

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 son, 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 estos individuos para mantener funcio

nando la tradición que los cohesiona como grupo. Estas personas son *machis*, *dungunmachíes* y ancianos que cumplen funciones rituales en el *ngillatun*, los *ngenpin* y *weupíes*. 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 *kurakawíñ* por *kultrung*, 'el tamboril del shamán', *katripa* por *wingka* 'no-mapuche', *wütre* por *küruf* 'viento', *weke* por *ufícha* 'oveja', etc... Los sistemas clasificatorios de vegetales, fenómenos telúricos, cosmogónicos, enfermedades y otros son enormemente complejos.

Los ancianos: *ngenpines* y *weupíes* 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* no 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* 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 difícil 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 significado 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 LINGÜÍSTICO E IDENTIDAD ÉTNICA

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 "chileno" de homogeneidad cultural que nos pretende 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 "anomia", 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.