

LINGÜÍSTICA

La importancia de los enunciados simbólicos
en la mantención del mapudungun en Chile¹

The importance of the symbolic utterances
in the survival of the Mapuche language in Chile

MARÍA CATRILEO CHIGUAILAF^a

^a Universidad Austral de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Chile.
Correo electrónico: mcatrileo@uach.cl

Este ensayo describe la importancia de los enunciados simbólicos del *mapudungun* (lengua mapuche) como fuente de sustentación y estímulo para reforzar la permanencia de la lengua y la cultura mapuche dentro de la sociedad chilena con carácter de dinomía sociolingüística. El análisis de un corpus de datos obtenidos in situ en diversos contextos de utilización positiva o negativa de algunos conceptos o denominaciones que incluyen acontecimientos sociales, objetos e instituciones culturales, ceremonias rituales y eventos sobrenaturales, hace posible concluir que muchos enunciados breves o de mayor longitud se han perpetuado a través del tiempo. De este modo, forman parte de una simbología ritual cuya utilización codifica las creencias y los valores que se han mantenido en la sociedad, enfatizando positivamente la vigencia de la lengua y los contenidos culturales mapuche.

Palabras clave: dinomía sociolingüística, enunciado simbólico, estabilidad lingüística mapuche.

This essay intends to describe some important facts that have sustained the survival of the Mapuche language and culture in Chile, South America. The analysis of a corpus collected in situ from diverse contexts including social events, material objects, cultural institutions, ritual ceremonies and supernatural events leads to conclude that brief and longer utterances elicited by native and some non native speakers, both positively or negatively, have remained throughout the times in the Chilean society in a situation of dinomía from the linguistic and sociocultural point of view. This group of ritual symbols encodes past and present beliefs and cultural values that have remained up to the present, thus contributing positively in the encouragement and permanence of the Mapuche language and culture in Chile.

Key words: linguistic and sociocultural dinomía, Mapuche symbolic utterances, language survival.

¹ Este trabajo forma parte del proyecto FONDECYT Regular 2020 N° 1200251 “Patrones transculturales en la modelización sociosemiótica de los símbolos naturales copresentes en el wallmapu...”, Investigador Responsable Rodrigo Moulian T.

1. INTRODUCCIÓN

La forma de vida de los diversos grupos humanos está regulada por normas culturales y lingüísticas que rigen en el hogar y otros espacios formales e informales. Existen expresiones fijas que se aprenden y se graban en la mente a partir de la infancia. La utilización de los recursos fonológicos, gramaticales y léxicos identifican al grupo y a cada uno de sus miembros, fortaleciendo la vigencia de los contenidos lingüístico-culturales. En las sociedades con escritura estandarizada, existen dos técnicas culturales en relación con la lengua como medio de comunicación. La primera consiste en el arte de hablar que los usuarios aprenden primero y lo comparten con los miembros de su comunidad. En segundo lugar, está el arte de la escritura que representa las formas habladas en forma gráfica. El aprendizaje de la lectoescritura es una actividad consciente y más deliberada en comparación con la adquisición oral de la lengua; no obstante, las comunidades de habla sin escritura adquieren sus propias maneras de expresión lingüística que no son reconocidas ni valoradas adecuadamente por los grupos mayoritarios que manejan otros códigos formales en una lengua oficial. Dentro de este contexto, muchas comunidades indígenas como los *mapuche* han mantenido sus tradiciones orales a través de la práctica y veneración de los usos más sofisticados de su lengua en la conversación, las narrativas informales y la oratoria formal propia de *Machi* (encargado o encargada de la medicina) y *Longko* (líder o jefe de grupo) del pueblo mapuche. Eventualmente, impresiona observar y escuchar saludos, congratulaciones, sanciones o reprimendas en situaciones de interacción social en *mapudungun*. Aún se valora el arte de hablar perfectamente, específicamente en el discurso de algunos *Longko*, o dirigentes que deben manejar la lengua con fluidez y claridad mental, lo cual, antiguamente, incluía la correcta utilización del tono de voz, el ritmo, la entonación, el énfasis y otros elementos suprasegmentales, dependiendo del tipo de discurso dentro de la oratoria. Lo anterior simboliza una gran capacidad intelectual, dominio de la historia del grupo y los contenidos culturales identitarios. A pesar de su vitalidad debilitada, la tradición oral mapuche se destaca como un valor reconocido, pues varios de los antiguos recursos lingüísticos y supralingüísticos utilizados en los antiguos parlamentos, paces, rituales y costumbres de la vida diaria ancestral, aún se mantienen a través de la permanencia de conceptos simbolizados, reconocidos y utilizados por hablantes y no hablantes de *mapudungun*. Cada uno de estos conceptos empleados en un contexto de lenguas en contacto como el *mapudungun* y el *español* en Chile, forma parte de una valiosa fuente sociolingüística, histórica y etnográfica para la comunidad mapuche y no mapuche en general. A su vez, esto último sustenta el optimismo frente a la idea de fomentar y mantener los componentes ancestrales de la cultura nativa.

2. LOS SÍMBOLOS LINGÜÍSTICOS Y SOCIOLINGÜÍSTICOS EN LA IDENTIDAD MAPUCHE DENTRO DE LA SOCIEDAD CHILENA

Mary Jane Collier (2015) define los símbolos lingüísticos como componentes del sistema cultural, tales como los mensajes verbales, las claves no verbales, los emblemas, los

íconos, los significados y las interpretaciones asignadas a cada uno. Éstos son transmitidos y entregados a los nuevos miembros del grupo dentro de la familia y en la escuela. A pesar de los cambios que pueden ocurrir dentro del sistema cultural, siempre existe una consistencia y permanencia de lo que se traspa, pues de este modo se definen los límites entre los diversos sistemas y la diferenciación de los miembros que pertenecen a uno u otro grupo cultural. Los símbolos nos señalan las ideas, los conceptos centrales y los tipos de comportamientos que nos identifican como miembros de nuestro grupo; además de estas representaciones propias, ellos incluyen el lenguaje gestual, las vestimentas, las plantas, los animales y las artes, entre otros, los cuales conforman el distintivo central creado por el grupo. Por ejemplo, la fluidez en el habla mapuche refuerza la interpretación y la pertenencia a la comunidad autóctona; asimismo, la utilización, la comprensión y la interpretación de algunos términos como *rüfpiwke* (rüf: verdadero + piwke: corazón) que indica honestidad, verdad, confianza y cercanía hacia otros. Así, este término define a una persona como alguien que cumple las normas de comportamiento aceptadas y confiables como miembro competente dentro del grupo. Esta cualidad entrega información válida en la preparación de posibles programas educativos y de desarrollo sociocultural, socioeconómico e intercultural en una sociedad multicultural.

3. DATOS Y METODOLOGÍA

Dentro del contexto anterior, este ensayo intenta describir un corpus compuesto por un número representativo de enunciados vigentes en *mapudungun*, los cuales pertenecen al área sociocognoscitiva mapuche. Son unidades léxicas y sintácticas breves que muestran la asociación de cada enunciado con acontecimientos y objetos naturales, rituales y vivencias sobrenaturales que se han mantenido a través del tiempo, perpetuando así la vigencia de la lengua.

3.1. *Análisis y desarrollo*

Los investigadores en el área de las ciencias sociales advierten tempranamente que el vocabulario de una lengua refleja una complejidad cultural y social. Un número de símbolos basados en la experiencia de vida de un grupo, se convierte en comportamientos psicológicos, los cuales no se relacionan directamente con ningún hecho del medio físico. Hay maneras particulares que la lengua utiliza con la finalidad de otorgar un empoderamiento y una significación específica a un enunciado o término que de este modo adquiere un valor especial de acuerdo a lo que el hablante intenta comunicar. Esto concuerda con la conclusión de Sapir (1912) después de un intenso estudio de varias lenguas indígenas norteamericanas.

El aspecto simbólico de las lenguas no ha tenido un tratamiento formal dentro del campo de la Lingüística Aplicada. Así, para muchos aprendices, la lengua simplemente refleja una realidad compuesta más bien por los bienes materiales, obviando su naturaleza

simbólica en las diversas artes que reflejan nuestras emociones y nuestras identidades. En este contexto, Claire Kramsch (2021) establece que cualquier aprendiz sabe que una lengua es un sistema simbólico que consiste en un ordenamiento semiótico compuesto de signos lingüísticos o símbolos que en combinación con otros signos forman un código que uno aprende a manipular con la finalidad de conformar un significado; así, la única forma para entender y ser entendido por otros consiste en codificar, decodificar e interpretar los mensajes adecuadamente, de acuerdo a las reglas impuestas por una determinada comunidad de hablantes nativos. No obstante, es necesario considerar que este medio cultural ha sido construido históricamente y está socialmente moldeado y manipulado individualmente por el mismo discurso de los hablantes originarios. Cada expresión tiene sus efectos y la lengua no solamente posee un poder informativo semiótico, sino también el más amplio poder simbólico para definir quiénes son ellos o los otros, influyendo así en las percepciones, recuerdos y expectativas de los hablantes. En concordancia con lo anterior, Kramsch utiliza el término “simbólico” para referirse a tres formas de visualización de una lengua. En primer lugar, está el punto de vista lingüístico que considera la lengua como un sistema simbólico consistente en unidades de significados codificados en forma visual, musical o textual. El signo lingüístico o símbolo es una forma física o significante asociado con un concepto semiótico o significado (cf. Saussure 1945). En segundo lugar, está el punto de vista antropológico que sostiene que los símbolos han sido creados y manejados por las personas que los utilizan para dirigirse a otros. Los símbolos que forman parte de una lengua no representan conceptos aislados en sí mismos, pues tienen que ser interpretados como tales por las personas a quienes estos símbolos están dirigidos. Los destinatarios deben reconocerlos según el significado convencional acordado que se deriva no sólo de la forma aislada, sino de una combinación de formas representativas que en conjunto construyen un código reconocible. El poder de estas relaciones simbólicas con una interpretación o significado convencional aceptado por el grupo de hablantes, afecta el comportamiento de las personas, en tanto que los símbolos lingüísticos tienen una variedad de efectos directos e indirectos, o bien efectos inmediatos o pausados que se conectan con el emisor y los destinatarios en forma compleja e impredecible. En tercer lugar, está el punto de vista de los sociólogos, quienes, como los antropólogos, tienen un interés en la cultura material y simbólica de las sociedades que estudian. Ellos observan y documentan las estructuras de los espacios de residencia y las creencias, incluyendo las prácticas rituales e interaccionales de la vida diaria, junto con el significado que los miembros de tales sociedades dan a sus prácticas ceremoniales. Los sociólogos advierten que estos significados simbólicos regulan no sólo los eventos rituales convencionales de la comunidad, sino también los intercambios verbales espontáneos entre las personas y la forma en que actúan en sus quehaceres diarios. No obstante, también consideran la forma en que estos significados construyen lo que las personas visualizan como algo real, verdadero y bueno. De este modo, aparte del poder material y económico que la gente tiene y de lo que expresa al hablar, hay una capa extensa y mayormente abarcadora de poder simbólico que crea las condiciones para permitir la posibilidad de pensar y hablar acerca de las cosas materiales. Ese poder simbólico es el poder

para construir la realidad social, creando y utilizando los símbolos que dan significado al mundo social. Es el poder de la lengua manifestado en el discurso que ha sido estudiado por varios especialistas, en particular Pierre Bourdieu (citado por Kramsch op.cit. 2021) quien sostiene que los sistemas simbólicos como la lengua se originan a partir de las diferencias de poder, reforzándolas al mismo tiempo. Asumidas y esquematizadas en el hábito, los sistemas de distinciones parecen evidentes en sí mismos.

La conducta comunicativa incluye las estructuras lingüísticas y los sistemas sociales y culturales que gobiernan su práctica. Saville-Troike (1982: 59) introdujo el concepto de *dinomia* que en griego indica, aproximadamente, “dos sistemas de leyes”. En concordancia, hay claras analogías entre los dominios lingüísticos y la elección de una lengua, como asimismo entre los dominios culturales y la elección de una lengua; además, hay paralelos entre la lengua y el manejo apropiado de las reglas culturales y los paralelos existentes en el cambio que se produce entre los sistemas culturales alternativos. Sobre esta base, Saville-Troike define la *dinomia* como la “coexistencia y utilización complementaria de dos sistemas culturales, una de las cuales corresponde a la cultura dominante de la sociedad mayor, en tanto que la otra se considera como una subcultura subordinada y menos prestigiosa dentro de la misma sociedad”. No obstante, en el caso mapuche, el *mapudungun* nos entrega el poder de organizar y clasificar lo que existe en el universo según nuestra visión de consenso. Asimismo, nos permite normar los conceptos de nuestra libre expresión, utilizando denominaciones que reflejan los símbolos de identidad y orgullo. Sin embargo, dentro de la sociedad chilena, la utilización de algunos términos mapuche en el español de Chile, demuestra, en algunas ocasiones, una “violencia simbólica”, pues los mismos enunciados pueden indicar solidaridad, como también distancia o poder sobre otros. Por ejemplo, el término mapuche *ruka* simboliza la arquitectura mapuche ilustrada a través de las técnicas y el léxico especializado referente a la construcción de una vivienda que constituye un espacio de vida familiar, social y ritual. En el español de Chile, *ruka* se asocia al pensamiento y habla que compara al indígena con la indigencia. La utilización de *ruka* se convierte en violencia simbólica o acción para denigrar al otro con menos recursos de prestigio socioeconómico.

Otro término mapuche es *kawin*. Se trata de una reunión ceremonial que en la antigüedad requería de una preparación formal para discutir acontecimientos o problemas de enfrentamiento con los conquistadores en defensa del territorio. La preparación consistía primeramente en la invocación a *Ngünechen* (guía espiritual) y la participación de los *kasike*, *Longko* y otros oradores expertos que debían entregar solemnes discursos a la comunidad, incluyendo plegarias y refuerzos o *newen* acompañados de recursos lingüísticos con voces melódicas en tonos altos y bajos. Al final se celebraba esta reunión incluyendo los mejores comestibles y brebajes como el *muday* para los invitados y anfitriones. En el español de Chile, el término *kawin* se ha convertido en un concepto vehemente que se utiliza como equivalente de desorden, enredo y chisme.

En una sociedad dinámica, una cultura y lengua de minoría como el *mapudungun* adquirido en el hogar se encuentra en una situación diglósica frente al español, la lengua oficial que tiene prestigio y se utiliza en la escuela en su variedad formal. El indígena

se encuentra frente a un tipo de dinomía, o dos sistemas culturales, uno de los cuales pertenece a la cultura dominante. El sistema educacional chileno incorporó la enseñanza occidental junto con el personal docente, la administración, el currículum y los materiales de instrucción, sin considerar la adaptación necesaria dentro del grupo de minoría. Así, la cultura dominante gobierna los comportamientos en muchos contextos educacionales, mientras que la cultura indígena gobierna los comportamientos en el hogar, utilizando el *mapudungun* o una variedad del español en los diversos dominios de práctica formal e informal de ambas lenguas.

Muchos mapuche bilingües o multiculturales dejan el *Mapu* (tierra de origen) y viajan a otros lugares por razones de trabajo o estudio, variando así su forma de hablar y sus códigos lingüísticos tales como los saludos, la conducta no verbal y, principalmente, una cuidadosa reserva en la formulación de preguntas y respuestas dentro de su vida diaria. Más allá de lo puramente lingüístico, también introducen cambios en la vestimenta, la presentación personal y nuevas actitudes frente a lo desconocido. El cambio de código y la mezcla de estilos de habla tienen una variedad de funciones dentro de la comunidad que actualmente maneja ambas lenguas con mayor o menor fluidez, o una mezcla de códigos lingüísticos. Esto puede cumplir la función de identificación de grupo, solidaridad, distancia, ideología, integridad étnica y seguridad, entre otras. En el ritual la lengua mapuche es fija y los patrones lingüísticos utilizados son específicos, incluyendo las realizaciones monosilábicas, fonéticas y paralingüísticas, el vocabulario ritual, las estructuras gramaticales y la organización discursiva apropiada para invocar la atención de las deidades que así pueden ejercer un control sobre los problemas naturales y sobrenaturales. Muchas de estas expresiones fijas se aprenden y perduran en la mente, de modo que tanto hablantes como no hablantes de *mapudungun*, junto con identificarse con el grupo, fortalecen así la permanencia de la lengua al recordar y utilizar frecuentemente estos conceptos aun en forma aislada o lejos de la comunidad.

3.2. La vigencia de la simbología sociolingüística en los acontecimientos diarios, los objetos, los rituales y las representaciones sobrenaturales en la oralidad mapuche

Dentro del contexto anterior, este ensayo intenta introducir el presente tema de estudio a través del análisis de un corpus de datos observados in situ en diversos contextos de utilización del *mapudungun* actual en las áreas de los acontecimientos diarios, los objetos, los rituales y las representaciones sobrenaturales.

Los mapuche han mantenido su lengua y su identidad cultural a lo largo de más de 500 años de contacto con la cultura no mapuche. Ciertamente, ha habido cambios sociales y culturales a partir de la llegada de los españoles. Por ejemplo, sólo en algunos lugares quedan escasas huellas aparentes de la familia extendida que incluía a los abuelos, padres, tíos y nietos junto a toda la descendencia en el mismo espacio. En la actualidad, la mayor parte de las familias son de tipo nuclear o uniparentales que comparten un mismo espacio, principalmente en las áreas rurales. El aprendizaje-enseñanza del español y la importancia de

la escuela chilena como institución formadora de futuros estudiantes secundarios, técnicos o universitarios en las ciudades, son reconocidas en las comunidades; en el transcurso del tiempo, un mayor número de estudiantes indígenas ha obtenido títulos o especializaciones en diversas disciplinas profesionales y técnicas. Aún cuando el modo de vida sociocultural y socioeconómica ha experimentado cambios en varias áreas de sus actividades, los mapuche han mantenido gran parte de sus contenidos culturales como el *mapudungun* que han aprendido a través de la exposición a la lengua a partir de la niñez. Aquellos que permanecen en sus pequeños espacios rurales, forman una familia y en conjunto producen diversos cultivos para su autoabastecimiento y, según sus posibilidades, incluyen la venta de diversos objetos de artesanía en lana, madera, fibras vegetales y greda, principalmente. Los cultivos más extensos proveen de frutas y verduras a la población de diversas ciudades aledañas. La lengua y los conocimientos ancestrales se han mantenido como forma de comunicación en el diálogo diario y en las ceremonias rituales como el *Ngillatun* (ritual de alabanza y rogativa a la deidad creadora) y el *Machitun* (ritual de tratamiento medicinal); también el *Wetripantu* (celebración del inicio de un nuevo año y el solsticio de invierno en el mes de junio de cada año), un ceremonial en donde los *Longko* y *Machi* describen el rito con arte y solemnidad, agradeciendo a *Ngünechen* sus bendiciones y, a la vez, solicitando que el nuevo año inicie su entrada con la renovación de las fuerzas espirituales en comunión, el alejamiento de las influencias malignas, y la bienvenida al retorno de los nuevos brotes de las plantas y animales que la buena tierra provee a las familias (cf. Sánchez 2001-2002, 2015).

La identidad del pueblo mapuche se ha mantenido por la tenacidad de su cultura y últimamente también por la iniciativa de la oficialidad gubernamental chilena, en cuanto a la inclusión de programas introductorios de lengua y cultura mapuche en la modalidad de educación intercultural en algunas escuelas y liceos, lo cual ha permitido cierto balance inicial entre la cultura indígena y la institución educacional. Al respecto, las investigaciones realizadas en comunidades indígenas en Estados Unidos (cf. Miller y Peacock 1998) como asimismo los trabajos más recientes desarrollados en escuelas rurales y urbanas en el área de la IX y X Regiones en Chile (cf. PADEM 2021), demuestran que las salas de clases que presentan un ambiente de aprendizaje-enseñanza colaborativo y de intercambio intercultural, más allá de la competencia entre los participantes, cumplen las necesidades primarias de muchos estudiantes que reconocen que los resultados de este aprendizaje acompañado por esta metodología, fomenta otras expectativas claras y explícitas en el proceso de su formación educacional. El trabajo de grupo y en equipos son valorados y destacados por los estudiantes, y por lo tanto debería ser una práctica de enseñanza inclusiva y universal, pues, de esta forma, aparte de adquirir nuevos contenidos curriculares y especialidades técnico-profesionales, aprenden a reconocer y respetar los símbolos, significados y normas que han sido transmitidas históricamente dentro del grupo étnico.

En general, los científicos sociales incluyen en sus estudios algunos componentes del sistema cultural tales como los símbolos pautados que pueden ser mensajes verbales, claves no verbales, emblemas y otros íconos con sus correspondientes interpretaciones, o significados asignados por el grupo de hablantes mediante la utilización de fonos simbólicos, ítems

léxicos y patrones sintácticos como ocurre en *mapudungun* y en otras lenguas indígenas (cf. Catrileo 1986; Silver y Miller 1997; Mamani M. A. 2012). Se puede concordar en que la cultura es lo que los grupos de personas dicen, hacen, piensan y sienten de acuerdo al tipo de comunicación que las une. Como señala Collier (op. cit. 2015), no se trata sólo de hablar una lengua, sino también de utilizar sus símbolos y sus interpretaciones adecuadas y consistentes, según las normas o patrones de formas apropiadas de comunicación entre las personas que comparten la interpretación de los símbolos en las ocasiones aceptadas por el grupo.

La lengua cumple una pluralidad de funciones en cada comunidad. Su rol puede ser distinto en cada grupo, pues evoluciona constantemente y en forma diferente a través de los procesos de adaptación, derivación y selección que están moldeados en base a su historia y sus patrones de utilización apropiados según las reglas culturales (Hymes 1967: 116). La variación de la lengua en el aspecto fonológico, morfosintáctico o gramatical puede cumplir una función como símbolo de solidaridad, distancia, violencia, refuerzo de la identidad, extensión o eliminación de una ambigüedad. Así por ejemplo, la habilidad de los escritores mapuche para cambiar de código, es aceptada en la sociedad chilena como un símbolo propio de los escritores mapuche, indicando de este modo una viabilidad e integridad étnica. Esta estrategia verbal muestra una dimensión de su competencia comunicativa oral, lo cual, lamentablemente, no se aprecia adecuadamente en el discurso escrito.

En relación con lo anterior, Mauricio Ostria (2005: 118) afirma lo siguiente:

La incorporación del indio como personaje, a menudo protagonista, de la novela hispanoamericana, plantea, pues, al novelista serios problemas de índole lingüística. Se trata, en síntesis, de trasladar las estructuras de las lenguas indígenas al castellano –o mejor, de sugerirlas– de modo que sin dejar de ser propiamente castellano y por lo tanto comprensibles para el hispanohablante –sean capaces de evocar el universo lingüístico y cultural del indígena.

En su estudio sobre el código discursivo y metadiscursivo poético de los autores de origen mapuche, Hugo Carrasco (2010: 9-22) plantea, entre otros fundamentos, que “un aspecto importante en el empleo de la metatextualidad es la competencia multidisciplinaria para su elaboración e interpretación adecuada con el carácter final discursivamente ‘multihíbrido e intercultural’ en concordancia con la naturaleza, la psicología cultural mapuche y el sistema de simbolización de sus creencias”. Esta práctica discursiva proviene de la tradición retórica sistematizada en la cultura mapuche que se adapta en los textos escritos en el área de la literatura. Otros autores han entregado también valiosos aportes teóricos acerca de esta temática en el análisis del metadiscurso en la literatura chilena que ha sido abordado principalmente por Iván Carrasco (1992), Claudia Rodríguez (2009) y Óscar Galindo (2004), entre otros.

Desde el punto de vista lingüístico, la presencia de varios términos en *mapudungun* encierra un sello simbólico que, dentro de la sociedad chilena, han permanecido en el tiempo,

indicando el tipo de relación mapuche-no mapuche. Un ejemplo es el enunciado *wingka* en la lexicalización compuesta por “sociedad wingka”, empleada por Hugo Carrasco para referirse al grupo no-mapuche en la sociedad mayor. Este enunciado denota una profunda incomodidad causada por la invasión extranjera en el espacio que la deidad creadora asignó a los mapuche. Esta riqueza material iluminó los valores espirituales que se han conservado a través de la práctica ritual y las diversas manifestaciones en torno al respeto y cuidado de la naturaleza y el *kümemongen* o “buen vivir” entre los humanos como personas y grupos de vida en solidaridad y consideración mutua. La utilización del término *wingka* indica un límite entre las formas de vida natural, ancestral y propias del grupo. Como contraparte, el enunciado “indio” creado por los conquistadores, es considerado como un símbolo de odiosidad y desprecio para denostar al mapuche y su cultura (cf. Alonqueo 1985: 144). Sin embargo, el término *wingka*, así como otros enunciados mapuche, ha permanecido en el español de Chile, hecho que, desde una perspectiva positiva, fomenta y contribuye como una fuente importante en la mantención del mapudungun.

Dentro del marco anterior, describiré otros términos simbólicos en *mapudungun* divididos en acontecimientos sociales, objetos e instituciones interculturales, ceremonias rituales y sucesos sobrenaturales. El cambio de código y la mezcla de estilos de habla tienen una variedad de funciones en la comunicación entre los miembros de una comunidad que, en la actualidad, manejan, reconocen e interpretan los códigos correspondientes, según el mayor o menor empleo y fluidez que mantienen en la competencia de la oralidad mapuche.

3.2.1. Acontecimientos sociales

En la lengua mapuche existe el simbolismo fonético que se refiere a la asociación de algunos fonos de la lengua que indican el estado emocional o actitud del hablante frente a su interlocutor y/o el tema tratado. Las vocales, en general, manifiestan estas variaciones a través de los suprasegmentos como el acento y la duración en la enunciación que incluye la carga afectiva o estilística. Por ejemplo, en *akuy* [a,kuy] (llegó) la vocal [u] es breve en su forma neutra; en cambio en [akúy] la vocal [ú] es acentuada y de mayor duración, indicando a “alguien que llegó de sorpresa o después de un tiempo de espera no acordado que puede causar malestar”. La alternancia de consonantes en *mapudungun*, como en otras lenguas indígenas, es un modelo muy productivo y juega un rol estructural importante en la comunicación. Por ejemplo, el enunciado *che* [če] es neutro en su significación y se ha mantenido a través del tiempo para indicar una persona o la gente en general; pero utilizado en un contexto determinado, encierra una noción subjetiva que indica un concepto calificativo moral, cuya significación aproximada es “persona de comportamiento humano, noble, honroso y estimable”; la pronunciación prepalatalizada de *che* como *te* [te] indica afecto o persona que cae muy bien; en cambio la pronunciación dentalizada de *che* como [tɛ] indica desprecio o persona no grata.

En el área de los saludos, la sustantivación compuesta en el caso de *Marimari*, promueve un encuentro benigno, pues se trata de una fórmula de saludo de manos diurno

que mantiene y desarrolla la relación entre los hablantes, renovando el contacto físico y sicosocial iniciado en el pasado que continúa en el presente, extendiendo sus lazos de unión hacia el futuro, con la finalidad de perpetuar el valor de la existencia como grupo humano. *Marimari* es un saludo simbólico utilizado por hablantes nativos y también no nativos. Éstos últimos lo dicen frecuentemente como forma de reconocimiento o solidaridad con las personas mapuche. Las familias mapuche más conservadoras siguen utilizando enunciados de aprecio y reconocimiento como *Eymi Chaw* (usted, padre), un saludo de manos al padre o a una persona mayor o anciano; o *Eymi Ñaña* (usted, dama), un saludo de manos dirigido a una señorita, señora o anciana. Estos saludos indican que sus usuarios están aún inmersos en su propia forma de vida desde el punto de vista cultural, emocional y conceptual, manteniendo una forma de acercamiento social y de respeto permanente, demostrando de esta manera la versión de su propia realidad actual. Miguelina Mamani (op.cit. 2012) describe acontecimientos similares en su trabajo sobre el discurso religioso y ritual en la lengua aymara.

Dentro de la extensa conceptualización del sistema de parentesco mapuche, existen expresiones de presencia frecuente en las áreas rurales y urbanas que han sido aprendidas en el lugar de origen, o bien en compañía con otras personas. Los hablantes, finalmente, se apropian de esas expresiones que constituyen un ejemplo de aprendizaje social conducente a un tipo de interacción benéfica dentro del grupo. Se trata de los enunciados *peñi* (hermano de varón) y *lamngen* (hermano o hermana). *Peñi*, se utiliza entre varones, y *lamngen* para varones y mujeres con la finalidad de demostrar las emociones y las capacidades de comportamiento cultural involucradas en la alterinteracción.

Muchas personas mapuche ya no hablan la lengua; sin embargo, se sienten identificadas por sus nombres, los cuales representan un nexo social para mantener el contacto dentro de una historia común; es decir, conservan un modo común de comunicación que también incluye la competencia cultural, al interpretar adecuadamente el comportamiento lingüístico en el contexto dentro del cual se encuentra inmerso. Por ejemplo, hay conceptos simbólicos que son clave en la organización sociopolítica como *Marichiwew* (meta simbólica de logros al vencer diez veces), una expresión que, dentro de las actitudes relacionadas con la lengua, constituye un criterio para la membrecía de grupo. La adopción de este concepto simbólico, junto con marcar una identificación sociopolítica, fortalece la mantención de la lengua y su divulgación que también se sumerge en la conceptualización no indígena. En la actualidad también ha renacido el enunciado *wallmapu* que se ha difundido a través de los grupos mapuche para indicar la pertenencia global de sus miembros dentro de un dominio geográfico y humano. Antiguamente, la división geohumana y política del grupo incluía a los *ngüluche* o gente del valle, los *pewenche* o habitantes de la cordillera, los *lafkenche* o los habitantes de la costa y los *puelche* y los *waydüfche* que se encontraban en el límite y en los faldeos del lado argentino. Hoy, el término *wallmapu* es utilizado por los mapuche como referencia a estos dominios territoriales y sociopolíticos ancestrales. Algunas personas no mapuche lo utilizan como concepto de solidaridad y otras como un término agresivo causante de digresión.

Otro término que se ha simbolizado es *kuyfi* que indica tiempo prolongado hacia el pasado o futuro, haciendo referencia a un espacio distanciado desde y hacia el hablante. Este concepto oral sonoro posee características propias que a lo largo del tiempo y el desarrollo de los lazos cognitivos del grupo hablante, ha pasado a formar parte del vocabulario que refleja algunas complejidades culturales. Aquí incluyo ilustraciones que demuestran la identidad de *kuyfi* (la antigüedad) según su rol en cada enunciado que constituye una forma de comunicación.

En su rol primario es un adverbio formado por un término en:

Kuyfi mülefuy (Existió o existirá lejanamente; pero ahora lo añoro).

Kuyfi como indicador silencioso del tiempo representa un mensaje primario pautado por reglas, a veces ocultas, que gobiernan la forma de vida de sus usuarios. Aquí designa un tiempo ilimitado hacia el pasado o futuro que puede incluir meses, años o siglos antes o después del presente. Asimismo, el futuro involucra un periodo de tiempo indeterminado que no tiene un punto de finalización dentro del círculo de la vida.

En su rol formal, *kuyfi* marca el año o la parte tradicional del sistema temporal que en *mapudungun* sigue el movimiento del sol y los astros como en:

Wetripantu ta kuyfi kimün (*Wetripantu* representa a la sabiduría antigua).

En este caso *kuyfi* califica un nombre, *kimün* (el legado del saber) y así se transforma gramaticalmente en adjetivo.

En su rol informal, *kuyfi* marca un tiempo que puede parecer vago, pues varía entre un tiempo pasado o futuro lejano o remoto, al incluir marcadores y morfemas ligados que lo convierten en verbo, frases verbales o enunciados o dichos culturales arbitrarios cuya significación no se puede inferir a partir de cada elemento aislado o de términos en forma separada.

Ejemplos:

Kuyfi + *_le_*(duración) + *_tu_*(movimiento)+*_y* (3°p.) > *Kuyfiletuy* cuya interpretación equivalente en español puede ser:

Al pensarlo en estos momentos, eso se encuentra a gran distancia (en el pasado o en el futuro).

Como saludo formal de manos entre personas conocidas, *Kuyfi* o *Fiita kuyfi* indica aproximadamente: “ha transcurrido tanto tiempo desde que nos vimos en un punto del tiempo ya pasado, y ahora esperamos otro encuentro similar de aquí hacia el futuro”.

3.2.2. *Objetos e instituciones culturales*

La relación concreta y abstracta entre la lengua y la forma de vida de un grupo está basada en el ambiente físico que se refleja en el vocabulario y la organización gramatical que manifiesta la conceptualización creada para expresar la simbología de las creencias, la ideología, las artes, los rituales y las costumbres propias del grupo. El entorno incluye los tipos de suelo, la vegetación, los animales, las aves y la forma de interacción socioespacial y sociocultural entre las personas y la naturaleza de acuerdo a la forma de visualizar el mundo.

Sobre esta base, se han desarrollado designaciones lingüísticas, muchas de las cuales han permanecido dentro del medio de comunicación y entre las lenguas en contacto como el español y el *mapudungun* en Chile.

Por ejemplo, dentro de los términos para designar los tipos de suelo en *mapudungun*, está *trumag* que indica tierra arenosa y suelta en donde es posible cultivar cierto tipo de semillas con buenos resultados en la producción final. Este término, aún se encuentra vigente entre los agricultores y campesinos mapuche y no mapuche; como asimismo el término *walle* (*nothofagus oblicua*) o roble que los agricultores y otros hablantes mantienen en el español chileno oral para referirse al *walle* como material combustible, principalmente. Los mapuche, dentro de su imagen mental, veneran éste y otros árboles nativos como símbolo de prestigio y perpetuidad de su existencia y únicamente deciden su destrucción por autoextenuación del árbol dentro del bosque o fuera de él.

En cuanto a las instituciones culturales cuyas denominaciones han permanecido en el español de Chile está *Machi* o chamán encargado(a) de la medicina. Este es un don natural y ancestral que hereda una familia determinada como fuente permanente de creación y capacidad espiritual de alguno de sus miembros para poseer, desarrollar y aplicar los conocimientos necesarios en el tratamiento de una enfermedad. Un (a) *Machi* representa una simbología de respeto, obediencia y sabiduría como una institución legítima que exige el consenso de la comunidad. De este modo, se considera como un ser benéfico en el tratamiento de las enfermedades y la transmisión de los conocimientos en la comunidad. La medicina alternativa entregada por los (las) *Machi* también beneficia a las personas no mapuche que acuden como pacientes en los espacios rurales o urbanos. El enunciado *Machi* indica un poder simbólico solidario y necesario en este caso. Así también el término *Longko* (cabeza o jefe proveniente de los antiguos linajes) es parte de la representación simbólica del espacio o tierra de arriba, en donde reside la familia creadora que controla la vida y la naturaleza en *Nagmapu*, o tierra de abajo, en donde también se enfrentan los conflictos del bien y el mal (cf. Marileo A. 2000: 91-107).

Algunos términos que se refieren a la cultura material en *mapudungun* han permanecido como símbolos de identidad del grupo, aun cuando sus miembros no hablan la lengua. Por ejemplo, *ruka* indica una habitación que es considerada como una obra arquitectónica cuyas técnicas utilizadas en su forma y en la selección de los materiales de construcción son bien conocidas por los especialistas que han aprendido esta labor a través de los ancestros de generación en generación. Esta construcción es considerada como un espacio socioespiritual que representa la cosmovisión mapuche. La ubicación de la entrada principal está hacia el Este o lugar de salida de sol; de esta forma, además de marcar el espacio del día y la noche, muestra el regreso de un nuevo año incluyendo sus cuatro estaciones, i.e. *chomüngen* (otoño), *pukem* (invierno), *pewü* (primavera) y *waliing* (verano). Este lugar está resguardado por el *Ngenmapu* (el dueño de este espacio en la tierra) que protege la naturaleza y concede la autorización correspondiente para la instalación de la vivienda, después de un ritual que se celebra para solicitar el permiso de construcción correspondiente para su ejecución.

El término *trafkintun* (actividad, objeto o cosa que se intercambia) todavía perdura en algunos grupos mapuche. Es una modalidad de intercambio y comercio entre las personas que llegan a un acuerdo o pacto para proveerse de semillas, plantas, aves, animales, tejidos de lana u otros productos de la agricultura. Esta actividad crea lazos de amistad, confianza, benevolencia y equidad que se simboliza en la relación existente entre dos personas con trato de *trafkiñ* entre mujeres y *trawki* entre varones (indicando la persona u objeto de intercambio recíproco convenido con anterioridad). Esta actividad está siendo practicada en algunas áreas urbanas con efectivos resultados de convivencia social entre personas mapuche y no mapuche.

El término *pontro* es una frazada de lana de oveja que también se utiliza para protegerse del frío. En un enunciado formado por la composición lexemática *pontro-tuanümün*, la utilización de *pontro* indica un asiento especial para el descanso de una persona de respeto. En el español de Chile ha sido transcrito como *poncho* o manta para cobijarse del frío y la lluvia.

Dentro del arte culinario, en estos últimos años, el término *merken* o ají molido para condimentar las comidas es también de utilización frecuente entre los no mapuche; se obtiene de una variedad de ají conocida como *maputrapí* o ají de la tierra que se tuesta y se muele hasta obtener un polvo con aroma ahumado. Su consumo se ha extendido a través de Chile y el mundo por medio de los visitantes y turistas extranjeros.

3.2.3. Ceremonias rituales

Dos ceremonias rituales conocidas como el *Ngillatun* y el *Machitun* aún se encuentran vigentes como símbolos de identidad cultural en la comunidad mapuche. El estilo de la oratoria y el contenido de estos discursos ceremoniales entregados en cada audiencia, se realizan con la dinámica de la voz que varía en altura, entonación, ritmo, amplitud e intensidad acústica particular, cuando el (la) *Machi* introduce y emite su discurso aludiendo a su condición de *Machi* entregado por el creador divino. En esta instancia, agradece los favores concedidos y ruega a la familia divina consentir el continuo bienestar de la comunidad. Asimismo, incita a los presentes a practicar *Kümemongen* o el buen vivir, la solidaridad, la obediencia y la mantención de la fe, la energía espiritual y material, junto al fiel cuidado de todo lo que brinda la naturaleza para una mejor subsistencia y la mantención de los valores ancestrales del pasado en el presente y en el futuro. En el *Machitun*, luego de su plegaria, el (la) *Machi* ruega por la iluminación y entrega de los conocimientos para disuadir el mal y obtener la orientación necesaria para seleccionar las plantas y los elementos necesarios en el proceso de recuperación del bienestar de la persona enferma. En consecuencia, los enunciados *Ngillatun* y *Machitun* son reconocidos en el vocabulario del español de Chile como símbolos representativos de los rituales y la identidad mapuche en la sociedad chilena.

3.2.4. Acontecimientos sobrenaturales

Las creencias religiosas de los mapuche tienen profundas raíces provenientes de los ancestros pasados que representan valores espirituales, intelectuales y morales que

gobiernan su vida individual y grupal. A partir de su origen y existencia como especie humana, la comunidad mapuche posee maneras de comportamiento culturalmente apropiadas en su forma de utilización del lenguaje en las actividades específicas controladas por la mitología ancestral y dirigida por un(a) *Machi* en cada ceremonia particular. El lenguaje ritual en estos acontecimientos se puede calificar como poético desde el punto de vista estilístico, pues la forma y los contenidos de las declamaciones y enunciados especiales manifestados en el ceremonial son identificados como términos sagrados de gran recogimiento. Por ejemplo, el enunciado *pewma* (sueño) en el ritual tiene un poder simbólico que representa una experiencia chamánica y cautivante de un (a) *Machi* en estado de trance. En este período de ensueño y éxtasis se comunica con el Creador y recibe la revelación divina que describe la dolencia de una persona enferma, e indica el tratamiento adecuado. El enunciado *pewma* infunde en la audiencia un tipo de percepción emocional y la potencia mágica del (la) *Machi* que favorece la llegada de los espíritus benignos e infunde protección contra los espíritus malignos. Entonces *pewma* se convierte en un símbolo que la mente recuerda y hace brotar, induciendo así hacia un comportamiento de reflexión que propicia la creencia y el respeto a los mensajes sagrados contenidos en los sueños (cf. Dowling 1971: 84-95). El enunciado *pewma* es reconocido y respetado por las personas aún cuando no hablan la lengua. El poeta Elicura Chihuailaf (1995) ensalza esta devoción espiritual en su obra *De Sueños Azules y Contrasueños*. Por su parte, Ramón Quichiyao (2000: 52-54) en su obra *Mis tradiciones* se inspira en la memoria colectiva que contiene los comportamientos y tradiciones que mantienen la identidad mapuche adquirida de los antepasados.

Otro enunciado que permanece vigente en la interacción mapuche es *perimontun* para indicar sucesos o visiones que las aves o animales anuncian en determinadas horas cerca de las viviendas. Son señales premonitorias breves y repentinas en la vida de una persona, su familia o su comunidad, las cuales se manifiestan frecuentemente, incluyendo malestares físicos o enfermedades. Sucede también en la vida de una mujer u hombre joven que posee ancestros antiguos con vocación chamánica o de *Machi*. Al respecto, Gilberto Sánchez (2015: 31-46) describe in situ el desarrollo de un *perimontun* entre los mapuche-pewenche de Alto Bío-Bío en Chile.

En concordancia con todo lo anterior, tal como lo señalan otros estudiosos e investigadores, las rutinas lingüísticas incluyen enunciados fijos o secuencias de enunciados que deben ser aprendidos, comprendidos e interpretados según el comportamiento cultural compartido y aceptado en el grupo de hablantes y miembros de una comunidad. Estas rutinas constituyen una simbología especial y son valoradas y respetadas como componentes esenciales en la mantención de las creencias nativas en el caso de los mapuche. En este sentido, el mensaje ejerce un control sobre la aceptación de lo sobrenatural por parte de los miembros del grupo dentro del contexto social más extenso y permanente en el tiempo.

4. CONCLUSIONES

Concluimos fundamentando que el vocabulario de una lengua provee un catálogo de contenidos que indican la forma en que sus hablantes categorizan la experiencia y la forma de visualizar la realidad. También es un registro de contactos pasados e intercambios lingüístico-culturales entre grupos distintos, constituyendo un sistema simbólico que requiere el conocimiento de la significación e interpretación adecuada de cada conducta lingüística representada en los enunciados correspondientes. Además, es una poderosa herramienta humana que juega un rol importante en la mantención y perpetuación de las estructuras sociales existentes en el grupo. La lexicalización y la utilización permanente de un número de conceptos simbólicos para denominar los elementos naturales, sobrenaturales y rituales en el medioambiente, ha permitido que el *mapudungun* permanezca a través del tiempo como un reservorio de la vida y costumbres mapuche en el siglo XXI.

OBRAS CITADAS

- Alonqueo, Martín. 1979. *Instituciones Religiosas del Pueblo Mapuche*. Santiago, Chile: UC Ediciones Nueva Universidad.
- _____. 1985. *Mapuche ayer-hoy*. Padre Las Casas, Chile: Imprenta San Francisco.
- Carrasco, Iván. 1992. "Un metatexto etnoliterario de los mapuches de Chile". *Lengua y Literatura Mapuche* 5: 183-192.
- Carrasco, Hugo. 2010. "Discursos y metadiscursos mapuches. 2. El código discursivo/metadiscursivo poético". *Estudios Filológicos* 45: 9-22.
- Catrileo, María. 2014. "El Ngillatun como sistema conceptual mapuche". *Estudios Filológicos* 53: 27-38. Valdivia, Chile: Universidad Austral. 1986.
- _____. 1986. "La variación estilística en el nivel fonológico del mapudungun". *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*. Temuco, Chile. UFRO.
- Cisneros, Mireya y Silva, Omer. 2010. *La conformación de la Ciencia Lingüística*. Colombia: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Collier, Mary Jane. 2015. "Cultural Identity and Intercultural Communication".
- Samovar L., Porter R., McDaniel E. and Sexton Roy C. *Intercultural Communication A Reader*. CENGAGE Learning.
- Chihuailaf, Elicura. 1995. *De Sueños Azules y Contrasueños*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Dowling, Jorge. 1971. *Religión, Chamanismo y Mitología Mapuches*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Fiadone, Alejandro. 2008. *Simbología Mapuche En Territorio Tehuelche*. Argentina: Maizal Ediciones.
- Galindo, Óscar. 2004. "Interdisciplinidades en las poesías chilena e Hispanoamericanas actuales". *Estudios Filológicos* 39: 155-165.

- Grebe, María E. 1995-1996. “Continuidad y cambio en las representaciones Icónicas: significados simbólicos en el mundo sur-andino”. *Revista Chilena de Antropología* 13: 137-154.
- Hymes, Dell. 1967. “Models of interaction of language and social setting”. *Journal of Social Issues* 33.2: 8-28.
- Kemper, Claudette. 1995. “Dos ejemplos del pensamiento andino no –lineal: los zorros de Arguedas y la illa andina”. *Antropológica* 15.15: 195-226.
- Key, Mary R. 1979. *The Grouping of South American Indian Languages*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Kramsch, Claire. 2021. *Language as Symbolic Power*. Cambridge University Press.
- Lozano, Elena. 2006. *Textos Vilelas*. Archivo de Lenguas Indoamericanas. Nuestra América.
- Mamani, Miguelina. 2012. “El discurso religioso en el aymara de Bertonio y el discurso ritual en el aymara de la provincia Camacho”. *Ciencia y Cultura* 28: 237-261. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- Marileo, Armando. 2000. “Mundo Mapuche”. Luca Citarella, comp. *Medicinas y Culturas en la Araucanía*. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana. 91-107.
- Miller Linda and Peacock Thomas. 1998. *Collected Wisdom. American Indian Education*. Allyn and Bacon.
- Moulian Rodrigo. 2008. “Ngen rüpi. El camino del Ngen”. *Etnografía multimedia y arqueología de los símbolos*. DVD. Valdivia, Chile: Consejo Nacional de la Cultura de las Artes y Universidad Austral de Chile.
- Moulian Rodrigo, María Catrileo y Pablo Landeo. 2015. “Afinos quechua en el vocabulario mapuche de Luis de Valdivia”. *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada* 53.2 – II Sem 2015.
- Ñanculef Juan. 2015. “El Trafkintun en el marco de la cosmovisión mapuche”. www.mapuexpress.org
- Ostria, Mauricio. 2005. “Ficcionalización de las lenguas amerindias en el discurso literario hispanoamericano”. *Hombre y Desierto* 12: 115-121. Antofagasta, Chile: Universidad de Antofagasta.
- Plan Anual Desarrollo Educativo Municipal*. PADEM 2021. Departamento de Educación. Municipalidad de Temuco, Chile.
- Programa de Educación Intercultural Bilingüe*. 2021. Departamento de Educación Municipal, Temuco, Chile.
- Quichiyao, Ramón. 2000. *Mis tradiciones: lo que no debe morir*. Valdivia: Ediciones Barba de Palo.
- Rodríguez, Claudia. 2009. “Enunciaciones heterogéneas en la poesía indígena actual de Chile y Perú”. *Estudios Filológicos* 44: 181-194.
- Sánchez, Gilberto. 2001-2002. “Oraciones Rituales en Pewenche chileno. Ritos ngillatun y püntewün”. *Revista Chilena de Antropología* 16: 132-165.
- _____. 2015. “Los Perimontun (visiones) en la Cultura Mapuche (con especial referencia a cómo ocurren entre los Pewenche del Alto Bío Bío)”. *Revista Chilena de Antropología* 31 / 1er Semestre: 31-46.

- Sapir, Edward. 1912. "Language and Environment". *Selected Writings in Language, Culture, and Personality*. Berkeley: University of California Press.
- Saussure, Ferdinand de. 1945. *Curso de Lingüística general*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Saville-Troike, Muriel. 1982. *The ethnography of communication. An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell.
- Silver Shirley and Miller Wick R. 1997. *American Indian Languages*. Tucson: The University of Arizona Press.

