como mapuches, llevaban formas de vida mapuches y se comunicaban básicamente en *mapudungu*, todo lo cual hizo pensar a Titiev que estaba en presencia de una cultura en transición, camino a su total aculturación. Sin embargo, 25 años más tarde y en la misma zona, Stuchlik vuelve a observar el mismo patrón: las muchachas, achilenadas y las mujeres más viejas, cabalmente mapuches. Resulta obvio que estas mujeres mapuches eran las jóvenes achilenadas de una generación atrás, lo cual lleva a pensar que el proceso observado por Titiev no era tanto la transición de una forma de cultura a otra, sino un proceso cíclico de estrategia de adaptación al contacto cultural.

Desde el punto de vista lingüístico, el contacto castellano-*mapudungu* participa de

algunas de las características de la situación de diglosia: bilingüismo desequilibrado entre una lengua estandarizada y una lengua no estandarizada, diferencia de prestigio, aunque parejo arraigo. Según se desprende de las descripciones -lamentablemente escasas- de esta situación, el problema es serio y afecta negativamente a la comunidad mapuche hablante. El primer problema que enfrenta la planificación es, pues, un problema de investigación sociolingüística: determinar la naturaleza del sistema de actitudes tanto de la comunidad mapuche como de la comunidad chilena. En esta última parece residir, como ya se ha insinuado, la mayor necesidad de planificación. Se ha hecho ver (Salas, 1970, entre otros) que los chilenos conocen a los mapuches hablando castellano, y hablándolo mal, y que en cambio los mapuches conocen a los chilenos hablando fluidamente castellano, de donde emana una serie de prejuicios, de estereotipos (18). Es entonces, repitámoslo, importante que se haga una labor -paciente y compleja- de educación de la sociedad chilena en cuanto a un conocimiento serio y respetuoso de la cultura y lengua de los mapuches. Es más importante que se desarrollen programas de historia, de etnografía, de lingüística, de lengua mapuche en las universidades que entre los propios mapuches, que ya se conocen y se tienen en debida estima a sí mismos. Sólo entonces, como hemos visto, se podrá pensar en un desarrollo lingüístico del mapudungu. Se abre aquí un campo riquísimo a la investigación, y además un trabajo cuyos frutos podrían verse a mediano plazo.

En cuanto a la planificación del cultivo

lingüístico, los trabajos disponibles hacen ver que es necesario investigar más en dos áreas: la realidad dialectal del mapuche (ver Croese, 1980, ya citado) y las áreas en que efectivamente tiene vigencia la lengua: quiénes efectivamente hablan *mapudungu*, sobre qué les interesa hablar, etc. (cf. Croese, 1983; Hernández-Ramos, 1983). De este modo, la planificación contaría con datos con fiables para pensar en proponer alguna forma de discurso como ejemplar para el desarrollo, aunque sea restringido, de un tipo de estandarización (ver lo dicho arriba sobre *Papel tuañ Mapudungu meo*). Con relación a esto último, sería deseable que se investigara aún más en una línea que recién comienza (o, si pensamos en Fray Félix de Augusta, recién se retoma): el estudio y difusión de la literatura tradicional mapuche (19). San desto, insistamos, los programas de alfabetización que se emprendan difícilmente serán exitosos.

5. Conclusión La primera tarea que se impone en una planificación social con relación a la cultura mapuche tiene que ver con la sociedad chilena dominante, y consiste en hacer a esta sociedad receptiva y viable para la sociedad mapuche. Ello implica identificar y motivar las estructuras de poder involucradas y educar positivamente en el respeto a los chilenos no mapuches. Aquí el lingüista halla un sentido nuevo a su labor. En cuanto al cultivo del *mapudungu*, no nos corresponde a nosotros decidir. Como ha señalado Salas (1973: 12),

*esta no es una finalidad que se deba proponer la sociedad global. La conservá*

*ción y la vitalización de la lengua y la cultura mapuches es cuestión sobre la cual solamente los mapuches tienen derecho a pronunciarse.*

Al planificador sólo le compete tratar de no frenar el cultivo del *mapudungu* y, si puede y se le solicita, ayudar con sus conocimientos en tal empresa.

Digamos, por último, que la planificación es un proceso manipulador de personas y por ello delicado. Un principio ético fundamental que habría que tener en cuenta es este: cualquiera que sea el diagnóstico que se haga de una situación, hay que tratar de que las soluciones que se propongan no causen daños irreversibles a las personas sólo por sacar verdaderas nuestras particulares convicciones.

#### NOTAS

1

Los aspectos teóricos más 'lingüísticos' de la noción de planificación lingüística que subyace (y que no se expone) a este trabajo tienen sus antecedentes en la tradición funcionalista de la Escuela de Praga, sobre todo en su continuación moderna en los trabajos de Garvin (esp. 1973) y Neustupný (1974 y 1978).

2

En Gallardo (1983) presento un panorama muy general de lo que es la planificación lingüística: su naturaleza, sus antecedentes, sus ámbitos de acción, su desarrollo y sus

perspectivas en Chile. A ese trabajo se remiten las afirmaciones que sobre el particular se van haciendo en estas páginas.

3

El proceso de estandarización se describe en Gallardo (1978). Un idioma estandarizado es un idioma altamente codificado y cultivado que genera una dimensión de ejemplaridad y que se caracteriza por una red estructurada de propiedades y funciones asociadas con un sistema de actitudes de los hablantes. Un idioma propiamente estandarizado sirve todas las necesidades comunicativas de los hablantes, centra a la comunidad hablante como entidad social, permite las transacciones internas más complejas y el intercambio externo (con otras comunidades de otras lenguas) sin mayor menoscabo. El proceso de estandarización se da como un continuum, de modo que todos los idiomas presentan algún grado de estandarización.

4

Hay que tener en cuenta, entre otras cosas, que el idioma castellano mismo estaba recién consolidando su propio proceso de estandarización y apenas había desarrollado una erudición lingüística nativa: para la época de la fundación de Santiago, hacía sólo unos 50 años que Nebrija había escrito la primera gramática de la lengua (1492) y faltaban otros 50 para que apareciera el primer diccionario monolingüe, el Thesoro (1611) de Covarrubias. Ello significa que muchos de los problemas culturales y lingüísticos implicados tanto en escribir gramáticas y diccionarios como en diseñar campañas de enseñanza, y todo ello con lenguas desconocidas o mal conocidas, tuvieron que solucionarse primero

y sobre la marcha de la propia lengua de los conquistadores.

5

Cabe hacer notar que el nombre de la lengua, hasta el siglo XIX, es predominantemente 'castellana' y no 'española', si bien escierto que ya con Nebrija se la concibe como la lengua nacional de España.

6

Considérese la siguiente declaración de Nebrija, en el prólogo a su *Gramática de la lengua castellana*:

*después que Vuestra Alteza metiesse debajo de su iugo muchos pueblos barbaros i naciones de peregrinas lenguas, i con el vencimiento aquellos ternian necesidad de recibir las leyes que el vencedor pone al vencido i con ellas nuestra lengua, entonces por esta mi Arte podrian venir en el conocicimiento della, como agora nos otros deprendemos el arte dela gramática latina para deprender el latin. I cierto assi es que no solamente los enemigos de nuestro fe que tienen ia necesidad de saber el lenguaje castellano, mas los viscainos, navarros, franceses, italianos i todos los otros que tienen algun trato i conversación en España i necesidad de nuestra lengua, si no vienen desde niños a la deprender por uso, podranla mas sina saber por esta mi obra.*

7

Afortunadamente, la situación de contacto entre los chilenos y mapuches se ha empezado a estudiar con seriedad en los últimos años. Para los

aspectos más lingüísticos. sobre todo las formas del bilingüismo, véase Croese (1983), y Sepúlveda (1979 y 1982).

8

Para las nociones 'idioma nacional' e 'idioma oficial' véase Garvín, 1983.

9

Dejemos establecido que la escuela chilena tradicional castellanizante dista de ser un ejemplo de esta solución planificada (cf. Hernández-Ramos, 1979), pues ha consistido simplemente en empujar al niño mapuche a un sistema que no sólo no ha tenido en cuenta su peculiar situación cultural y lingüística sino que, en la práctica, la rechazaba. Para una solución castellanizante planificada (aunque, claro está, discutible en más de un punto) del problema educacional de niños amerindios, véase el tratamiento que Pozzi-Escot (1972) hace del caso de los niños quechua-hablantes de la sierra peruana, así como una versión del mismo problema, más reciente, en Cerrón (1981).

10

Una muy probable consecuencia de la utilización por decreto del *mapudungu* como lengua vehículo de la enseñanza -como si el *mapudungu* fuera un idioma estándar más- sería la exacerbación de la diferencia en la función del prestigio de cada lengua, con la consiguiente carga negativa para el *mapudungu*. De hecho, el prestigio de una lengua sólo se plantea como problemático en situaciones de contacto desequilibrado (véase, por ejemplo, el trabajo de Bersel (1971) sobre la situación en Surinam).

11

Un caso dramático es la situación de la cual *infor*

man los trabajos de Cojtí Macario y Chacach Cutzal (1973) y Maldonado Andrés y Ordóñez Domingo (1974) con relación a ciertas zonas de Guatemala: a pesar de las buenas intenciones de planificadores -y de los mismos autores- queda claro que la ausencia de materiales escritos de real arraigo y validez en lenguas mayas -a pesar de la enorme tradición cultural (y de la antigua existencia de una forma de escritura) en estas lenguas- hace más deseable, por práctica, para los propios hablantes de ellas la alfabetización en castellano, aunque sea una segunda lengua.

12

Hay que considerar también que un rasgo muy frecuente en situaciones lingüísticas de baja estandarización es el desarrollo desigual de alguna propiedad, función o actitud, lo cual es negativo y tiende a frenar el proceso como totalidad. En el caso de la separación, se crean las condiciones para una hipertrofia de la función separadora, con el consiguiente desarrollo de una lealtad conflictiva.

13

Es un hecho que el problema del cálculo del costo/beneficio de una planificación lingüística es arduo y no del todo resuelto, pues implica variables que van más allá de una disciplina (y aun de una interdisciplina) y, en todo caso, más allá del alcance y de las intenciones del presente trabajo. Una aproximación que puede interesar es la de Thornburn (1971).

14

No es posible concordar con la definición propuesta por Sandvig (1983: 46), que considera el alfabetismo en su dimensión meramen

te mecánica:

*Sabe leer y escribir aquella persona que, en un idioma que habla, puede leer y comprender todo lo que comprendería si le fuera dicho en lenguaje oral; y que puede escribir, de modo legible para otros, cualquier cosa de las que puede decir.*

15

Piénsese en lo que ha sucedido en castellano con el desarrollo de la escritura: desde las glosas (s.X), pasando por los primeros textos propiamente tales (s.XII), habrá que esperar hasta el siglo XV para poder decir que estamos en presencia de una lengua escrita, aunque incluso a principios del siglo XVIII todavía el sistema ortográfico era inseguro y el alfabetismo, por cierto, minoritario.

16

Ver Mena (1983) para un planteamiento interesante de problemas y sugerencias de procedimiento en una campaña de alfabetización vista desde el punto de vista lingüístico.

17

Ya redactado este trabajo, recibo de Timothy Sandvig, del Instituto Lingüístico de Verano, el librito Felei taiñ Mapudunguael, idéntico en espíritu a Papeltuaiñ Mapudungumeo: son textos mapuches producidos por mapuches cultos como textos escritos. Ello significa que, al menos en una elite consciente de su cultura y de su lengua, hay entusiasmo por cultivar el mapudungu en una dimensión intelectualizada. Sólo el tiempo dirá si estos trabajos tan valiosos dejan de ser experimentos y se convierten en manifestación in

tegrada de un mapudungu escrito. Dejemos aquí una nota de optimismo: como el procedimiento para comenzar a escribir la lengua parece el adecuado, es muy posible que el ejemplo prenda y haya pronto una generación de mapuches que tengan materiales que leer en su lengua y puedan y quieran hacerlo y, eventualmente, sumarse al esfuerzo creador de producir nuevos textos.

18

Los estereotipos chilenos socn relación a los mapuches a lo largo de la historia han sido bien descritos por Stuchlik (1974). Un ejemplo lingüístico de cómo actúan los estereotipos entre los profesores chilenos que trabajan con niños mapuches lo ofrecen Hernández y Ramos (1979): uno de estos profesores insistía en atribuir el carácter de disléxicos a sus alumnos mapuches que no acertaban a producir un castellano estándar.

19

Las dimensiones reales de la importancia de la literatura nativa han sido puestas de manifiesto en los últimos años con fundamentación teórica. Véase, por ejemplo, el trabajo de Sandvig (1983). Los trabajos de Salas (por ejemplo), en esta misma 'semana indigenista' y de Carrasco (1981) señalan un posible renacer del trabajo de recolección metodica, análisis lingüístico, literario y etnográfico, y difusión de materiales. De especial interés es el formato de representación de textos tradicionales (especialmente relatos) mapuches que ha diseñado Adalberto Salas (comunicación personal) en la Universidad de Concepción, que incluye transcripción fonética, traducción morfema a morfema y versión en castellano derecho, junto a notas

gramaticales y etnográficas y, por cierto, léxico.

## REFERENCIAS

- Augusta, Fray Félix de  
1903. *Gramática Araucana*. Valdivia. Imprenta Central, J. Lambert.  
1910. *Lecturas Araucanas*. Valdivia. Imrenta de la Prefectura Apostólica.
- Bunster, Ximena  
1970. Algunas consideraciones en torno a la dependencia cultural y al cambio entre los mapuches, en *Segunda Semana Indigenista*. Temuco. Escuelas Universitarias de la Frontera: 11-27.
- Carrasco, Iván  
1981. En torno a la producción verbal artística de los mapuches. *Estudios Filológicos* N° 16: 79-95.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo  
1981. Aprender castellano en un contexto plurilingüe. *Lexis*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Vol. V, N° 1, 39-51.
- Cojtí Macario, Narciso, y Martín Chacach Cutzal  
1973. La aplicación de la lingüística en el desarrollo de una comunidad. Congreso Anual de la American Anthropological Association, Nueva Orleans, Nov. 1983.
- Croese, Robert A.  
1980. Estudio dialectológico del mapuche. *Estudios Filológicos*. N° 15: 7-38.  
1983. Algunos resultados de un trabajo de campo so

bre las actitudes de los mapuches frente a su lengua materna. *R.L.A.* N° 21: 23-34.

Croese, Robert; Adalberto Salas y Gastón Sepúlveda  
1978. Proposición de un sistema unificado de transcripción fonémica para el mapudungu. *R.L.A.* N°16: 151-159.

Gallardo, Andrés

1978. Hacia una teoría del idioma estándar. *R.L.A.* N° 16: 85-119.

1983. Fundamentos para una planificación lingüística. En *Fundamentos lingüísticos para una política idiomática en la comunidad hispanohablante*. Seminario Internacional celebrado en conmemoración de don Andrés Bello. Santiago. 16 al 20 de noviembre de 1981. Santiago. Ediciones de la Universidad de Chile. 107-115.

Garvin, Paul

1954. Literacy as a problem in language and culture. *Georgetown University series on language and linguistics*. N° 7: 117-129.

Some comments on language planning. En J. Rubin & Roger Shuy, eds. *Language planning: current issues and research*. Washington, D.C. : Georgetown University Press: 24-33.

Hernández, Arturo y Nelly Ramos

1978. Rasgos del castellano hablado por escolares rurales mapuches. Estudio de un caso. *R.L.A.* N° 16: 141-150.

1979. Estado actual de la enseñanza del castellano a escolares mapuches del área rural. Un problema de bilingüismo y lenguas en contacto. *Estudios Filológicos*. N°14 : 113-126.

1983. Situación sociolingüística de una familia mapuche. Proyecciones para abordar el problema de

la enseñanza del castellano. *R.L.A.* N° 21: 35-44.

Maldonado Andrés, Juan, y Juan Ordóñez Domingo

1974. Prácticas y experiencias obtenidas en programas de alfabetización en una comunidad indígena del área Mam. Ponencia presentada en el congreso anual de la Asociación Americana de Antropología, México, D.F. Nov. 1974.

Mena, Mónica

1983. Algunos aportes de la lingüística al proceso de alfabetización. *R.L.A.* N° 21: 51-58.

Neustupný, J.V.

1974. Basic types of treatment of language problems. en J. Fishman, ed. *Advances in language planning*. La Haya: Mouton: 37-48.

1978. *Post-structural approaches to language*. Tokio: University of Tokio Press.

Pozzi-Escot, Inés

1972. *Plan para la castellanización de los niños quechua hablantes en el Perú*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos: Centro de Investigaciones de Lingüística Aplicada.

Salas., Adalberto

1970. Notas sobre el verbo en el mapuche de Chile. *Segunda Semana Indigenista*. Temuco: Escuelas Universitarias de la Frontera: 59-95.

1973. La enseñanza del español como segunda lengua a las sociedades indígenas chilenas, leído en el Primer encuentro andino sobre tecnología de la comunicación lingüística, Viña del Mar, agosto de 1973.

1980. La lingüística mapuche en Chile. *R.L.A.* N° 18: 23-57.

1983. ¿Alfabetizar y enseñar en mapudungu? ¿Alfabetizar y enseñar en castellano? Alternativas para la escuela rural en la Araucanía chilena. *R.L.A.* N° 21: 59-64.

Sandvig, Timothy

1983. La importancia de la literatura nativa para la alfabetización en una lengua vernacular. *R.L.A.* N° 21: 45-50.

Sepúlveda, Gastón

1979. Consideraciones lingüísticas a un plan de enseñanza básica para los mapuches de Chile. *Cuadernos de Filología*. Universidad de Chile. Antofagasta. N° 11: 5-31.

1982. *Castellano para mapuche-hablantes*. Universidad Austral de Chile/Ministerio de Educación, Programa de Educación Rural Mapuche.

Stuchlik, Milan

1970. Niveles de organización social de los mapuches. *Segunda Semana Indigenista*. Temuco: Escuelas Universitarias de la Frontera: 97-115.

1974. *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*. Santiago. Universidad Católica de Chile.

Thorburn, Thomas

1971. Cost-benefit analysis in language planning. En Joan Rubin y Björn Jernudd, eds. *Can language be planned?* Honolulu: The University Press of Hawaii: 253-262.

UNESCO

1970 (1951). Report of the UNESCO meeting of specialist, 1951, en Joshua Fishman, ed. *Readings in the sociology of language*. La Haya: Mouton: 688-716.

¡PAPELTUAIÑ MAPUDUNGU MEO!  
UN PRIMER ENSAYO DE ORTOGRAFIA PRACTICA EN  
MAPUDUNGU (1)

ARTURO HERNANDEZ S.  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA  
SEDE TEMUCO  
CASILLA 15 - D  
TEMUCO - CHILE

Durante el segundo semestre del año 1980, la Sección de Lingüística de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Temuco, constituida en aquella época por el doctor Adalberto Salas y los profesores Nelly Ramos, Raúl Caamaño y quien habla, trabajó en un proyecto pionero en el país, con el objeto de probar empíricamente una proposición de alfabeto para la lengua de los mapuches que había sido elaborada por el jefe del equipo, Dr. Adalberto Salas.

Como se sabe, la sociedad mapuche no ha desarrollado internamente un sistema de registro gráfico de su lengua. Esta, en su forma oral, ha sido suficiente para el adecuado funcionamiento de la vida social del grupo. Sólo ahora, después de cien años de contacto sistemático entre la lengua vernácula y la lengua hispánica, se observan algunos intentos aislados e individuales tendientes a producir textos escritos en mapuche, es verdad que existe, desde los comienzos de la conquista, un cierto número de escritos que intentan registrar el mapudungu; pero todos ellos han sido reali

zados por cronistas o misioneros desde la perspectiva de un no mapuche y para uso de no mapuches, (con la excepción de: Pascual Coña, *Memorias de un cacique mapuche* escrita por Fray Ernesto Wilhelm de Moesbach al dictado de Pascual Coña, teniendo presente que un texto escrito al dictado es todavía un texto oral).

En nuestros contactos con personas mapuches habíamos captado el deseo de muchas de ellas de encontrar algún sistema que les permitiera fijar en el tiempo y en el espacio vivencias, recuerdos, costumbres o, incluso, sentimientos o creaciones de tipo literario en su lengua materna. Sentían claramente que si escribían esto en castellano, perdía gran parte de su fuerza e incluso, de su verdad. A esto debe añadirse además que al verter cualquier texto en el molde de una lengua ajena, éste no sólo resulta afectado en su contenido, sino que también sufre cambios en su estructuración original.

Así, percibíamos que era necesario que la disciplina ayudara, a los que lo requerían, a diseñar un sistema de escritura que permitiera escribir la lengua considerando -entre otros factores- el sentir de los interesados. Se trataba de generar en conjunto un sistema de escritura alfabético (a partir de una proposición que sólo serviría de guía) que tuviera en cuenta las cuestiones técnicas visualizadas desde la disciplina y los aspectos de índole cultural que nos hicieran saber los participantes. Sabíamos que ésta era una tarea difícil, pues era muy probable que frente a un problema

concreto, la mejor solución técnica tropeza ra con el propio sentir de los individuos o no tuviera el suficiente arraigo en ellos.

Digámoslo una vez más, el trabajo ha consistido en un seminario-taller que reunió a un grupo ad-hoc de personas mapuches bilingües de *mapudungu* y castellano, previamente alfabetizados en esta última lengua, con un grupo de lingüistas. Estos prestaron el asesoramiento técnico y en conjunto buscaron un sistema de escritura del tipo alfabético, uniforme y regularizado para que esas personas mapuches pudieran producir textos en *mapudungu*.

No se trataba entonces de proponer un programa de alfabetización masivo para los mapuches, ni tampoco estaba entre los objetivos el llegar a establecer el sistema de escritura del *mapudungu*, pues como se comprenderá, decisiones de esa envergadura deben considerar muchas otras instancias de discusión previa y pública.

Lo anterior, sin embargo, no es óbice para que el sistema resultante pueda servir de punto de partida o de referencia si es que los miembros de la sociedad mapuche deciden acometer la tarea de confeccionar un alfabeto definitivo y general para su lengua.

Para realizar este trabajo fue necesario invitar a un grupo de personas que reunieran los siguientes requisitos mínimos:

- a) ser bilingüe de *mapudungu* y castellano

b) saber leer y escribir en castellano

Además de los requisitos señalados las personas debían tener otros requisitos deseables: interés en el trabajo, deseos de colaborar, tiempo disponible y una favorable disposición para el diálogo y la discusión formalizada que inevitablemente se produciría.

Una vez conseguida la autorización, el respaldo y el patrocinio del Departamento de Letras de nuestra universidad, se procedió a informar personalmente del trabajo a aquellos individuos que habían manifestado su interés por participar en un esfuerzo de está índole y, por medio de comunicaciones de prensa y radio, la invitación se hizo extensiva a todas las personas que quisieran participar.

Concurrieron catorce personas, con quienes se conversó detalladamente acerca de los objetivos y de las características generales del seminario-taller.

Allí, la mayoría de ellos ratificó su interés y, entonces, se procedió a determinar la periodicidad y extensión de las reuniones, como así también la duración total del seminario. Se convino sesionar dos veces a la semana, en horario vespertino y durante un semestre.

En las primeras sesiones, el jefe del proyecto presentó a los participantes algunos procedimientos de la lingüística descriptiva y algunas descripciones fonológicas con

temporáneas (Echeverría, 1964; Contreras, 1965 y Salas, 1978) a fin de que los participantes tuvieran un acercamiento consciente y formalizado al sistema fonológico de la lengua, en aspectos tales como la composición del sistema vocálico y consonántico; el problema de la frontera silábica y otros. Además de los problemas fonológicos netos, se trataron también algunos aspectos que podríamos denominar morfosintácticos, pero sólo aquellos que eventualmente pudieran incidir en la escritura de los enunciados. En concreto, hubo que considerar, por ejemplo, si una construcción determinada funciona en la lengua como parte de una palabra (morfema) o como una palabra; o si una construcción debe ser presentada como una palabra derivada o compuesta o si, por el contrario, debe ser representada como frase.

Además de estas cuestiones que dicen relación con el conocimiento erudito e intelectualizado de la lengua, se consideró necesario abordar desde el principio la situación sociolingüística del mapudungu, fundamentalmente lo relacionado con su no estandarización y con la *inexistencia de un organismo* que norme sobre el uso de la lengua. Se prevé que esta situación tendría incidencia en la toma de decisiones respecto de cómo se presentarían algunas palabras y enunciados, dado que, por las razones mencionadas, cada individuo piensa que la forma lingüística que él utiliza es la correcta y trataría de hacer prevalecer su variedad idiolectal en la escritura. Esto traía a colación otra consideración sociolingüística que debía ser resuelta desde el comienzo con la *colabora*

ción de los participantes: ¿se optaría por una escritura separatista con respecto al castellano o por una integracionista?

La primera, que también puede llamarse, mapuchizante, busca alejarse lo más posible de las prácticas ortográficas castellananas lo que podría manifestarse utilizando, en la medida de lo posible, grafías diferentes a las de esta lengua. Así, los textos resultantes tendrían visualmente una fisonomía muy diferente a la de un escrito castellano, lo que podría provocar, de manera concomitante, una mayor identificación de los mapuches con los textos y una dificultad anexa para que los no-mapuches accedieran a su lectura.

La segunda, llamada también castellanzante, tiende a producir una ortografía muy semejante a la usada en castellano. Esta postura podría manifestarse siguiendo al máximo los patrones ortográficos de esta lengua, lo que allanaría el aprendizaje del nuevo sistema a los mapuches, previamente alfabetizados en castellano, y también permitiría una lectura más cómoda por parte de los individuos hispanos, amén de que no generaría hábitos ortográficos contradictorios con el castellano.

Durante las primeras sesiones de trabajo ya fue posible advertir que el grupo que se había formado era muy heterogéneo pues presentaba tres tipos de personas con una situación y postura diferentes.

1) Un primer grupo (pequeño) constituido por aquellos participantes que ya habían real

lizado algunos intentos personales más o menos improvisados de escritura en mapuche y que sólo buscaban un respaldo a sus respectivas postulaciones, algunas de las cuales incluían el uso de dobles grafías para sonidos como /p/ y otras consideraciones que eran insostenibles de acuerdo al principio fonémico que debe guiar la confección de un alfabeto. El resto del grupo abandonó la idea de que la escritura es transcripción fonética y estuvo dispuesto a buscar otras soluciones, que consideraran los problemas prácticos que la confección de un alfabeto tiene, sin olvidar la actual disponibilidad de tipos en las máquinas de escribir e imprimir de uso común.

2) El segundo grupo estaba constituido por individuos mapuches que tenían interés en participar pero, a medida que avanzaba el trabajo se dieron cuenta, y así lo hicieron saber al resto del grupo, que su *mapudungu* estaba algo deteriorado y olvidado, lo que no les permitiría producir, en la segunda etapa del trabajo, textos seguros y confiables. Además, este mismo hecho, aunado a su poco conocimiento consciente de la lengua, los inhabilitaba, según ellos, para discutir con propiedad acerca de las opciones que el resto del grupo planteaba para los casos difíciles.

3) Un tercer grupo conformado por personas con un buen conocimiento del *mapudungu*, muy motivadas para escribir textos en su lengua y que tenían una postura abierta y a la vez crítica. Todo esto les permitía presentar algunas soluciones, reflexionar sobre sus ventajas y desventajas, considerar las

sugerencias del equipo asesor y obtener un consenso sobre las formas que se adoptarían.

Además de las distintas características de los participantes y de su diverso grado de conocimiento de la lengua, pronto se hicieron evidentes las diferencias dialectales que ellos presentaban, las que podían apreciarse, en buena proporción, tanto en el aspecto fonológico como en el léxico y en mínimo grado, en la morfosintaxis. Así, una misma palabra era articulada de manera distinta, v.gr. *píchi* /vs/ *püchü* "chico, pequeño"; *na<sub>h</sub>ki* /vs/ *ñachki* "gato"; o un mismo referente era aludido con un término por unos y con otro por el resto de los participantes, v.gr. *pangí*/*trapial*, para el león americano.

Frente a esto, se decidió no privilegiar una variante fonológica o léxica frente a otra. El grupo decidió que cada individuo utilizara las formas léxicas características de su habla y, por lo tanto, de su variedad dialectal y que cada cual representara en la escritura su pronunciación, lo que resultaba consistente con el hecho de que la lengua no está estandarizada y por lo tanto no era posible elegir formas "correctas" o "incorrectas". Esto permitiría además respetar otras posibles formas alternantes que usaran otros individuos.

Las situaciones presentadas anteriormente (características personales, dificultad para amoldarse a las soluciones planteadas en grupo, intentos de privilegiar una pronunciación específica) hicieron que algunos participantes abandonaran el trabajo en esta

etapa.

El resto de los participantes, respetando los acuerdos grupales, se abocó entonces a la tarea de buscar las grafías que conformarían el alfabeto a utilizar para la escritura de sus textos.

Así, se ensayaron y ensayaron opciones en la búsqueda de grafías que conciliaran los aspectos técnicos, presentados por el equipo asesor, la percepción lingüística interna de los mapuches, los problemas prácticos relativos a la disponibilidad de tipos en las máquinas de escribir e imprimir y, hasta cuestiones de tipo estético. Estas consideraciones llevaron a una solución de compromiso entre las posturas mapuchizante y castellanizante.

Algunos de los puntos ampliamente discutidos fueron los siguientes:

- 1) Representación de /i/ en situación final de sílaba cuando forma diptongo.
- 2) Representación de /u/ en la misma situación.
- 3) Representación de los fonemas /t/, /n/, /l/ dentales.
- 4) Representación del fonema /k/.
- 5) Representación del fonema nasal velar /ŋ/.
- 6) Representación del fonema /g/.
- 7) Representación del fonema africado /tʃ/.
- 8) Representación de la llamada "sexta vocal" /ü/.
- 9) Representación de la /o/ final de palabra, especialmente tras vocal.

Después de ensayar, con frases y oraciones breves, las soluciones planteadas para cada caso, se llegó a conformar un alfabeto que quedó establecido de la siguiente manera:

A a    CH ch    D d    E e    F f    G g    I i  
K k    L l    L l    Ll ll    M m    N n    N n  
Ñ ñ    Ng ng    O o    P p    R r    S s    T t  
T t    Tr tr    U u    U ü    W w    Y y

Es decir, 6 vocales y 21 consonantes.

Diseñado el alfabeto, los participantes se dedicaron a la tarea de recopilar, recordar o producir textos descriptivos o cuentos propios de su cultura y que fueran considerados relevantes por ellos mismos.

Esta etapa del trabajo planteó nuevos problemas, pues los individuos se dieron cuenta que escribir un texto demandaba, además de los problemas lógicos de usar un alfabeto aún no asimilado en forma total, el esfuerzo de acomodarse a un estilo enteramente desconocido, el estilo escrito, y reflexionar cuidadosamente acerca de las estructuras a ocupar para que el texto resultante fuera cristalino y consistente. Esto último es realmente una exigencia enorme, que provocó nuevas deserciones entre los integrantes, muchos de ellos fatigados por las largas sesiones vespertinas que seguían a sus labores habituales.

(Debe señalarse aquí que la situación

producida no es imputable a los individuos mapuches como tales, sino que creemos que una situación similar hubiera ocurrido con cualquier grupo de personas enfrentado a una situación parecida).

Así, cinco personas (Rosendo Huisca, Manuel Loncomil, Camila Llanquinao, Martín Miñaña y M. Angélica Relmuán) continuaron trabajando y comenzaron a producir sus textos, los que eran presentados al grupo y discutidos en conjunto, tanto en sus aspectos de contenido como en los de tipo formal.

El resultado de este largo trabajo de revisión y discusión fue la producción de diecisiete textos mapuches de diversa extensión y complejidad, escritos por individuos mapuches y que constituyen una valiosa muestra de parte de su cultura.

Los textos son los siguientes:

cinco epeo:

- *Awar kuden ngürü engu pakarwa* (El zorro y el sapo juegan a las habas).
- *Füdü engu ngürü* (La perdiz y el zorro).
- *Kurewen achawall kompadreyefi ngürü engu* (El gallo y la gallina y su compadre zorro).
- *Sumpall*
- *Ta ti sumpall ülcha domo* (La niña sumpall).

dos awkantun (juegos)

- *Awar Kuden* (El juego de las habas).

- *Palin* (Chueca).

dos ayekawe (Instrumentos): Nadie quedó con forme con este término, pero a falta de otro mejor lo dejaron.

- *Püfülka*
- *Trutruka*

dos wekufü (Demonios):

- *Anchimalleñ.*
- *Witranalwe.*

un mapuche mafün (Matrimonio mapuche).

- *mafün* mapuche.

cuatro kimdewmayalün (Receta de comida):

- *Apol.*
- *kuramtraru.*
- *muday*
- *Ngüllokiñ.*

El grupo decidió publicar un libro que recogiera la producción total de los textos, escritos sólo en *mapudungu* y que incluyera además una introducción en castellano que considerara la presentación de la obra, los objetivos del trabajo, el alfabeto y una clave de pronunciación de las letras utilizadas.

El texto además consideraría frente a cada hoja escrita una hoja en blanco para que los lectores hicieran anotaciones y sugerencias sobre las decisiones tomadas.

Consignaría además junto a cada texto el nombre del autor mapuche y al final un apéndice con una pequeña biografía de cada participante que tuviera, entre los datos destacados, el lugar de procedencia y residencia del escritor lo que explicaría las variantes lingüísticas existentes.

Con estas características, a mediados de 1981, y con un tiraje de 300 ejemplares impresos en sistema off-set se publicó en nuestra sede el libro *¡Papeltuaiñ mapudungu meo!*, el que fue obsequiado por los propios autores a otros individuos mapuches previamente alfabetizados en castellano que mostraban interés por una actividad de este tipo. Esto se hizo con el propósito de medir los logros obtenidos, así como el impacto y recepción que tendría entre los propios interesados y estimular la producción de textos por parte de otras personas.

El impacto que el libro tuvo entre los mapuches ha sido difícil de medir en su totalidad, aunque tanto los propios autores nativos como nosotros, hemos recibido, en forma aislada, el estímulo y beneplácito de personas mapuches que mediante este trabajo han sentido que su lengua y su cultura eleva su status dentro de la sociedad chilena, dignificándola.

En otro sentido, nuestra mayor sorpresa en la evaluación del alcance público de la obra ha sido la recepción que el libro tuvo entre los no mapuches (investigadores y estudiosos de todo el país y el extranjero) quienes, además de considerar valioso que sean

los propios mapuches los que produzcan sus textos en forma escrita, nos han hecho saber su interés en que la obra sea comercializada e incluso su comprensible deseo de que ésta tuviese traducción al castellano, o hasta al inglés.

Para los autores, el trabajo realizado en la elaboración del *¡Papel tualñ mapudungu meo!* ha significado, además, de poder escribir su lengua, un mayor cultivo de la misma y un deseo íntimo de rastrear otros aspectos olvidados o poco conocidos de su cultura, con el objeto de escribir acerca de ellos y contribuir así a la perduración y difusión de su acervo cultural.

Adicionalmente, han sentido que estos textos pueden servir para que otros potenciales autores multipliquen este quehacer e incluso para que muchos campesinos mapuches, actualmente casi analfabetos en castellano por desuso, puedan recuperar la mecánica de la lecto-escritura, con la motivación anexa de poder leer e informarse de asuntos de su propia cultura.

Para el equipo asesor, la experiencia ha sido muy gratificante. El trabajo no sólo significó entregar sino recibir, y mucho. En primer lugar permitió poner en la práctica conocimientos, técnicas y habilidades de escritorio, también dio la oportunidad de conocer a valiosas personas mapuches de cuya amistad el equipo se honra. A lo largo del semestre, el conocimiento que el grupo asesor tenía de la lengua y la cultura mapuches se enriqueció cuantitativa y cualitativamen

te, tanto que no sabríamos cómo expresarlo.

Todo esto ha estimulado al equipo y a autores, a producir un segundo volumen de *¡Pá peltuaiñ mapudungu meo!* esta vez complementado con traducción española de los textos y notas etnográficas, destinadas a abrir al hispanohablante una ventana a la lengua y a la cultura de los mapuches.

#### NOTAS

1

Las consideraciones aquí planteadas se han visto enriquecidas por la discusión en el seno del equipo asesor del trabajo.

DE LA ETNOGRAFIA A LA LITERATURA;  
DE LA LITERATURA A LA ETNOGRAFIA

ADALBERTO SALAS S. (Ph. D.)  
UNIVERSIDAD DE CONCEPCION  
CASILLA 2307  
CONCEPCION - CHILE

1. El género más cultivado en la literatura oral tradicional mapuche, es la narrativa de ficción, manifestada exclusivamente por un tipo de textos, de extensión más bien breve, llamado *epeo* (1). Estos están concentrados mayormente alrededor de dos focos temáticos: 1) la mitología tradicional (*epeo-mito*); y 2) la antropomorfización de animales como estereotipos conductuales (*epeo-fábula*).

Se trata de un género de formalización baja: un mismo tema puede manifestarse a través de diferentes esquemas argumentales, y un mismo esquema argumental puede manifestarse a través de textos de acusadas variantes personales y ocasionales. Las distintas variantes de un mismo *epeo* pueden diferir tanto en la estructura lingüística del texto, como en la organización del relato, particularmente en los segmentos no narrativos de éste.

La estructura textual de los *epeo* incluye a veces algunos enunciados de orientación, que preceden al relato propiamente tal. Este está iniciado por una fórmula de apertura,

seguida de la presentación de los personajes focales y del desarrollo de la acción. Esta viene expresada en enunciados narrativos y en citas directas (monólogos, diálogos) y en tretejida con enunciados de ambientación, ex plicación y comentario. El desenlace suele estar seguido por una coda evaluativa. El texto concluye con una fórmula de cierre.

La lengua de los *epeo* no presenta rasgos muy marcados que los diferencien de otras formas narrativas, por ejemplo de la narrativa tradicional no ficticia. Uno de los rasgos más notorios de la narrativa tradicional ficticia y no ficticia, es el uso sistemático del sufijo verbal *-rke* que significa 'información procedente de relato, no de la experiencia directa del hablante'. Por otra parte, textos narrativos tradicionales y personales, coinciden en el uso de la conjunción ilativa *ŷeymeo* para marcar las oraciones narrativas focales. (2)

2. Los textos literarios son actos de discurso. Esto implica decir que son eventos intraculturales: en el caso de los *epeo*, el hablante o narrador ficticio es un mapuche que produjo un texto o discurso en *mapudungu*, asumiendo un público mapuche, o sea, un público que:

(1) tiene una competencia nativa en *mapudungu* que le permite percibir el texto como destacado contra el fondo del *mapudungu* con versacional normal; y

(2) tiene una competencia nativa en la cultura mapuche que le permite percibir el

texto desde los supuestos culturales en que está basado;

con lo cual está en condiciones de captar el valor estético del *epeo* y su contenido semántico y cognitivo.

Todo esto quiere decir que el observador externo de los *epeo* debe adoptar para enfocarlos una perspectiva intracultural: con un conocimiento operante de la lengua y la cultura de los mapuches tal, que lo ponga en una perspectiva lo más cercana posible a la perspectiva nativa. Es el requisito para ser un participante válido en el *epeo* como acto de discurso, capaz de apreciar su valor estético y de captar su contenido semántico y cognitivo.

Aparentemente, el observador externo podría prescindir del conocimiento de la lengua mapuche, pidiendo al narrador que le cuente directamente el *epeo* en castellano. Aun asumiendo que el narrador produzca una excelente versión en castellano, si ésta es percibida en ignorancia de los supuestos culturales que sustentan al texto original, aparecerá como una serie de enunciados que referirían una secuencia inestructurada de acontecimientos triviales, gratuitos o absurdos.

3. En la sociedad mapuche narrar un *epeo* no es una actividad especializada o formalizada. No está vinculada con algún segmento poblacional especial o con oportunidades o lugares especiales, pero en la práctica, la narración va desde las generaciones mayores a las menores (por ejemplo, de abuelo a nieto) en el ambiente de la casa, cuando la fa

milia socializa relajadamente en las veladas, después del día de trabajo.

En este contexto, la función obvia o inmediata del epeo es la entretención, pero su función última o mediata, es la transmisión cultural. Cada vez que un niño mapuche escucha un epeo, está captando contenidos culturales. Para este niño, los epeo forman parte importante de su educación como mapuche, de la formación de su identidad socio-cultural. El epeo funciona, entonces, como un puente que asegura continuidad entre el pasado tradicional y el presente.

También para el observador externo los epeo son importantes fuentes de aprendizaje etnográfico, ya que contienen mucha información cultural que nunca podría observar directamente en la conducta real o diffícilmente podría elicitar por no tener sospecha de su existencia. En la sección anterior sugerí que sólo quien conozca los supuestos culturales de un epeo dado podrá vislumbrar su contenido. Ahora sugiero que frente a un epeo que le resulte trivial, gratuito o absurdo, el observador externo deberá elicitar la información cultural que el narrador ha asumido como compartida entre él y su público.

4. Resumiendo. Quien se acerque a los epeo buscando su contenido semántico y cognitivo, necesita una sólida preparación en etnografía mapuche. Por su parte, el etnógrafo puede enriquecer su descripción utilizando los epeo como fuente de datos diffícilmente accesibles por otra vía.

Quiero sugerir también que cualquier enfoque del epeo debe considerar los textos originarios en mapudungu. Por supuesto, el que quiere estudiar los epeo en cuanto obra literaria, no puede hacerlo de otra manera, pero tampoco puede hacerlo de otra manera el que busca captar su contenido semántico y cognitivo, ni el que quiere utilizarlos como fuente de datos etnográficos.

Esto significa que considero que la versión castellana de un epeo no es un dato empírico válido: representa una cosmovisión diferente a la originaria, y distorsiona severamente uno de los fundamentos de todo acto de discurso: el emisor asume una información en su receptor y sobre esa información asumida entrega información que él asume nueva. La versión castellana de un epeo entregada por un narrador mapuche, representa otro diferente interjuego entre información antigua asumida e información nueva entregada.

5. Escuchemos el siguiente poema de Nicolás Guillén:

*Esta mujer angélica de ojos septentrionales  
que vive atenta al ritmo de su sangre europea,  
ignora que en lo hondo de ese ritmo golpea  
un negro el parche duro de roncos atabales.*

después de una descripción que acentúa los rasgos físicos noreuropeos de la mujer, concluye:

*¡ Ah, mi señora! Mírate las venas misteriosas;  
boga en el agua viva que allá adentro te fluye  
y ve pasando lirios, nelumbios, lotos, rosas;  
que ya verás inquieta junto a la fresca orilla  
la dulce sombra oscura del abuelo que huye,  
el que rizó para siempre tu cabeza amarilla.*

("El abuelo" en *West Indies Ltd.*)

El poema puede gustarnos o no, pero en todo caso, nos resulta cristalino, comprensible, comunicativo. Como acto de discurso es exitoso, captamos fácil y directamente el mensaje del emisor. La fluidez y efectividad de la comunicación está originada en que la emisión viene en castellano, lo que significa:

(1) que la fonología, la gramática y el vocabulario son los de un sistema lingüístico compartido entre el emisor y nosotros; y

(2) que la emisión se percibe en la relación figura/fondo contra el total de un sistema cultural compartido entre el emisor y nosotros. Este sistema compartido asegura supuestos culturales contra los cuales la emisión adquiere sentido.

Estos supuestos son muchos y variados. Algunos son muy generales; por ejemplo, en el contexto "poesía", aceptamos como válidos enunciados que en otros contextos serían absurdos. Otros son más particulares y específicos. Entre aquellos necesarios para la percepción de *El abuelo* quiero destacar sólo dos:

(1) como hispanos, nosotros compartimos con Guillén la convicción cultural de que la procreación implica un flujo de sangre desde ambos progenitores hacia el nuevo ser, de manera que cada hombre o animal, lleva en su cuerpo la sangre de su padre y de su madre; la sangre porta el parentesco y los rasgos psíquicos y físicos (entre otros la raza) culturalmente atribuidos al parentesco.

Esta convicción nos permite hablar significativamente, en sentido recto, no metafóricamente, de un caballo "pura sangre" o de parientes "co-sanguíneos", o sea, de la misma sangre (en oposición a los parientes "afines"), dando por garantido que estamos haciendo enunciados verdaderos.

(2) como hispanos, compartimos con Guillén un ideal de belleza femenina, lo más cercanamente objetivado en el tipo nórdico de la raza blanca, y que excluye la aparición inarmónica de rasgos de otra raza. Las razas humanas son evaluadas en términos de su distancia con respecto al ideal y en términos de esta evaluación, la raza negra ocupa uno de los últimos lugares.

Sobre la base de estos contenidos culturales asumidos como información previa ya existente en el receptor, Guillén construye su mensaje, aduciendo, entonces, sólo la información nueva, la que -repetámoslo- sólo es comprensible contra el trasfondo de la información asumida. Nótese, por ejemplo, que el poema no dice en qué rama (paterna/materna); de la mujer está el abuelo negro, y que nadie queda enigmático por la ausencia de ese dato.

Dada nuestra concepción del parentesco, ese dato es trivial: en cualquier rama que esté el abuelo negro, su presencia explica la "negritud" de la mujer. Guillén asume correctamente que nosotros, tal como él, sabemos que ambos progenitores transmiten parentesco. Nótese también que gran parte del impacto del poema está conseguido por el último verso, que destruye todo el retrato-tipo de belleza, haciendo aparecer un rasgo negroide (y por lo tanto muy distante del ideal de belleza) brusco, claro, neto y estrictamente acotado.

No sería difícil traducir al *mapudungu* el poema *El abuelo*, pero sin información procedente desde el castellano y la cultura hispánica, por ejemplo, para un campesino monolingüe de *mapudungu*, la traducción sería un discurso mapuche absurdo.

A un destinatario así, habría que explicarle la concepción hispánica del parentesco, y la función que en esta concepción se le atribuye a la sangre. Habría que describirle también el ideal hispano de belleza y la escala de evaluación de la belleza física femenina que deriva de ese ideal.

Con explicaciones así, talvez la versión mapuche de *El abuelo* deje de ser absurda en el sentido global, pero todavía quedarían absurdos y distorsiones puntuales que resolver.

Habría que preparar al destinatario para el desciframiento de los complejos procesos de proyección semántica que subyacen a nues

tras metáforas, o como alternativa, deshacer la metáfora, volviendo a la referencia directa. Por ejemplo, la frase *ojos septentrionales* podría traducirse por *pikum nge* (literalmente 'ojos nortinos') que es absurdo sin una larga explicación de la metáfora, o podría traducirse como *kallfü nge* 'ojos azules', que, de nuevo, sólo es comprensible desde el ideal de belleza. Esta segunda alternativa no siempre es posible. Sólo por vía de ejercicio, traten ustedes de tomar conciencia de los sutiles procesos de comparación y metáfora implicados en:

*boga en el agua viva que allá dentro te fluye*

necesarios para evitar la frase mapuche absurda *mongen ko* 'agua viva'.

Habría que evitar que se produzcan en la versión mapuche connotaciones culturales extrañas al texto hispánico. Por ejemplo, el verso:

*(golpea)un negro el parche duro de roncós atabales*

está basado en una asociación hispánica que vincula los grandes tambores (*atabales*) con las culturas africanas. La traducción mapuche más a mano para *atabales* es *fütra kultrung* 'grandes tambores', pero la asociación mapuche de *kultrung* con el ritual de la *machi*, produciría un texto con connotaciones completamente diferentes a las del original castellano.

Esto último se ve todavía más claramente en la traducción al *mapudungu* del título del poema. Si queremos ser comunicativos tendría

mos que traducir *abuelo* por *laku* 'padre del padre de ego' y no por *cheche* 'padre de la madre de ego', ya que, dada la concepción patrilineal del parentesco entre los mapuches, no sería evidente y obvia la relación entre el *cheche* de raza negra y el rasgo negroide de la mujer. Pero tendríamos la dificultad adicional de que *laku* significa también 'hijo o hija del hijo de ego', de donde de nuevo, surgirían en la versión mapuche connotaciones ajenas al texto hispánico.

Bueno. Seguir sería repetitivo. Un poema tan sencillo, natural y cristalino como éste, está basado en tantos y tan complejos supuestos culturales, que su traducción al *mapudungu* sólo le serviría a una persona mapuche que sepa castellano y conozca nuestra cultura, o sea, justo a alguien que no la necesita.

Espero que el ejemplo haya servido para ilustrar mi punto: como acto de discurso la literatura es un fenómeno intracultural. Para comprender la literatura es necesario saber mucho sobre el pueblo respectivo, pero también podemos aprender mucho sobre ese pueblo conociendo su literatura.

6. Finalmente quiero presentarles un *epo*, cuya grabación fue gentilmente puesta a mi disposición por el Prof. Hugo Carrasco, de la Universidad de la Frontera, Temuco. Soy responsable de la transcripción desde la cinta, de la traducción y del análisis. Los invito a escucharlo:

(1) <sup>1</sup>mülerkey <sup>2</sup>may → / <sup>3</sup>kiñe <sup>4</sup>fütra <sup>5</sup>mapuche → /  
<sup>1</sup>Dicen que había <sup>2</sup>de verdad que es cierto <sup>3</sup>un <sup>5</sup>mapuche  
<sup>6</sup>nielu → / <sup>7</sup>fey ta chi → / <sup>8</sup>kalkongey <sup>9</sup>pingekey ↘ /  
<sup>4</sup>viejo <sup>6</sup>que tenía... <sup>7</sup>el... <sup>9</sup>se decía <sup>8</sup>que era brujo;  
<sup>10</sup>niey <sup>11</sup>chongchong ↘ / <sup>12</sup>tripakey ta <sup>13</sup>ñi <sup>14</sup>longko ta  
<sup>10</sup>tenía <sup>11</sup>chonchón; <sup>12</sup>se le salía <sup>13</sup>su <sup>14</sup>cabeza  
<sup>15</sup>pun ↘ //.  
<sup>15</sup>por las noches.

(2) <sup>1</sup>chongchong <sup>2</sup>miyawkey <sup>3</sup>fill <sup>4</sup>püle → / <sup>5</sup>twetwetwetwe ↘ /  
<sup>1</sup>El chonchón <sup>2</sup>anda por <sup>3</sup>todas <sup>4</sup>partes... <sup>6</sup>anda diciendo  
<sup>6</sup>piyawkey ↘ //  
<sup>5</sup>tuetuetue.

(3) <sup>1</sup>fey → / <sup>2</sup>fey → / <sup>3</sup>nierkey nga <sup>4</sup>chi <sup>5</sup>wentru <sup>6</sup>kiñe  
<sup>1</sup>Entonces... <sup>2</sup>entonces... <sup>3</sup>dicen que <sup>4</sup>el <sup>5</sup>hombre <sup>3</sup>tenía  
<sup>7</sup>wingka <sup>8</sup>kompagre ↘ / <sup>9</sup>yerkefi <sup>10</sup>fey ta <sup>11</sup>feypirkefi  
<sup>6</sup>un <sup>8</sup>compadre <sup>7</sup>no mapuche. <sup>9</sup>Lo buscó y <sup>10</sup>entonces  
<sup>12</sup>ñi <sup>13</sup>kompagre → / <sup>14</sup>iñche ñi <sup>15</sup>ruka <sup>16</sup>meo <sup>17</sup>puaymi ↘ /  
<sup>11</sup>le dijo esto a <sup>12</sup>su <sup>13</sup>compadre: <sup>17</sup>¡Andate <sup>16</sup>a <sup>14</sup>mi

18 iñche 19 nielan 20 doy 21 che ↘ / 22 afkadiniepuen ↘ /  
 15 casa! 18 Yo 19 no tengo 20 más 21 familia. 22 ¡Acompáñame

23 iñche ñi 24 ruka 25 meo 26 müleaymi ↘ / 27 pirkey nga  
 allá! 26 ¡Quédate 25 en 23 mi 24 casa! 27 dicen que dijo

28 chí 29 mapuche ↘ //  
 28 el 29 mapuche.

(4) 1 fempurkey nga 2 chí 3 wingka ka ↘ / 4 ka 5 femngechi  
 1 Dicen que así lo hizo 2 el 3 no mapuche, 4 y 5 de este

6 ruka → / 7 küme 8 ruka 9 dewmapuy ↘ //  
 modo 9 se construyó allá 6 una casa, una 7 buena 8 casa.

(5) 1 feymeo nga ↗ / 2 kiñe 3 antü ↗ / 4 mülerkey 5 kiñe 6 chemkün → /  
 1 Entonces, 2 un 3 día... 4 dicen que hubo 5 una 6 cuestión...

7 kawin 8 ngillatun am ↘ / 9 mülekelu 10 fey 11 püle ↘ //  
 7 una reunión, 8 un ritual de rogativa, 9 que había 11 por  
 10 ahí.

(6) 1 fey ta → / 2 amurkeingu ↘ / 3 fey ta 4 puwtuy 5 ñi  
 1 Entonces... 2 fueron ellos dos. 3 Entonces 4 llegó de

6 ruka 7 meo ta 8 ti 9 wingka ka ↘ / 10 pun 11 akurumey nga  
 regreso 7 a 5 su 6 casa 8 el 9 no mapuche; 11 llegó de

<sup>12</sup> pun ↘ //  
 repente <sup>10</sup> de noche, <sup>12</sup> de noche.

(7) <sup>1</sup> eperangipunlu ↗ / <sup>2</sup> fey nga <sup>3</sup> mekepuy <sup>4</sup> chi  
<sup>1</sup> Cuando era casi medianoche, <sup>2</sup> entonces <sup>4</sup> el <sup>5</sup> chonchón

<sup>5</sup> chongchong ↘ / *twetwetwetwe* ↘ / *twetwetwe* ↘ /  
<sup>3</sup> empezó allá su función. Tuetuetue, tuetuetue,

<sup>6</sup> pipingekey <sup>7</sup> ñi <sup>8</sup> ruka <sup>9</sup> meo ↘ //  
<sup>6</sup> decía una y otra vez <sup>9</sup> en <sup>7</sup> su <sup>8</sup> casa (del no mapuche).

(8) <sup>1</sup> chem am <sup>2</sup> tüfa ↘ / <sup>3</sup> pi <sup>4</sup> chi <sup>5</sup> wingka <sup>6</sup> trepelu ↘ /  
<sup>1</sup> ¿Qué es <sup>2</sup> eso? <sup>3</sup> dijo <sup>4</sup> el <sup>5</sup> no mapuche <sup>6</sup> despertando;

<sup>7</sup> entuy nga <sup>8</sup> ñi <sup>9</sup> ekopeta ↘ //  
<sup>7</sup> sacó <sup>8</sup> su <sup>9</sup> escopeta.

(9) <sup>1</sup> feymeo fey <sup>2</sup> feypifeypingelu → / *twetwetwepilelu* → /  
<sup>1</sup> Entonces, <sup>2</sup> cuando estaba diciendo... <sup>3</sup> cuando estaba

<sup>4</sup> *tralkaturkefi* ↘ //  
 diciendo tuetuetue, <sup>4</sup> dicen que le disparó.

(10) <sup>1</sup> ümelnagpay <sup>2</sup> chi <sup>3</sup> longko ↘ / <sup>4</sup> pi → / ay ↘ /  
<sup>2</sup> La <sup>3</sup> cabeza <sup>1</sup> cayó rodando. <sup>4</sup> Dijo: ¡Ay!

<sup>5</sup>kompagre <sup>6</sup>ñi <sup>7</sup>longko anchi ↘ / <sup>8</sup>pirkey nga <sup>9</sup>chi  
 ¡Es la <sup>7</sup>cabeza del <sup>5</sup>compadre! <sup>8</sup>dicen que dijo <sup>9</sup>el

<sup>10</sup>wingka ↘ / <sup>11</sup>amuy <sup>12</sup>chi <sup>13</sup>ruka <sup>14</sup>meo ↘ //  
<sup>10</sup>no mapuche. <sup>11</sup>Fue <sup>14</sup>a <sup>12</sup>la <sup>13</sup>casa.

(11) <sup>1</sup>inafül nga <sup>2</sup>puwlu ↗ / <sup>3</sup>komagre ↘ // <sup>4</sup>chem am ↘ //  
<sup>1</sup>Cuando llegó <sup>2</sup>cerca: <sup>3</sup>¡Comadre! <sup>4</sup>¿Qué pasa?

<sup>5</sup>kompagre ñi <sup>6</sup>longko ta <sup>7</sup>miyawilen ta <sup>8</sup>tüfa ↘ /  
<sup>7</sup>¡Ando trayendo la <sup>6</sup>cabeza del <sup>5</sup>compadre <sup>8</sup>aquí!

<sup>9</sup>chumngechi am chey ↘ //  
<sup>9</sup>¿Qué está pasando aquí?

(12) <sup>1</sup>feymeo nga <sup>2</sup>yepülerkey nga <sup>3</sup>chi <sup>4</sup>wentru ↘ /  
<sup>1</sup>Entonces, <sup>2</sup>vieron que <sup>3</sup>el <sup>4</sup>hombre <sup>2</sup>estaba de bruces;

<sup>5</sup>fey <sup>6</sup>nierkelay <sup>7</sup>ñi <sup>8</sup>longko ↘ //  
<sup>5</sup>entonces <sup>6</sup>vieron que no tenía puesta <sup>7</sup>su <sup>8</sup>cabeza.

(13) <sup>1</sup>fey <sup>2</sup>famtukuleltufi ↘ / <sup>3</sup>welu <sup>4</sup>tralkatufilu  
<sup>1</sup>Entonces <sup>2</sup>se la repuso en su lugar, <sup>3</sup>pero,

<sup>5</sup>am ↗ / <sup>6</sup>chi <sup>7</sup>longko <sup>8</sup>lalelu <sup>9</sup>am ↗ / <sup>10</sup>fey chi  
<sup>5</sup>por <sup>4</sup>haberle disparado, <sup>9</sup>por <sup>8</sup>estar muerta <sup>6</sup>la <sup>7</sup>cabeza,  
<sup>10</sup>el

11 wentru <sup>1</sup> trepelay ↘ //

11 hombre <sup>1</sup> no despertó.

(14) <sup>1</sup> fao <sup>2</sup> afi <sup>3</sup> tüfa chi <sup>4</sup> epeo ↘ //

<sup>1</sup> Aquí <sup>2</sup> termina <sup>3</sup> este <sup>4</sup> cuento.

Está fuera de discusión que este *epeo* con tiene mucha información cultural, tanto explícita (información nueva) como implícita (información previa asumida). El *chongchong* -llamado también *twetwe* por onomatopeya- pertenece a la esfera de las criaturas demoníacas, vinculadas al *kalko* 'brujo, hechicero', tal como el *witranalwe* 'zombie, cadáver ambulante' o el *añchimalleñ* 'niñita fosforescente', con una importante diferencia: el *witranalwe* y el *añchimalleñ* son criaturas fabricadas por el *kalko* a partir de despojos humanos a los que infunde vida; en cambio, el *chongchong* es un desdoblamiento del *kalko*, es su propia cabeza que sale a volar por las noches, lanzando su lúgubre grito. El *kalko* envía al *witranalwe* y al *añchimalleñ* a ejecutar fechorías: el *witranalwe* mata al ganado y enferma a los niños, el *añchimalleñ* extravía a los caminantes y enferma a los niños. En sí el *chongchong* es inofensivo, pero es inquietante por su manstruosa presencia, por ser la señal más evidente de la cercanía de un *kalko*, con todo el peligro potencial que esta presencia cercana significa.

El campesino mapuche no ataca al *chongchong*, solamente espera que se vaya pronto con su canto a otra parte. Atacarlo y fracasar podría

significar granjearse el odio del brujo. *Atacarlo* exitosamente significa dar muerte al *kalko* y quedar expuesto a la venganza de los otros brujos. Pero el protagonista es un *wíngka* (no mapuche, especialmente chileno de filiación hispánica), que está fuera de las reglas conductuales mapuches, y sale en la noche a eliminar lo que a su juicio era sólo un molesto pájaro que perturbaba su descanso.

Cuando la cabeza del *kalko* sale a volar por las noches transformada en *chongchong*, el cuerpo decapitado debe quedar de espaldas en su cama. Si en estas circunstancias alguien entra a la *ruka* y cambia la posición del cuerpo, poniéndolo de bruces o de costado, la cabeza, al regresar, no puede volver a juntarse con el cuerpo y el *kalko* muere. Si alguien ataca a la cabeza voladora, el cuerpo se voltea en la cama y toma la mortal posición de bruces. Aún separados físicamente, la cabeza y el cuerpo conservan su unidad vital. De allí que la perdigonada del *wíngka* destruyó el orden natural de las cosas, rompió el equilibrio entre el mundo natural y el mundo sobrenatural.

No me parece aventurado interpretar así el mensaje de este *epeo*: el mapuche se adapta, se acomoda al mundo natural y sobrenatural, aunque éste pueda ser incómodo u hostil; en cambio, el *wíngka* es agresivo, ataca y destruye lo que le molesta, incomoda o amenaza.

7. Para concluir. Creo que la etnografía aporta los más valiosos antecedentes para la comprensión del contenido semántico y cog

nitivo de la literatura. Creo que la literatura entrega al etnógrafo información valiosa que difícilmente él podría obtener por otros medios. Muchas gracias.

## NOTAS

1

Esta y las demás emisiones en *mapudungu*, incluyendo el *epeo* de la Sección 6, están transcritas en el sistema propuesto en Robert A. Croese, Adalberto Salas y Gastón Sepúlveda: "Proposición de un sistema unificado de transcripción fonémica para el *mapudungu*" en R. L. A. *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, Universidad de Concepción, Concepción, Chile, 16 (1978): 151-9, pero por dificultades tipográficas he prescindido de la representación de los fonemas /  $\text{t̪}$  ,  $\text{n̪}$  ,  $\text{l̪}$  / interdentales en forma separada de sus contrapartidas alveolares / t , n , l /.

2

Una presentación algo más detallada viene en Adalberto Salas: "Dos cuentos mitológicos mapuches: el *sumpall* y el *trülke wekufü*. Una perspectiva etnográfica", en prensa para el N° 8, 1983, de *Acta Literaria*, Universidad de Concepción, Concepción, Chile.

## VITALIDAD ETNOLINGÜÍSTICA DE LA LENGUA ARAUCANA (I)

GASTON SEPULVEDA E.  
PROGRAMA DE EDUCACION RURAL  
MAPUCHE  
SECRETARIA REGIONAL MINISTERIAL DE EDUCACION IX REGION  
TEMUCO - CHILE

En el largo proceso histórico vivido por el o los pueblos araucanos quizás el rasgo cultural más persistente haya sido y sea su lengua. Un examen de la primera gramática escrita para ella por el jesuita Luis de Valdivia en 1606, hace 377 años, muestra en realidad muy poca diferencia con el idioma que aún hablan en determinadas situaciones sociales los mapuches contemporáneos a lo largo y ancho del territorio que ocupan. Este hecho, importante sin duda, me ha motivado a considerar a la lengua mapuche desde una perspectiva algo diferente a la de la tradición lingüística araucana. Es decir, ya no tan preocupado por su estructuración interna, sino que estudiándola como símbolo o conjunto de símbolos culturales persistentes al cual los miembros de un grupo considerable de individuos se sienten afiliados individual y colectivamente. En realidad, estoy interesado en el problema del conocimiento de "realidad social" manifestado por los hablantes mapuches mediante el uso de su repertorio lingüístico. Este interés, por supuesto, demanda algunos esquemas conceptuales dentro de los cuales debo situar mis consideraciones.

nes.

El repertorio lingüístico de un grupo constituye un proceso altamente sofisticado y estructurado mediante el cual los individuos conciben y simbolizan su entorno natural y social. En el contexto de las relaciones entre grupos étnicos diferentes opera como símbolo de identidad étnica y solidaridad cultural. De este modo, es usado para mantener los rasgos culturales del grupo, para transmitir sus sentimientos y expectativas, para enfatizar y señalar la pertenencia al grupo y, para excluir a los individuos no reconocidos como miembros de las transacciones internas del grupo.

Dentro de esta perspectiva general, el propósito de este trabajo es sistematizar, a la luz de la evidencia lingüística, las múltiples variables situacionales que operan en el contexto de las relaciones interétnicas entre mapuches y no mapuches. El estudio se enfoca en las esferas de interacción que combinadas permiten a los mapuches como comunidad etnolingüística persistir como un grupo viable. En este sentido, se sostiene la hipótesis que es la vitalidad etnolingüística de los mapuches la que probablemente más contribuya a mantenerlos como una entidad colectiva, activa y distintiva en el contexto de las relaciones interétnicas.

#### LA ECOLOGIA DE LA COMUNIDAD HABLANTE

Ha sido casi un lugar común en la literatura antropológica y lingüística referirse a

los mapuches como hablantes bilingües de su idioma vernáculo: el *mapudungun*, y la lengua oficial chilena: el castellano. Poco o nada se ha dicho con respecto a si este tipo de caracterización es o no adecuada a la realidad lingüística del grupo.

Una observación cuidadosa de la condición lingüística de los mapuches muestra que ésta es mucho más compleja de lo que aparece a primera vista. Con los aportes recientes de los historiadores preocupados por la llamada "historia fronteriza" podemos saber que desde muy temprano comienza a haber contacto lingüístico que en su inicio estuvo en las manos de los lenguaraces o capitanes de amigos. A partir de la época reduccional la interacción entre mapuches y no mapuches aumentó considerablemente. La mayor dependencia del medio, la competencia desigual por los recursos y la necesidad de distribuir bienes escasos son las características de la adaptación de las instituciones sociales y económicas mapuches a la vida reduccional. Sin embargo, a pesar de estas tensiones los mapuches logran mantener -aun hasta hoy- una gran integridad cultural. Dicho de otro modo, aun cuando la política de reducciones se estableció con el fin de poder controlar mejor y, eventualmente, incorporar al mapuche a la sociedad chilena, este régimen también retardó su aculturación, lo que a su vez ayudó a la adaptación de las instituciones tradicionales mapuches a la nueva forma de tenencia de la tierra e hizo posible cierto grado de aislamiento cultural.

Así, tenemos que tanto su vida política

como económica pasa a depender de un modo creciente de las relaciones que establecen con la sociedad chilena y, por otra parte, la vida reduccional genera un entorno propicio para la mantención de ciertos rasgos culturales vernáculos. Por supuesto que ya la cultura mapuche debe definirse enmarcada en la condición del contacto interétnico. Hoy ya nadie puede ser tan ingenuo para pensar que los mapuches persisten como cultura "incontaminada", aunque de hecho existe cierta tendencia a creer que su comportamiento cultural ideal debiera alcanzar ese estado de "pureza". De la observación empírica de la sociedad mapuche actual se pueden derivar dos hechos: (1) que en la actualidad no se puede considerar a los mapuches en términos de ínsula cultural y, (2) que a pesar del tránsito constante de éstos más allá de los límites categoriales de su grupo, las distinciones étnicas existen y son del todo definibles y explícitamente expresadas por los individuos que las viven. Y, aunque en el nivel de la creencia pública prefieran desconocer se las distinciones étnicas con declaraciones tales como: "todos somos chilenos..."; éstas existen y son el fundamento sobre el cual está construido el sistema de conocimiento social que las contiene.

En este contexto, el lenguaje o, más apropiadamente, el uso idiomático, adquiere un rol relevante, tanto en cuanto funciona simultáneamente como símbolo de identidad social y como medio de interacción. El individuo mapuche necesita un conocimiento idiomático que le permita ser reconocido como miembro de su grupo e interactuar más allá de

de los límites de éste. Dentro de estos términos es difícil caracterizar al mapuche simplemente como un individuo bilingüe, es decir un hablante de dos lenguas diferentes usadas alternativamente en circunstancias diversas. En realidad, más bien preferiría hablar de un repertorio lingüístico, compuesto de variedades lingüísticas definidas en términos de sus roles funcionales y no de su estructura interna y que está afectada en todos sus niveles por las condiciones del contacto interétnico. Este repertorio lingüístico puede explicarse como un continuum nativizado que incluye *mapudungun* y español. No obstante, quisiera, a continuación, referirme un poco más detenidamente a este punto.

En las circunstancias actuales es muy difícil, para las nuevas generaciones mapuches, distinguir entre primera lengua o lengua materna y segunda lengua. En efecto, en los sectores que he trabajado (2) casi la totalidad de los entrevistados señalaron que ellos hablaban a sus hijos en ese "continuum" al que me refería en el párrafo anterior, el niño no aprende primero el *mapudungun* y luego el español, internaliza desde su más tierna infancia el repertorio lingüístico aquí caracterizado. Debo dejar en claro, sin embargo, que generaciones de 35 años hacia arriba, por lo general, hablantes nativos de *mapudungun* y aprendieron el español como segunda lengua entre los 5 y 10 años. Aun así en esta generación se observa una alta frecuencia en el uso actual del repertorio al que hacía referencia. El uso exclusivo del *mapudungun* no excede el 20% de los eventos comunicativos. Casi la totalidad de los en

trevistados reconocen "hablar una mezcla", es decir, pasan de un idioma a otro sin restricciones. Por otra parte, se observa entre los jóvenes un desapego consciente hacia la lengua vernácula. Por lo general los entrevistados señalan que los jóvenes ya no quieren usar exclusivamente el *mapudungun*. Las mujeres, por su parte, lo hablan más competentemente y con mayor frecuencia que los hombres. Esta situación puede complicarse todavía más si consideramos que el idioma mapuche, tal como ha sido clásicamente descrito, prácticamente ya no se habla en algunas de las regiones más aculturadas y que tiene todavía gran vigencia en aquellas más aisladas de la zona costera y en algunos valles de la precordillera.

#### LAS ESFERAS DE INTERACCION DEL CONTACTO INTERETNICO

Con lo dicho podría pensarse entonces que el idioma mapuche ha desaparecido o está en vías de desaparecer. No obstante, la situación es otra. Lo que ocurre es que los mapuches han desarrollado un repertorio lingüístico adecuado a las condiciones interaccionales que les demanda el contacto interétnico. Siguiendo a Barth (1976), ya no es posible pensar en términos que una lengua es igual a un pueblo y éste igual a una cultura. Por lo menos ya no para los mapuches contemporáneos. Este repertorio lingüístico incluye, como se argumentó, *mapudungun* y castellano en un "continuum" que va desde un "ideal" de *mapudungun* hasta un "ideal" de castellano y todos sus puntos intermedios (3). No voy

a describir detalladamente en esta ocasión la estructura interna de este repertorio, sino que simplemente mostraré algunos casos típicos en función de su uso en esferas de interacción.

Para este propósito he postulado cuatro esferas de interacción delimitadas por la situación del contacto interétnico, éstas son las esferas: (1) ritual, (2) mapuche, (3) pública y (4) chilena. Debe advertirse en cualquier caso que estas denominaciones no tienen connotación subjetiva alguna y que son funcionales a su definición estipulativa correspondiente.

La esfera ritual. Está definida por la participación en el complejo religioso expresado en el ritual sagrado y shamánico. Se ha excluido de esta esfera a la brujería ya que su práctica aparece más relacionada con el uso del castellano. El código de interacción es un "ideal" de *mapudungun*, tanto en cuanto la plena participación en esta esfera depende de la competencia en el uso de este "ideal". Esta esfera incluye dos tipos de participantes, definidos por su uso idiomático: (1) activos y (2) pasivos. Los primeros son "los que hablan el verdadero mapuche"; es decir, aquellos individuos que a juicio de la comunidad son capaces de mantener comunicación con el linaje mediante el uso de un idioma castizo. Para el mapuche común, el mantenimiento de contenidos culturales persiste porque existen individuos capaces de obtener la sabiduría de sus antepasados por medio de una comunicación adecuada. Se depende de de estos individuos para mantener funcio

nando la tradición que los cohesiona como grupo. Estas personas son *machis*, *dungunmachifes* y ancianos que cumplen funciones rituales en el *ngillatun*, los *ngenpin* y *weupifefes*. Las propias *machis* reconocen que su competencia del verdadero mapuche sólo la alcanzan en estado de éxtasis, es en ese evento donde los profanos no entienden lo que ella habla con sus espíritus. Son múltiples los vocablos que la *machí* usa en el ritual y cuyo significado está fuera del alcance del no iniciado; por ejemplo *kurakawiñ* por *kultrung*, 'el tamboril del shamán', *katripa* por *wingka* 'no-mapuche', *wütre* por *küruf* 'viento', *weke* por *uficha* 'oveja', etc... Los sistemas clasificatorios de vegetales, fenómenos telúricos, cosmogónicos, enfermedades y otros son enormemente complejos.

Los ancianos: *ngenpines* y *weupifefes* participan también de este "ideal" idiomático, ya que de ese modo pueden ser acogidos sus ruegos propiciatorios por los antepasados invocados en el *ngillatun*.

Los participantes pasivos carecen de la competencia idiomática de los primeros y son meros receptores o acompañantes en el ritual que es dirigido por aquéllos. En esta esfera de interacción es posible apreciar la mayor adscripción al grupo a través del lenguaje que funciona aquí como el símbolo de identidad por excelencia. Finalmente resulta interesante ver cómo la conducta más cohesionadora socialmente y que se manifiesta en el ritual y la comunicación con los antepasados, está expresada en el *mapudungun* ideal, en tanto que una conducta disgregadora como lo

es la brujería se expresa en castellano.

La esfera mapuche. Está definida por relaciones de parentesco, amistad y vecindad. No sólo está circunscrita a las comunidades rurales, sino que también se da en los mapuches emigrados a los centros urbanos. El código de interacción es *mapudungun* y castellano mapuchizado usados indistintamente. En esta esfera ya no existen sanciones en cuanto al uso idiomático como en la anterior, sino que más bien los individuos tienen expectativas a este respecto. Es decir, algunos consideran que sería visto como actitud de mayor respeto dirigirse a un pariente anciano en *mapudungun*, pero a la vez se reconoce que ya los jóvenes han abandonado su práctica. La socialización del niño en esta esfera tiende a ser en castellano mapuchizado, ya que muchos padres creen que es mejor hablarle en esta variedad para que puedan acceder menos problemáticamente a la interacción con la sociedad nacional. No obstante, las mujeres tienden a usar el *mapudungun* con mayor frecuencia para dirigirse a sus hijos.

La esfera pública. Está definida por las relaciones que tienen los mapuches en cuanto individuos con las instituciones de la sociedad nacional. El código de interacción es un español mapuchizado sobre el cual el hablante no espera ninguna sanción por su uso de parte del no-mapuche. Se dirige al funcionario sin temer que éste estigmatice su desempeño lingüístico.

La esfera "chilena". Esta esfera está definida por las relaciones que establece el

mapuche con no-mapuche en situaciones en las cuales una condición de mapuche no puede ser reconocida al mismo nivel. En esta esfera mapuches y no-mapuches no son estatus complementarios. El código de interacción tiende a ser un castellano "ultracorrecto". Es decir, en esta esfera el mapuche trata de disfrazar su condición étnica, extremando el control consciente del castellano que esta usando, pues su conocimiento de la situación social le hace prever que si aflora su "acento" mapuche, será estigmatizado. De este modo, por ejemplo, aparecen en las terminaciones castellanas ía: dida por día o tida por tía; o en la pronunciación excesivamente tensa de s co como en la ecuelas por las escuelas o lo niños por los niños. En esta esfera el individuo tiene conciencia que la pronunciación mapuchizada fija una relación desmedrada con el no-mapuche. Este tipo de relación resulta prácticamente muy crítico en la escuela, donde el niño mapuche que carece de una competencia en el castellano "standard" es catalogado (con mucha frecuencia) como lento o intelectualmente deficitario por sus maestros.

La alternancia lingüística en el uso de los códigos de interacción sirve para simbolizar las diferentes identidades sociales que pueden asumir los usuarios de los códigos. Tengo en cuenta, sin embargo, que es dífícil establecer una relación unívoca entre las variedades de habla e identidad social o étnica específica; de modo que ha sido necesario recurrir a información adicional del contexto en el cual el individuo hace interpretaciones correctas del significiaco social; a fin de poder prever adecuadamente el

impacto que provoca en su interlocutor el uso de determinado código interaccional. Así, en el análisis del uso de los códigos interaccionales se han tenido en cuenta dos etapas: (1) los hablantes toman indicios del entorno y los traducen en estrategias de conducta adecuadas; por ejemplo, en una reunión con no-mapuches el mapuche extrema su cuidado consciente sobre su castellano. (2) Estas estrategias son a su vez traducidas a símbolos verbales considerados apropiados.

El estudio de estas esferas de interacción permite argumentar que la condición del contacto interétnico ha impelido al mapuche a usar un repertorio lingüístico más amplio que un mero bilingüismo compuesto. De esta forma trata de responder adecuadamente a las múltiples situaciones sociales a las que se ve expuesto a diario.

#### REPERTORIO LINGUISTICO E IDENTIDAD ETNICA

Cohen (1978) ha señalado que la etnicidad no existe fuera de las relaciones interétnicas. Ahora bien, en el caso que estudio, la identidad étnica está definida por la situación interactiva que constituye el principal determinante de la categorización "nosotros/ellos" mediante la cual ésta funciona. Las distinciones e identidades étnicas de que hablamos no son meros postulados, son una serie de categorías de valoración que sirven como límites relativos entre mapuches y no-mapuches en el contexto de la sociedad global. Cualquier acercamiento desprejuiciado al problema nos muestra que estos límites

tienen vigencia a pesar del consenso "chile no" de homogeneidad cultural que nos pretenden colocar por sobre la diversidad étnica. Es corriente escuchar que somos un pueblo y aun una raza y, como ésta es una condición exclusiva, quedan fuera de ella los que se ubican más allá de los límites categoriales del grupo. "Ellos", que manifiestan un tipo de comportamiento social y lingüístico en el cual no reconocemos los rasgos que nos identifican. De cualquier modo, los rasgos de identidad configuran el contexto interactivo entre "ellos" y "nosotros".

Por su parte, para los mapuches la dicotomía "nosotros/ellos" se manifiesta como una forma de regulación de sus relaciones con la sociedad nacional. Establecemos desde la partida que estas relaciones son del individuo adscrito a una categoría étnica con la sociedad global y no, como pudiera pensarse, de los mapuches como grupo, aun cuando se realizan constantemente esfuerzos para representar los "genuinos intereses del pueblo mapuche". El individuo mapuche en el contexto de su grupo participa de una esfera de interacción que fue caracterizada por relaciones de vecindad y parentesco en el interior de las comunidades rurales e incluso entre los mapuches emigrados a los centros urbanos. Es en esta esfera donde cobran vigencia la lengua, el rito y la valoración de las tradiciones como una forma de reforzar los lazos entre los individuos que se reconocen como pares. Por otra parte, desde muy temprano en su vida, el mapuche se ve obligado a participar públicamente en la sociedad nacional, desde su ingreso a la escuela chilena, concebida

para atender a un estándar ideal de alumnos culturalmente homogéneos y lingüísticamente hispanohablantes, esta "participación" está desbalanceada para el mapuche, pues su conocimiento y experiencia cultural aprendidos en el seno de su comunidad, en la medida que no son reconocidos socialmente como válidos en el marco de las relaciones interétnicas, no le sirven para actuar de un modo aceptable en la comunidad global. No existe en Chile escuela u otra institución pública que reconozca explícitamente la especificidad cultural mapuche. Este tipo de relaciones "asimétricas" genera una verdadera estratificación étnica, donde el mapuche ocupa la posición desmedrada y el "chileno", por el solo hecho de exhibir una identidad étnica diferente -y no se habla aquí de estratificación socioeconómica-, ocupa la preponderante. De este modo, el mapuche vive en una situación de extrema tensión social que le exige una respuesta adecuada al variado tipo de relaciones que debe establecer dentro y fuera de su grupo.

Así, por ejemplo, en la práctica ritual el individuo debe mostrar un conocimiento adecuado del idioma mapuche para ser aceptado y participar efectivamente en ella, pero en la escuela, en cambio, el niño mapuche debe aprender a disfrazar u ocultar su conocimiento de la lengua vernácula a fin de exhibir una mejor competencia del castellano y evitar las burlas de sus condiscípulos y, a veces, las de sus mismos maestros. Quizá sea el uso idiomático lo que mejor permite observar estas estrategias de interacción que el mapuche desarrolla en el contacto interétnico.

co. El usa una variedad idiomática e incluso un idioma diferente en cada una de las situaciones que vive. En la familia y la comunidad usa preferentemente el vernáculo, en sus contactos públicos un castellano mapuchizado y en círculos que lo excluyen un castellano ultracorrecto que pretende disfrazar su incompetencia en el manejo del castellano. Todo esto hace que su castellano tenga problemas de pronunciación, manejo de estructuras gramaticales y vocabulario que evidencian claramente su identidad mapuche y que una vez puesta en evidencia desencadena en el no mapuche la serie de estereotipos que sirven para categorizarlo.

El mapuche se ve obligado a desdibujar su imagen ya sea a través del uso idiomático o de su vestimenta para poder ser aceptado como un status complementario en la sociedad global. Esto genera un fenómeno que los sociólogos denominan "anomía", pues el individuo al estar consciente de su identidad étnica y de los límites sociales que éste le impone, se ve a sí mismo como distintivamente diferenciado de los demás y desarrolla una actitud de desconfianza que se traduce en marginación e inseguridad. Por otra parte, este mismo individuo tiende también a marginarse de su propia cultura, lo cual suele ser crítico en la medida que aumenta su socialización escolar. Resulta así paradójico que una escuela que no considera la condición cultural del mapuche y que en cierto sentido le obliga a apartarse de ella tampoco le entrega un medio de integración efectiva en la sociedad nacional y tampoco ayuda a cambiar la imagen que ésta tiene del mapuche.

## LA VITALIDAD ETNOLINGUISTICA

El proceso descrito aquí permite afirmar que las relaciones entre mapuches y no-mapuches están circunscritas a un conflicto permanente que se expresa en la secuencia: (1) categorización étnica; (2) identidad étnica; (3) comparación étnica y (4) distintividad psicológica. Es decir, todo individuo categorizado étnicamente responde psicológicamente en términos de oposición a esa categorización, reafirmando los rasgos distintivos de su grupo. El uso de un repertorio lingüístico tal como lo he definido, constituye una respuesta que el grupo da a las condiciones sociales que le impone el contacto. De modo que es este contexto el que hace que este repertorio lingüístico mantenga su vitalidad. Dicho de otro modo, el repertorio lingüístico mapuche como rasgo de identidad persistente es el producto de este proceso de oposición constante que es el contacto interétnico.

## NOTAS

1

El presente trabajo representa un resumen apretado de una investigación que se ha venido realizando en terreno desde 1982, como parte de las actividades del Programa de Educación Rural Mapuche del Ministerio de Educación.

2

Los sectores donde se ha trabajado corresponden a comunidades rurales mapuches de las Comunas de Puerto Saavedra, Carahue, Nueva Imperial, Galvarino y Lumaco en la Novena Región; y Cañete y Tirúa en la Octava Región.

3

El término "ideal" idiomático se refiere aquí a la imagen que los miembros de un grupo determinado tienen del comportamiento social óptimo en determinadas esferas de interacción, y que se manifiesta en la competencia comunicativa de un individuo.

## REFERENCIAS

Barth, Frederick

1976. Introducción. En *Los Grupos Etnicos y sus Fronteras*. Frederick Barth (comp). Fondo de Cultura Económica. México. 9-49.

Cohen, Roland

1978. Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. En *Annual Reviews of Anthropology*. 7: 379-403.

Sepúlveda, Gastón

1981. Lengua mapuche, Identidad Etnica y Educación Bilingüe. Convenio Mineduc-UACH. Universidad Austral. Valdivia.

SOCIOLOGIA

2

## LA ECONOMIA COMUNAL MAPUCHE (1)

JOSE BENGOA L.  
INVESTIGADOR DEL CENTRO  
DE INVESTIGACIONES SUR  
ROMAN DIAZ 199 CORREO 21  
SANTIAGO - CHILE

La sociedad mapuche contemporánea surge de la derrota militar de fines del siglo pasado. Es una sociedad a la que se arrincona en reservaciones, y que se encierra en el marco de su comunidad; ésta es producto de la radicación, pues es a partir de las reducciones que se reorganiza la economía y la sociedad de este pueblo.

Desde la derrota hay extinción legal de la sociedad mapuche: son chilenos. Se mantiene solamente un sistema de protectorado ("protector de indígenas") que expresa el hecho de ser chilenos de "segunda clase", recién llegados. El golpe que sufrió esta sociedad fue brutal. Los investigadores de comienzos de siglo, y los propios mapuches más reflexivos, están convencidos de que el mapuche desaparecería en poco tiempo. Don Tomás de Guevara titula su libro *Las últimas familias araucanas*, y el antropólogo Titiev, cuarenta años más tarde, aún veía a la sociedad mapuche en "transición" hacia la integración total (se transformarán en un sector virtualmente indistinguible de los campesinos chilenos que viven alrededor de ellos). Los propios ancianos mapuches veían este proceso de des

trucción con pesimismo. Pascual Coña, del Bu di, dice:

*En nuestros días la vida ha cambiado; la generación nueva se ha chilénizado mucho, poco a poco ha ido olvidándose del desig nio y de la índole de nuestra raza; que pasen unos cuantos años y casi ni sabrán ya hablar su lengua nativa. Entonces que lean algunas veces siquiera este libro (2).*

Sin embargo, la situación de los mapuches ha sido diferente. No se ha olvidado su len gua, siguen manteniendo sus costumbres, y uno podría apreciar que en estos últimos veinte años ha resurgido con más fuerza la identidad indígena. No ha habido extinción mapuche y tampoco hoy día podemos ver el optimismo inte gracionista que hubo en los años 40 y 50. NO pareciera que la sociedad mapuche estuviera marcada ni por la destrucción ni por la inte gración; por el contrario, se percibe su fuer<sup>za</sup> de equilibrio, su capacidad de resistir a la destrucción cultural, su potencialidad de afirmación interior.

La sociedad mapuche contemporánea es una sociedad de campesinos. Son productores peque ños, que destinan parte importante de su pro ducto a su propio consumo, y otra parte la venden en los mercados locales. Junto a es ta sociedad mapuche campesina, están "los que no se han podido quedar en el campo", los mi grantes, los mapuches que viven en la ciudad. Ellos están en relación permanente con sus fa milias que viven en la comunidad. La tierra es, por lo tanto, un tema central en la preo

cupación de esta sociedad.

La sociedad mapuche contemporánea es pobre, encontrándose entre los grupos de mayor pobreza del país. Sin embargo, esa pobreza no se transforma en miseria y deterioro; por el contrario, obliga a desarrollar con mayor fuerza la identidad cultural y en alguna medida la resistencia cultural mapuche está ligada estrechamente a la situación económica en que se desarrolla su vida.

La sociedad mapuche se reproduce en el límite de la subsistencia; no es una economía que crece, que acumula riquezas, sino que se defiende en el límite mínimo de sus necesidades elementales. Su objetivo es no desaparecer y, para lograrlo, recurre a numerosos sistemas de solidaridad interna. La comunidad es el elemento decisivo que permite su supervivencia material y cultural. Por diversos mecanismos se reparten tierras a los que tienen menos recursos, lográndose así una subsistencia pobre, aunque suficiente.

La sociedad mapuche, ubicada en el límite de la subsistencia, tiene una gran capacidad para resistir culturalmente tanto los procesos de destrucción que se originan en la economía y sociedad circundante, como los procesos de diferenciación y ruptura interna.

Esta es la tesis que queremos desarrollar brevemente en esta exposición en la Quinta Semana Indigenista organizada por la Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Temuco, y su Centro de Investigaciones So

ciales Regionales (C.I.S.R.E.).

Entregaré algunos resultados de una investigación que recientemente hemos realizado con Eduardo Valenzuela en la Provincia de Cautín. Se trata de una muestra de doscientas familias mapuches, seleccionadas de acuerdo a un riguroso método muestral y a las cuales se les pasó un formulario bastante detallado. Aunque sabemos las limitaciones de un instrumento de esta naturaleza creemos que éste nos permite acercarnos a procesos económicos del universo mapuche, con bastante seguridad. Los datos que vamos a mostrar son por lo tanto representativos para la Provincia de Cautín.

Nos situamos en el marco estricto del estudio de las economías campesinas, esto es, de la antropología económica. Queremos comprender las bases del funcionamiento económico de la sociedad mapuche contemporánea. Asumimos a esta sociedad como una unidad analítica, formada por el conjunto de reducciones; en su interior se dan procesos de intercambio económico, social y cultural; procesos de producción de conocimiento, de cultura, etc., y procesos de rechazo y resistencia frente a la sociedad global que la inunda y oprime.

#### PRIMERO

¿Con qué recursos cuentan los mapuches en la actualidad? ¿Cuánta tierra poseen? Para una sociedad campesina pareciera ser éste el elemento central a tener presente añ

tes de comenzar cualquier análisis. ¿Cuál es la relación hombre/tierra entre los mapuches?

## C U A D R O I

## EVOLUCION DE LA PROPIEDAD MAPUCHE (3)

	Promedio ha/ persona	Promedio ha/ familia	Indice
1910	6.1	50.1	100
1928	4.7	28.6	57.2
1940	4.5	27.3	54.6
1952	3.9	24.0	48.0
1963	3.0	10.2	20.4
1981	1.5	9.38	18.7

El tamaño de los hogares ha aumentado en los últimos 20 años. En 1963 era de 5.5 personas por hogar y en 1981 es de 6.2 personas. Stuchlik en su estudio realizado en Coipuco obtenía en 1968 un promedio de 4.8 personas por hogar. Podemos suponer que en estos últimos diez años es cuando ha aumentado la re tención de población mapuche en el campo. A pesar de que la tasa de fecundidad se ha man tenido constante y levemente decreciente, se produce el fenómeno de aumento en el tamaño de las familias. Como se sabe, también ha disminuido la mortalidad infantil. El fenómeno, sin embargo, se explica centralmente por la menor migración en forma permanente hacia las ciudades e incluso por la migración de

retorno.

Quisiéramos hacer un breve paréntesis en la exposición. Le otorgamos la mayor importancia antropológica al fenómeno de la densidad poblacional. La retención de población en las comunidades lleva consigo mayores niveles de pobreza, pero también fuertes procesos de reforzamiento cultural. Los períodos de menor retención poblacional suelen ir acompañados de movimientos integracionistas de fuerte contenido aculturacional; es lo típico de los períodos de crecimiento industrial y urbano. En cambio los períodos de crisis, de baja presión a la migración, de necesario refugio en la comunidad, suelen ir acompañados de un rebrote indigenista, culturalista, comunitario; en fin, un reforzamiento de la cultura tradicional. Hacemos este paréntesis ya que no siempre se ve esta relación entre análisis económico-demográfico y antropología, que nos parece de la mayor importancia y que explica y justifica la necesidad de comprender los procesos cuantitativos.

No es arriesgado suponer, que a consecuencia de la crisis económica chilena, y de otros factores, se ha producido un proceso de retención de población mapuche en el campo, que trae aparejado un crecimiento en el tamaño medio de los hogares. Esta situación tiene una repercusión directa sobre la disponibilidad de tierra por habitante, intensificando las condiciones de pobreza del campesinado mapuche.

Observamos también que el tamaño de los hogares está asociado con la cabida de los te

rrenos disponibles. En efecto, como se ilustra más abajo, los predios de menor tamaño albergan familias menos numerosas que aquellos de mayor tamaño.

## C U A D R O II

TAMAÑO DE LOS HOGARES  
SEGUN ESTRATO DE PROPIEDAD

Hectáreas	Tamaño medio de los hogares
0 - 5	5.7
5 - 10	5.7
10 - 15	6.0
15 - 20	7.4
20 y más	7.4

¿Por qué se produce esta correspondencia entre el tamaño de la tierra y de los hogares? No se trata simplemente de que las familias con más tierra tengan mayor número de hijos; dicho en términos técnicos, no se trata de diferenciales en la fecundidad. Tampoco encontramos mayor expulsión de hijos en los predios pequeños respecto a los más grandes; la migración afecta por igual a todas las familias, cualquiera sea el tamaño de las hijuelas que posean. Advertimos, sin embargo, que los predios mayores tienden a concentrar el mayor número de familias extensas,

así como a incorporar en su seno la mayor cantidad de allegados. En los predios pequeños -que se ubican principalmente en el valle- prevalece la familia nuclear, sin allegados.

Una primera conclusión a la que podemos llegar, es que hoy, hay más población mapuche en las comunidades, tanto en términos relativos como quizá también, en absolutos. Que es ta población aunque sale por largas temporadas en busca de trabajo, ocupa la casa de la comunidad como lugar de referencia, base de producción (lugar en que quedan los hijos pequeños). Que este fenómeno crea un aumento del tamaño de las familias y personas viviendo en cada hijuela y que éstas no se dividen necesariamente ya que son muy pequeñas. Tal como se puede pensar fácilmente, este hecho refuerza las diversas formas de identidad cultural.

## SEGUNDO

El ingreso de las familias mapuches: decir que los mapuches son pobres es una evidencia. Pero creemos que en este período analizado no sólo son pobres, sino subsistentes. Esta sociedad se ha refugiado para sobrevivir en el límite de la subsistencia. Creemos que éste es otro elemento de enorme peso cultural.

El ingreso de una familia mapuche se dividirá, pues, en cuatro partes: los ingresos que provienen de las ventas de productos prediales y semiprediales; los ingresos que provienen del autoconsumo de productos de la ex

plotación; los ingresos salariales, y las rentas. El ingreso bruto total se resume así:

$$IBT = PC + PAC + S + R$$

Cada parte de este ingreso puede subdividirse, a su vez, en diversos rubros. Los ingresos por comercialización incluirán toda la producción agrícola comercializada (PAC); la pecuaria vendida (PPC) incluye las ventas de animales y subproductos como leche, huevos y lana; la producción artesanal y de recolección y la comercialización (PARC) incluye la industria artesanal doméstica (especialmente la fabricación de textiles y la producción de chicha) y la recolección de productos semiprediales (mariscos, pescados y cochayuyos en la costa; carbón y leña, cañones de río, etc.).

Los ingresos por autoconsumo se clasifican, a su vez, en autoconsumo agrícola (PAAC), que incluye las provisiones de trigo, papas y porotos guardadas para el consumo de la familia durante el año; en autoconsumo pecuario (PPAC) y en autoconsumo artesanal (PARAC), que consiste básicamente en la fabricación de vestuario familiar.

Los ingresos salariales (S) incluyen, por su parte, los salarios cedidos al hogar por aquéllos que migran temporalmente (como ser los que trabajan en las cosechas de cereales en verano o en las cosechas de manzanas en la zona central o Argentina); los salarios obtenidos por los trabajadores del Plan del Empleo Mínimo (PEM), y los salarios que se aportan por trabajos ocasionales (los

llamados "pololos" realizados en fundos vecinos, pueblos y ciudades cercanas) y, perma nentes, cuando excepcionalmente algún miembro de la familia lo posee (profesor de escuelas rurales, auxiliares de postas de salud y algunos casos de trabajo femenino en lecherías del lugar).

Finalmente, se han tomado en cuenta las rentas (R), consistentes en los ingresos obtenidos por tierras cedidas en mediería (que normalmente se pagan en trigo) y las pensiones de vejez que reciben mes a mes algunos ancianos (4).

En el cuadro siguiente se muestra la composición general del ingreso obtenido del total de familias que componen nuestro estudio.

## C U A D R O III

COMPOSICION GENERAL DEL INGRESO MAPUCHE  
(En porcentajes)

PAC	PPC	PARC	PAAC	PPAC	PARAC	S	R
9.1	33.3	7.4	30.4	9.9	1.1	13.7	4.7

Podemos dejar por sentado que la economía mapuche es una economía campesina. Como vemos, los ingresos que provienen del trabajo predial y semipredial (o aun restando esu

tos últimos, si se prefriere) son extraordinariamente altos: representan más del 80% del ingreso total de las familias.

Se puede concluir una gran cantidad de características económicas a partir de ese cuadro. Sólo las enunciaremos: la agricultura está dirigida al autoconsumo; las ventas provienen especialmente de la ganadería; la orientación al mercado se mantiene estacionaria desde los años sesenta hasta la actualidad. En 1963 un estudio encontraba un 55.6 % de ventas sobre entrada bruta y en 1981/2 tenemos un 54.1% de ventas sobre el ingreso predial bruto.

Llama la atención el bajo nivel de salarización de la población mapuche; sólo el 37% de las familias obtenían algún ingreso salarial, lo que también corresponde a los datos que entregaban los estudios en la década del sesenta. Ha variado la composición de ese trabajo ya que antes se realizaba en los fundos y empresas de la región y hoy día es en su gran mayoría parte del Programa de Empleo Mínimo (PEM).

La relación de mercado y la relación de trabajo nos lleva a preguntarnos en qué punto tendencial se encuentra la sociedad mapuche; o dicho de otro modo, cuáles son los principales procesos que la cruzan.

Bengoal]

LA ECONOMIA COMUNAL MAPUCHE

## C U A D R O I V

## MONTO Y COMPOSICION GENERAL DE LOS INGRESOS MAPUCHES

a	b	c	d	e	f	g	h	i	j
IB	EG	IN	IPC	IAC	IMT	CMT	INP	SP	ST
53.471	11.612	41.859	8.158	19.564	22.295	12.243	31.061	-746	10.052

NOTA: a : Ingreso bruto  
 b : Egresos  
 c : Ingreso neto  
 d : Ingreso per cápita anual  
 e : Ingreso por autoconsumo  
 f : Ingreso monetario total  
 g : Consumo monetario promedio (alimentación)  
 h : Ingreso neto parcial  
 i : Saldo predial  
 j : Saldo total (con salarios y rentas)

Del cuadro podríamos concluir que se ha producido una retracción bastante fuerte del mercado y se mantiene un alto nivel de autosubsistencia. Se podría postular que la sociedad mapuche ha bajado su nivel de reproducción hasta un punto de equilibrio que se ubica en el límite de la subsistencia material. Lo más notable de la sociedad y economía mapuche contemporánea es su capacidad de resistencia. Los datos presentados en los dos cuadros anteriores muestran que no hay procesos agudos de mercantilización, proletarización, descampesinización, u otros de carácter destructivo, y por el contrario hay un proceso de retracción hacia el interior comunal, de búsqueda de un punto de equilibrio limitante en el mínimo de subsistencia.

### TERCERO

Se podría plantear, u objetar, que lo aquí descrito es lo que ocurre en el promedio de la sociedad mapuche pero que al interior de esta economía habría fuertes procesos de diferenciación campesina. Es lo normal en estas circunstancias que unos se enriquezcan y otros se paupericen y desaparezcan.

Nos ha llamado, sin embargo, la atención, la homogeneidad de la sociedad mapuche contemporánea y los mecanismos de defensa que posee en su interior para no permitir que se produzcan procesos ampliados de descomposición campesina. Los ingresos per cápita de quienes tienen menos de cinco hectáreas de tierra se ubican en \$7.683, en nuestro estudio y los más altos, quienes tienen más de



ción posreduccional, poseen diversos caminos de acceso a la tierra: padre, madre, señora, etc... La preferencia y costumbre generalizada es la herencia patrilineal y patrilocal. La realización de las herencias matrilineales, matrilocales, etc., se hace con una lógica: favorecer a quienes en la heredad patrilineal y en la localidad paterna, resultaron con poco o insuficiente territorio. Encontramos en nuestro estudio que las heredades de origen con menos de 5 hectáreas amplían su cabida inicial en un 47.8%. Todos los mapuches pueden teóricamente exigir las tierras por herencia materna, o paterna en el caso de la esposa, o de otros ascendientes (Melville sostiene que hay ocho vías de acceso hereditario); pero los que la hacen efectiva sólo son los más pobres en su heredad de origen, como se ve en el cuadro siguiente.

## C U A D R O V

FAMILIAS MAPUCHES QUE RECONOCEN TIERRAS EN OTRA COMUNIDAD

Hectáreas	%
0 - 5	48.1
5 - 10	37.0
10 - 15	7.4
15 - 20	3.7
20 y más	3.7

Lo mismo ocurre con la costumbre de las medierías de tierra.

No entraré en esta corta exposición en la discusión acerca del origen y carácter de la mediería y si acaso ésta es o no una suerte de renta de aparcería. Diré solamente que a diferencia de la Zona Central del país -de las medierías campesinas en Chile- entre los mapuches se trata de una relación simétrica entre personas iguales, que establecen una sociedad para readequar entre sí recursos es casos y así solventar mejor sus necesidades.

## C U A D R O VI

FAMILIAS MAPUCHES QUE TOMAN TIERRAS EN  
MEDIERIA

Hectáreas	Familias	Hectáreas
0 - 5	47.3	49.9
5 - 10	26.3	24.2
10 - 15	15.7	18.5
15 - 20	7.0	4.8
20 y más	3.5	2.4
	100.0	100.0

Como se puede ver, los que toman medie rías son los que poseen inicialmente menos

tierra. Se produce una suerte de balance, fruto de miles de pequeñas decisiones cargadas de peso cultural.

El estrato de menos de cinco hectáreas que controla en su comunidad de origen 119 hectáreas, en nuestro estudio, por la vía de las herencias realizadas en otras comunidades, y las medierías fuera de sus tierras de origen, controla 128 hectáreas más, esto es, se duplica.

A cualquiera que estudie la economía mapuche le llama la atención la enorme masa de animales que opera en mediería. En nuestro estudio el 22% del ganado vacuno y un 50% de las ovejas y corderos se encuentra en régimen de mediería. ¿Qué lógica global tiene la mediería de animales?

En nuestro estudio, las medierías de animales aparecen haciéndose en su gran mayoría con comuneros mapuches, y sólo encontramos menos de un 5% de casos en que se realizan con huincas, ya sea campesinos, comerciantes o hacendados de los alrededores. Nuevamente encontramos una masa de recursos que se mueve al interior de las comunidades. La cuestión principal que nos ocupa es si acaso la mediería es un mecanismo de acumulación o, tal como lo señalamos, sigue un comportamiento semejante a las medierías de tierra. Se podría plantear que, a causa del carácter mercantil que posee el ganado, los que poseen más tierras y más animales utilizan la mediería para acumular masa ganadera, y son los que ceden animales. Y los que toman animales coinciden con los más pobres.

Los datos muestran una vez más que, a pesar del carácter mercantil de los recursos ganaderos, éstos no son principalmente un factor de concentración, sino que permiten incluso un aumento relativo de las superficies de tierra de los comuneros más pequeños. En vacunos, un 55% de los animales cedidos en mediería corresponde a hijuelas de menos de 5 hectáreas, tratándose principalmente de comuneros del valle que poseen terrenos escasos, que son ampliados por esta vía. En el caso de las ovejas, las cesiones de mediería están concentradas en el estrato de 5 a 10 hectáreas, con un 60.6% de los ovejunos cedidos.

Toman animales en medias, por su parte, los estratos intermedios que van de 5 a 15 hectáreas, quedando relativamente fuera de este circuito los más pequeños y los más grandes. En efecto, estos estratos concentran el 80.8% de vacas y el 67.6% de ovejas. La mayor parte de ellos (64.3%), toma de a dos vacas en media para que, a la vuelta de un año, le quede el producto de un ternero. La concentración en este terreno también es pequeña, existiendo en nuestro estudio sólo un caso con 6 vacas tomadas en medias, y sólo 2 con cinco animales. Tenemos también sólo un caso que cede 5 vacas (5). En el caso de las ovejas, las medierías son mayoritarias entre los 5 y 10 animales, no existiendo casos significativos de concentración.

Estos datos muestran que no opera con plenitud al interior de las comunidades el capital mercantil y la acumulación. Que, en cambio, el movimiento de una masa ganadera tan grande, implica también una distribución de

de los recursos más equivalente.

### CONCLUYENDO

Hablando en general se puede afirmar que los sistemas conocidos de asignación de recursos son de dos tipos, impersonales y dirigidos. El mercado es el sistema impersonal prototípico de asignación de recursos, en que las miles de decisiones individuales conducen al reparto y distribución de los bienes escasos; la "mano invisible de Adam Smith" regula los procesos generales. Frente a este sistema, se desarrollan todos los métodos de tipo planificado y centralizado, en que la asignación de recursos surge no de las decisiones individuales de cada actor, sino de una determinación tomada por una persona -cacique, jefe, dictador- o cuerpo colegiado. Existen formas primitivas de planificación centralizada siendo la comuna propietaria de las tierras el caso más característico. En la comunidad rusa, la propiedad corresponde al colectivo; cada cierto número de años, la comunidad repartía las tierras entre las familias de acuerdo a criterios de necesidades, tamaño de la familia y número de brazos capaces de trabajar. Este tipo de comunidad tiene presente Chayanov cuando reflexiona sobre el funcionamiento de las economías campesinas, y con esta imagen campesina ha trabajado V.I. Lenin en sus discusiones históricas y teóricas acerca del porvenir del campesinado. Es el caso de las comunidades andinas, en que existe un complejo sistema de reparto de tierras de acuerdo a "pisos ecológicos", esto es, alturas de las terrazas de cultivo, de los valles,

de los campos de pastoreo; en ellas la distribución de la tierra es realizada por el consejo de la comunidad, la que juzga, litiga, zanja casos, distribuye, etc.

El caso que estamos analizando no es un sistema de asignación fundado en decisiones tomadas colectivamente, (centralizada), sino que opera y funciona a partir de decisiones individuales, del mismo modo que el mercado. Sin embargo, contrariamente a éste, no produce desigualdad sino que -acercándose al modelo comunal- tiende a equilibrar los recursos de la comunidad y de cada uno de sus miembros, protegiendo especialmente a los de menores recursos. Estamos en presencia de un sistema económico transicional, diferente a las formas comunales más conocidas, y donde no opera el mercado plenamente.

¿Cuáles son algunas de las razones de este hecho singular? Hay dos órdenes de explicación que pareciera importante tener en cuenta. Por un lado, el origen de la comunidad mapuche. Se trata de una comunidad surgida de la presión externa y no preexistente al régimen de reducción. En segundo lugar, es posible que funcione este sistema porque no existe el concepto de acumulación, sino la regulación de las decisiones económicas principalmente por las necesidades de consumo de las familias. Cuando un mapuche exige las tierras a que tiene derecho o solicita medierías, está señalando a su pariente las necesidades de su familia, y no un cálculo económico de lucro. Al no operar al interior de las relaciones comunales la ley de la ganancia, es posible el funcionamiento de un

sistema regulador, distribuidor de recursos, favorable a la igualdad de las condiciones de vida. Desde un punto de vista global, se puede afirmar que el sistema económico comunal posee un cierto volumen de tierras y ganados que continuamente, a través de numerosas decisiones individuales pauteadas por la cultura comunal, se está transfiriendo a las familias con menores recursos.

Sólo diremos finalmente que pareciera que en estos mecanismos reside la capacidad de sobrevivencia de la sociedad mapuche. Estos mecanismos operan ganancias a un uso muy flexible de los recursos, especialmente de la tierra. La división de las tierras comunales rigidiza estos sistemas de tenencia. Es posible que limite las cesiones y traspasos de tierras y por tanto permita una mayor aceleración de los procesos de descomposición campesina. Es una hipótesis. La dejo para la discusión. Muchas gracias.

## NOTAS

1

Las ideas y datos de este artículo son parte de un libro escrito en conjunto con el Profesor Eduardo Valenzuela, titulado: *Economía Mapuche. Pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea*. PAS. Santiago, 1984.

2

Pascual Coña: *Memorias de un cacique mapuche*. Reeditado por ICIRA. Santiago. 1970.

3

Fuentes: Para la radicación (1910 aproximadamente) cifras construidas en base a datos oficiales; los 3 años

siguientes corresponden a Censos de Población; 1963, a datos de la encuesta de la Dirección de Asuntos In dígenas y 1981, a datos de nuestra propia encuesta.

4

Toda la contabilidad que hemos realizado se aplica al año agrícola 80-81. Los precios de venta de productos agrícolas se estandarizaron según el patrón que se pa ga en la región. Estos precios se aplican también a los productos agrícolas de autoconsumo. En cambio, la venta de animales, cuya variabilidad es mucho mayor, se ha valorizado con los precios declarados por los propios campesinos. La valorización del autoconsumo agrícola incluye todos los productos exceptuando las hortalizas. En la producción pecuaria se exceptuó so lamente el consumo de huevos. Además se han dejado fuera de esta contabilidad los salarios que envían al hogar los migrantes permanentes, porque se trata de aportes en especie muy difíciles de determinar.

5

Por cierto en regiones cordilleranas -que no hemos estudiado- el movimiento de animales en medias debe ser mayor.

LA COMUNIDAD MAPUCHE EN LAS INVESTIGACIONES  
SOCIALES: NIVELES DE REALIDAD Y CONCEPTUALI  
ZACIONES DEL CAMBIO SOCIAL EN LA SOCIEDAD  
MAPUCHE (1)

RENE RIOS F.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD  
CATOLICA, SEDE TEMUCO  
CASILLA 15 - D.  
TEMUCO - CHILE

El propósito de esta ponencia es mostrar parte de un análisis teórico sobre la comunidad mapuche. Comunidad es un concepto que es tá fuertemente cargado de connotaciones emo cionales e ideológicas, que no siempre favo recen el análisis científico de la realidad social. A fin de cuentas, todos queremos vi vir en comunidad, y cualquier comunidad que se disuelve produce sentimientos de temor, y es algo de lamentar.

Es lo que ha sucedido con la división de las comunidades mapuche. Para algunos, la co munidad no existe, por lo tanto dividirla en propiedades privadas no tendrá ningún efecto mayor sobre la cultura mapuche. Para otros, la comunidad es la forma de organización so cial básica de los mapuche, y su disolución presagia la destrucción de la cultura mapu che y el etnocidio de esta minoría nacional.

Lo que nos ocupa hoy es estudiar qué han dicho de la comunidad los antropólogos y so

ciólogos que han investigado la cultura y sociedad mapuche. En este análisis interesa sobre todo identificar cómo la conciben, de qué se compone y cómo funciona. Esto con el objetivo de identificar elementos explicativos del cambio social en la sociedad mapuche, para situar en el contexto adecuado el análisis de los efectos de la división de las comunidades.

Esta es una revisión teórica, en la que no se realizará una evaluación o crítica de la evidencia empírica que sustenta las proposiciones teóricas. La discusión metodológica, la demostración de otras evidencias, etc., tomaría mucho más espacio del que dispongo.

Se examinarán las obras de Titiev, *Araucanian Culture in transition* (1951), Faron, *Estructura Social Mapuche* (1961) y Hawks of the Sun (1964), Stuchlik, *Life on a half share* (1976), y Saavedra, *La cuestión mapuche* (1971).

El trabajo de Titiev tiene dos aspectos centrales. Uno es el análisis del proceso de ajuste cultural derivado de la constitución de las reducciones. Dice que:

*esta transformación consiste fundamentalmente en que antes estaban acostumbrados a amplios espacios de tierra libre, en la que habían desarrollado un modo de vida que se ajustaba adecuadamente a la conducción de guerras largas y ahora su territorio fue reducido considerablemente y debieron adaptarse a vivir en paz.*

El otro es la transición de un sistema de propiedad comunal de la tierra a uno de propiedad privada. Estas adaptaciones las sintetiza Titiev así:

*No hay manera de predecir qué innovaciones culturales o sistemas de valores van a desarrollar los araucanos en el futuro, pero, por el momento, su cultura material y sus consecuencias inmediatas son depresivamente bajas. Sin embargo, no están tan agudamente separados de sus vecinos y con excepción de la retención de la lengua mapuche, son virtualmente indistinguibles de los campesinos chilenos pobres que viven en su vecindad (1951:36).*

Titiev emplea el concepto de comunidad de una manera básicamente descriptiva. Se compone de reducciones las que son a su vez organizadas por estructuras de parentesco, más específicamente linajes, lo que en mapudungun. Las relaciones entre comunidades se establecen fundamentalmente por intermedio del matrimonio de primos cruzados maternos. Sostiene que son pocos los lazos entre los co-residentes de una reducción y las tendencias divisivas son notorias. Las relaciones entre comunidades tienden a ser tenues, pero un completo aislamiento es prevenido por los contactos que se producen sobre todo por la exogamia reservacional, el asistir a escuelas en reducciones cercanas y la participación en nguillatunes y en kawin (1951: 80).

Sostiene que de acuerdo al conocimiento existente las características centrales de la nomenclatura mapuche están dadas por las

prácticas matrimoniales. Entre estas características las importantes son el sistema de matrimonio matrilateral, en el cual se espera que un hombre se case con la hija del hermano de la madre, y las reglas de residencia patrilocal.

Los efectos de la división de la comunidad sobre la estructura del matrimonio son conceptualizados por Titiev como cambios en los patrones de residencia:

*La clave de estos cambios... puede muy bien haber sido la terminación del viejo sistema de residencia patrilocalizado y su reemplazo por la residencia neolocal individual (1951: 52).*

Siguiendo a Murdock sostiene que la residencia neolocal es favorecida por cualquier influencia que tiende a aislar o a enfatizar al individuo o a la familia nuclear. Esas influencias son la pobreza que impide la compra de esposas, los principios cristianos que prohíben la poligamia, el concepto de propiedad privada y la independencia individual que la acompaña, y un cambio en los patrones de herencia desde la primogenitura a la división entre los herederos. Según Titiev todas estas influencias han ocurrido en la sociedad mapuche, lo que ha llevado a la disolución de los linajes, de la residencia patrilocalizada y la desaparición del poder político del *lonko*.

Aquí hay varios puntos que discutir. Sin duda la pobreza impide disponer de recursos para comprar esposa. Pero, ¿por qué se conti

núa la práctica de la compra de esposa, e incluso del rapto de la novia? En segundo lugar, no está para nada claro que el patrón de herencia haya sido la primogenitura y Titiev no ofrece ninguna evidencia para respaldar su afirmación sobre esto. Estas transformaciones pueden deberse a la mercantilización de la economía campesina, proceso que Titiev no distingue del de división. La aparición de la residencia neolocal no es indicativo de un cambio sustancial de los derechos de residencia. Primero, y esto lo señalan Faron y Stuchlik, porque ocurre invariablemente dentro de la reducción paterna, por lo que no es neolocal en este nivel. Segundo, porque la residencia neolocal puede ser una estrategia para consolidar o aumentar la ocupación en el usufructo de la tierra comunal por un linaje o familia. Sería interesante verificar hasta qué punto la neolocalidad está relacionada con esas estrategias, y qué tiene que ver con las formas de producción, por ejemplo, la ganadería.

Del examen del trabajo de Titiev queda claro un hecho: que la comunidad y su estructura no pueden ser analizadas sin hacer referencia a la estructura de parentesco y en particular al sistema de matrimonio e intercambio de mujeres. Postulo que la clave de esto está en gran medida en los mecanismos de selección del acceso a la tierra y de las formas de tenencia, y que están relacionadas con las formas de producción.

Faron (1961) visualiza la sociedad mapuche en una fase de equilibrio estructural. El mayor cambio estructural ocurrió con la adap

tación inicial a la vida en reducción, adaptación que ha devenido en una reintegración de instituciones sociales propiamente mapuche.

Esta reintegración es fundamentalmente la localización de patrilinajes corporativos. El principio de patrilinealidad ha perdurado con una reintegración de las unidades sociales en torno a él. Se ha desarrollado un sistema de unidades fijas que reciben y entregan esposas, con una estructura de matrimonio matrilateral, que sirve para definir los agrupamientos exogámicos y que ponen las relaciones interpersonales en un esquema de parentesco que abarca varias comunidades. La propiciación de los ancestros toma expresión en congregaciones rituales multi-reservacionales que realizan ceremonias fundamentales para la moralidad mapuche, como el *nguilla tun*. La existencia de estas estructuras depende del sistema reservacional que ha restringido el área territorial, cambiado la economía, inmovilizado la población, y permitido la permanencia de relaciones sostenidas de grupos de descendencia localizados. Estas relaciones son extrañas a la sociedad chilena e involucran creencias y actividades incomprendibles para la mayoría de los chilenos. Faron sostiene que la sociedad mapuche ha sido suficientemente flexible como para realizar adaptaciones selectivas dentro de la matriz de sus instituciones sociales tradicionales.

La comunidad es una estructura subyacente que existe aún cuando lo inmediatamente observable sean familias individuales y relati

vamente autónomas. Para él la comunidad es tá compuesta por el segmento de linaje, el grupo de parentesco residente, la reserva ción multi-linaje, y la estructura multi-reservacional que constituye el núcleo de unid ades en el sistema matrilateral de matrimo nio y la congregación ritual. El individuo y su familia, concluye Faron, están profunda mente inmersos en la red de relaciones que constituye la estructura social de la reser vación.

La fuerza integrativa de mayor magnitud es la estructura de la moralidad, tal como es expresada en el sistema del matrimonio ma trilateral y en la congregación ritual multi reservacional. Dentro del contexto del or den moral, la sociedad mapuche vive en mayor aislamiento respecto a su escenario colonial y es con respecto a los valores morales que la sostenida integración debe ser vista. La integridad estructural de la sociedad mapu che es un compuesto de resistencia y adapta ción. Esto es la antítesis de la acultura ción. Faron no relaciona explícitamente este orden moral con la tenencia y acceso a la tierra.

Los patrilinajes corporativos, grupos que se perpetúan y poseen bienes en común ba sados en consanguinidad, se localizaron con la reducción y han adquirido mayor significa ción social, y la exogamia ha sido definida en relación a la comunidad reservacional.

La descendencia patrilineal y la residen cia patrilocal son, de acuerdo a Faron, los principios integrativos básicos de la socie

dad mapuche, cuya operación puede verse al nivel de la familia, el linaje o la comunidad. Faron sostiene que no existe una palabra mapuche para designar familia nuclear, y a pesar de la mayor independencia económica y significación siempre está determinada por el *lof*. Aun cuando no hay relaciones económicas, hay relaciones estrechas en los rituales, y este conjunto de relaciones (Faron las denomina congregación ritual) establece los límites de las comunidades. Esta congregación también coincide con el sistema de matrimonio matrilateral. Vale decir, un núcleo de unidades receptoras y dadoras de esposas, relacionados en una sostenida relación de matrimonio matrilateral, también son partes constitutivas de la comunidad ritual.

Del trabajo de Faron se desprende que la comunidad tiene diversos niveles: uno económico, que para él es fundamentalmente las relaciones de propiedad comunal. Los derechos de propiedad están conformados en derechos de residencia en las comunidades, estos derechos no son individuales sino de grupos de parientes, los linajes, que constituyen un segundo nivel. Un tercer nivel lo constituyen las relaciones del sistema de matrimonio matrilateral, que es un mecanismo de selección de sujetos con derechos de residencia y finalmente, un cuarto, el nivel moral, ritual y religioso que en su extensión es la congregación ritual. Todo este sistema se mantiene unido por la vigencia de una forma específica de ideología, el *wekufo*, o mal, que excluye sistemáticamente a los extraños, esto es, a los que no son miembros del siste

ma de relaciones de intercambios de esposas. /

Stuchlik (1976) postula que hay dos niveles de realidad, el de la estructura, en el cual la actividad de los individuos es analizada en tanto es recurrente, regular y normal y en el que la estructura constituye el modelo consciente de los sujetos. Un segundo nivel, más inmediato y que es su objeto de explicación, basado en la búsqueda de la conjunción de factores esenciales que han moldeado una instancia dada de conducta y la intensidad de tal intervención. Esto implica explicar no sólo por medio de la norma, sino sobre todo por los factores que estructuran la conducta de los individuos y establecer cómo dichos factores están constituidos en patrones de conducta. El objeto principal de su estudio son los mecanismos de reclutamiento de gente en situaciones de interacción. El reclutamiento es el proceso en el que el individuo con su conocimiento de las alterntivas socio culturales y su evaluación de los factores relevantes decide su participación en una situación y la posición que ocupará en ella.

Distingue dos tipos de factores: relacionales, el conjunto de obligaciones y derechos entre individuos como tales o como miembros de grupos. El factor decisivo de reclutamiento es el tipo e intensidad de las relaciones. Factores situacionales, que presuponen la posesión de mercancías, conocimientos, equipamiento, habilidades, etc., para participar. La proposición general es que la participación de un individuo dado en una situación dada será determinada por su relación

con el individuo o grupo que organiza la actividad, por su habilidad en general para estar presente y por su habilidad para realizar las acciones requeridas. Plantea un debate con Faron acerca de la capacidad integrativa de la normatividad moral. Según Stuchlik los factores integrativos tradicionales fueron considerablemente debilitados y se tornaron inefectivos frente a la nueva situación reservacional, la reintegración se debió al desarrollo de nuevas redes de relaciones interpersonales, constituidas fundamentalmente en las relaciones de parentesco y en menor medida de amistad y vecindad. La comunidad es un grupo de familias localmente delimitado con múltiples relaciones de parentesco en ambas líneas, vale decir, con una lineación bilateral.

El acceso a la tierra no depende de la pertenencia a un grupo corporativo, sino a un grupo doméstico. La membresía al grupo ha perdido su importancia y la unidad de éste se ha debilitado, y su importancia ha sido transferida a relaciones interpersonales específicas.

Stuchlik no ofrece una explicación de la distribución social de las habilidades, recursos y conocimientos que son necesarios para que un individuo pueda decidir entrar en una determinada interacción. Frente a la decisión de participar, esto es válido como explicación, pero para explicar la dinámica del cambio social, es necesario explicar por qué se organizan determinadas actividades, por qué ciertos sujetos las organizan y qué explica su necesidad. La teoría de

las decisiones individuales es un nivel importante, pero no es suficiente.

Para Saavedra (1971), la comunidad mapuche no existe, porque los rasgos colectivistas son escasos, la explotación y forma real de tenencia de la tierra es individual y familiar, las decisiones económicas, la producción y apropiación son familiares y no colectivos, las relaciones económicas entre familias no son cooperativas, la familia es la que realiza la transferencia de la propiedad, vale decir, la herencia. Saavedra concibe la comunidad como sinónimo de colectivismo económico.

El problema central de la teoría de Saavedra es que la familia nuclear sería la unidad básica de la comunidad. Pero ¿de qué familia estamos hablando? La familia aparece como una institución natural, no social, como una categoría descriptiva, empírica que no se teoriza, y aparece como una entidad a-histórica. Para él la familia mapuche es como cualquier familia campesina, porque vive, produce, consume y autosubsiste en el campo. No hay nada de mapuche en esta familia, ni estructuras específicas, ni dinámica, ni historia. No hay mecanismos sociales de selección de esposas, ni regulación del acceso a la tierra, ni derechos de residencia. Esta es una familia puesta sobre la tierra, no una familia de la tierra, y que establece derechos sobre ella. Saavedra dice que se hereda la tierra por vía de la familia nuclear pero no dice cómo, ni quién hereda.

En resumen, para Saavedra, los mapuches

son fundamentalmente pequeños campesinos pobres, un estrato social dominado, con una subcultura étnica de resistencia. Campesinos minifundistas, con insuficientes recursos, explotados en empresas familiares independientes que transfieren mínimos excedentes a la sociedad mayor. Se distinguen de los campesinos pobres no mapuche, por su subcultura, que se ha convertido en una subcultura de un estrato de la clase campesina.

La perspectiva teórica es básicamente un reduccionismo de clase, que impide comprender adecuadamente las relaciones de una minoría nacional y el fenómeno de la opresión a que está sometida por la sociedad mayor.

En este sucinto análisis sólo he tocado algunos aspectos centrales de los trabajos examinados. Quisiera, sin embargo, extraer algunas proposiciones que pueden servir a la discusión actual sobre la comunidad y de orientación de los trabajos de investigación y para la discusión teórica.

En primer lugar, se infiere que la comunidad existe. Su existencia consiste, ante todo, en ser un sistema de asignación de recursos distinto al mercado. La tierra no la signa el mercado.

En segundo lugar, no se puede analizar a la comunidad como una unidad indiferenciada. Existen niveles de la realidad que es necesario identificar. Al hacerlo, espero dejar más claro esto de la asignación de recursos.

En los trabajos de Faron y Stuchlik se

ha conceptualizado epistemológicamente la realidad como constituida por distintos niveles. Ontológicamente Stuchlik distingue áreas relevantes de acción y práctica social que van desde la familia, hasta la zona de vida y la sociedad mapuche.

Para estudiar la comunidad es necesario distinguir los niveles de realidad en base al criterio de las relaciones de determinación y de dominancia es decir, de jerarquía entre los niveles que la componen.

Algo que uno echa de menos en todos los trabajos es el análisis de las formas de producción, vale decir, a qué se dedican estos campesinos, y con qué relaciones sociales realizan su actividad económica. Creo que existen algunas diferencias entre familias que tienen mayor énfasis en la ganadería y aquellas que son fundamentalmente labradoras. Estas diferentes formas de producción con relaciones distintas podrían estar generando conflictos sobre el uso de la tierra, y el acceso diferencial que podría haber entre las familias de las comunidades. Sin embargo, parece que existe algún mecanismo de regulación de estos conflictos potenciales, que lleva a la mantención de una cohesión social. Es clara la unificación frente a reclamos de tierras usurpadas, y el re-aparecimiento de trabajos comunitarios en tal situación. Vale decir, los mapuches recurren a la comunidad como una forma de resistir la pérdida de la tierra.

Tendríamos entonces un primer nivel, económico. Este nivel no opera sólo, requiere

ser reproducido. Para ello, la estructura de la familia, en particular del sistema de matrimonio, parece operar como un mecanismo de acceso a la tierra. Esto lo postula Faron explicitamente, pero no lo explica. Ahora bien, acceder a la tierra es acceder hoy al recursos más importante. Y esto es un mecanismo de asignación de recursos, puesto que ello permite emplear la fuerza de trabajo y los medios de producción.

Pero hay más, del análisis de medierías que realiza Stuchlik, y que Faron ve como una de las formas más eficientes de adaptación, queda claro que se trata de un uso bastante flexible de recursos escasos, que permite acceder a los medios de producción, sea tierra o bueyes, etc., que lleva a un acceso bastante igualitario a los recursos. Estas relaciones tienden a establecerse por medio de un mecanismo de solidaridad social interno a las comunidades y que es específicamente mapuche, mecanismo que parece impedir la diferenciación campesina.

¿Cuál es tal mecanismo? ¿Es sólo uno, es un conjunto de elementos ideológicos y sociales? Yo no tengo respuesta aún a esto, pero me parece que la búsqueda del mecanismo se facilita cuando se ve su funcionamiento. Esto es notable en el caso del acceso a la tierra, y de las relaciones de mediería. Teóricamente, un sujeto podría estar explotando tierra en la comunidad de su padre, en la del padre de su esposa, en la de su madre, en la de la madre de la esposa. Algunos operan tierra sólo en la del padre, otros en dos. ¿Por qué esto? ¿Por qué este acceso no

se traduce en una concentración del acceso a la tierra y en un enriquecimiento relativo de algunos y en el empobrecimiento de otros? No se puede responder a esto observando solamente la conducta económica de la familia nuclear. Esto se debe observar a nivel de agregados mayores y con detallados inventarios del uso y acceso a la tierra. En particular de los agregados que se pueden conceptualizar como grupos dadores y receptores de espas y las relaciones entre ellos.

Tenemos hasta ahora, dos niveles, uno de la actividad económica, qué producen y cómo, otro del acceso a la tierra, que está estrechamente imbricado con la estructura del parentesco. Un tercer nivel es la congregación ritual, que ejerce un control social sobre los miembros de la comunidad y a la vez constituye un mecanismo de redistribución del excedente social. Esto se puede constatar al analizar los costos del *nguillatún* en los que se manifiesta la capacidad de disponer de excedentes que son compartidos al parecer diferencialmente entre quienes asisten al ritual. Los derechos para acceder a este excedente están dados por la pertenencia a la congregación ritual. El control social operaría fundamentalmente en la esfera privada. La esfera pública, del ritual por ejemplo, no es cotidiana. Esto ha llevado a mucha confusión, pues la ausencia de una esfera pública, sin autoridad constituida es un consejo comunal, como un *lonko* oficial, etc., puede llevar a creer que no existen mecanismos de control social.

Propongo que el mecanismo fundamental de

control social lo constituye el *kalku*, o mal. Este opera contra todos los extraños, vale decir, contra aquellos que no son miembros de la comunidad, de la congregación ritual. Faron reporta que las mujeres ancianas y solas son objeto de mayor sospecha de brujería. ¿No es ésta una indicación de su convertirse en extrañas a la comunidad, al grupo de parentesco agnático, al patrilineaje? Otra indicación de esto es que las *machi* mujeres, cuando se casan, jamás lo hacen de acuerdo a las reglas del matrimonio matrilateral, es decir, patrilateral para las mujeres. ¿No será porque ellas están capacitadas para resistir el *kalku* de los extraños?

A los investigadores les ha llamado la atención que las habitaciones mapuche no constituyan aldeas. Esto también podría ser una forma de evitar el *kalku*, aparte de las ventajas que esto dio en tiempos de guerra.

Para terminar, quisiera indicar brevemente los efectos que de acuerdo al análisis teórico podrían ocurrir con la división. Lo primero es que se puede perder la flexibilidad del uso de los recursos productivos con un consecuente empobrecimiento. Dado que las propiedades creadas son indivisibles, los patrones de herencia serán transformados, o se producirán decisiones sobre quién hereda y cómo se compensará a los no herederos. Pero esto mismo podría desarrollar la necesidad de concertar acciones comunitarias, y movilizar activamente las reservas de solidaridad que existen en las comunidades. ¿De qué dependerá esto? Pienso que fundamentalmente

de las estrategias productivas que se desarrollen y de los cambios que ocurrirán en la estructura del matrimonio y de la familia. Por cierto, también depende de las acciones que la sociedad mayor realice en el plano político y del proceso de mercantilización de las economías mapuche.

A la larga, creo que la cultura mapuche mostrará una vez más su capacidad adaptativa y su flexibilidad que le permitirá, a pesar de todo, mantenerse como una cultura distinta y específica que enriquece a la unidad de la nación con la diversidad que le aporta. Ello porque la riqueza de una nación está en la unidad de lo diverso y no en la unidad de lo forzosamente homogéneo.

#### NOTAS

1

La investigación de la cual esta ponencia en parte ha sido financiada por un Doctoral Learning Fellowship otorgado por Interamerican Foundation. Los puntos de vista y opiniones del autor no comprometen a esta institución.

#### REFERENCIAS

Faron, L..

1961. *Mapuche Social Structure*. Urbana. University of Illinois Press.

1964. *Hawks of the Sun*. University of Pittsburg Press.

Saavedra, A.

1971. *La cuestión mapuche*. Santiago. ICIRA.

Stuchlik, M.

1976. *Life on half share*. London. Hurst and Co.

Titiev, M.

1951. *Araucanian Culture in Transition*. Michigan University Press.