SALA

Problemas de la comunicación lingüística y etnolingüística en comunidades mapuches de la Argentina

LUCÍA GOLLUSCIO DE GARAÑO

Universidad Nacional de la Plata

Facultad de Humanidades y Ciencias de La Educación

1987

TESIS
082
-1

PROBLEMAS

DE LA

COMUNICACION LINGÜISTICA Y ETNOLINGÜISTICA

EN COMUNIDADES MAPUCHES

DE LA ARGENTINA

Lucía Golluscio de Garaño

Tesis de Doctorado

Directora: Dra. Emma M. Gregores

Universidad Nacional de La Plata

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

1987

INDICE

PAG.

1. INTRODUCCION.

1.1. Planteos teóricos. 1

1.1.1. El lenguaje y/en el mundo.

1.1.2. Igualdad, diversidad, relatividad.

1.1.3. Un problema lingüístico central: la relación entre forma y significado.

1.1.4. El lenguaje y la comunicación humana.

1.2. Objetivos. 9

1.3. Plan de la obra. 14

1.4. Metodología. 15

1.4.1. Planteos generales.

1.4.2. Estrategias de abordaje.

1.5. Comunidades relevadas. 23

1.6. Hablantes mapuches que hicieron posible la investigación. 29

NOTAS. 39

2. APORTES A UNA DESCRIPCION ETNOGRAFICA Y ETNOHISTORICA DE LOS MAPUCHES ARGENTINOS.

2.1. Objetivos. 46

2.2. Caracterización general. 47

2.3. Las relaciones sociales a nivel familiar y comunitario. 63

2.3.1. Contexto I: la familia.

2.3.1.1. Tipo de familia.
2.3.1.2. Roles familiares.
2.3.1.3. Relaciones de poder interfamiliares.
2.3.1.4. **Yewewīn y Ayentuwīn:** Manifestaciones lingüísticas de dos relaciones familiares mapuches básicas.
2.3.2. Contexto II: la comunidad.
2.3.2.1. Caracterización general.
2.3.2.2. Las relaciones sociales.
2.3.2.3. Roles comunitarios.

2.4. Concepción del mundo y rituales. 76

2.4.1. **Ngītramkan.**
2.4.2. **Treng Treng y Kay Kay:** el mito del origen araucano.
2.4.3. Sobre el mundo.
2.4.4. Sobre la luna.
2.4.5. "Todos no tienen la misma idea." "Muy raro alguno que tiene buen pensamiento."
2.4.6. Sobre las rogativas.
2.4.7. Textos de rogativas.
2.4.8. El **pīllīlīwīn** o "recibimiento del espíritu".
2.4.9. El **katan kawıñ** (ceremonia de horadación de las orejas a las niñas).
2.4.10. Sobre el entierro.
2.4.11. El **machitun** : ceremonia de curación mapuche.
2.4.12. **īl** (canto) de **machi.**
2.4.13. Sobre el **witranalwe.**
2.4.14. Sobre el **mewlen**
2.4.15. Sobre el **nawel** "tigre".
2.4.16. El **pillañ** ¿enigma araucano?

2.5. Problemática cultural central. 107

2.6. Concepción araucana del lenguaje y su función social. 114

2.6.1. Funciones de la lengua.

2.7. Conclusiones. 125

NOTAS 127

3. ESBOZO GRAMATICAL DEL ARAUCANO.

3.1. Objetivo. 145

3.2. Características estructurales. 146

3.3. Sistema de partes de la oración. 150

3.3.1. Clasificación general de los temas.

3.3.2. Temas verbalizables.

3.3.2.1. Temas verbales prop. dichos.

3.3.2.2. Temas sustantivos.

3.3.2.3. Temas atributivos.

3.3.2.4. Temas de distribución múltiples.

3.3.3. Temas no verbalizables.

3.3.3.1. Demarcadores.

3.3.3.2. Sustitutos.

3.3.4.

3.3.5. Esquema general del sistema de partes de la oración.

3.3.6. Conclusiones.

3.4. Categorías gramaticales. 176

3.4.1. Número.

3.4.2. Género.

3.4.3. Voz.

3.4.4. Negación.
3.4.5. Tiempo.
3.4.6. Modo.
3.4.7. Orden o taxis.
3.4.8. Aspecto.
3.4.9. Relaciones Tiempo-Modo-Aspecto.
3.4.10. Remisión a persona.

3.5. Algunos tipos de construcciones. 192

3.5.1. Construcciones nominales sustantivas.
3.5.2. Construcciones verbales: endocéntricas y exocéntricas.
3.5.3. Construcciones adverbiales.

3.6. Cláusulas. 199

3.6.1. Coordinación.
3.6.2. Subordinación.

NOTAS 208

4. EL SISTEMA VERBAL ARAUCANO I: PROBLEMAS DE TRANSITIVIDAD.

4.1. Planteos teóricos. 215

4.2. Procesos morfológicos de transitivización. 219

4.2.1. Sistemas de sufijos que participan en los procesos de transitivización.
4.2.2. Transitividad inherente al tema verbal.
4.2.3. Transitivización y aumento de valencia.
4.2.4. Transitivización simple y doble.
4.2.5. Transitividad y remisión.
4.2.6. Transitividad y sufijos de "Afectado del Objeto".

4.3. Transitividad y causatividad. 244

4.3.1. Definición de causatividad.

4.3.2. Sufijos araucanos que producen construcciones causativas.

4.3.3. Parámetros para el análisis.

4.3.4. Primeros análisis.

4.3.5. Cuadro 1. Síntesis de sufijos araucanos con valor causativo.

4.3.6. Cuadro 2. Sufijos con valor causativo y parámetros de análisis.

4.4. Transitividad y discurso. 261

4.5. Conclusiones. 262

4.5.1. Parámetros de transitividad.

4.5.2. Escala de transitividad.

NOTAS 267

5. EL SISTEMA VERBAL ARAUCANO II: RELACIONES TIEMPO - MODO - ASPECTO.

5.1. Planteo general. 275

5.2. El sistema de aspecto araucano. 287

5.2.1. Definición.

5.2.2. Parámetros.

5.2.3. Oposiciones.

5.2.3.1. Oposición básica: durativo - no durativo.

5.2.3.2. Otra oposición básica: estativo-no estativo.

5.2.3.3. Un sistema aspectoidal: los direccionales o progresionales.

5.2.3.4. Múltiples o iterativos.

5.2.4. Observaciones finales.

5.2.5. Cuadro general del sistema morfológico de aspecto en araucano.

5.3. El sufijo /-pe-/ y la facticidad en araucano. 315

5.3.1. Planteos preliminares.
5.3.2. /-pe-/ como perfecto.
5.3.3. /-pe-/ como modalizador de facticidad.
5.3.4. /-pe-/, los sufijos "testimoniales" y la escala de empatía en araucano.

5.4. El sufijo /-fī-/ y la modalización de la no realidad. 347

5.4.1. Primeras definiciones.
5.4.2. Significado básico de /-fī-/.
5.4.3. /-fī-/ como marca de modalidad.
5.4.4. /-fī-/ y la contrafacticidad.

5.5. El sistema verbal mapuche como sistema T-M-A. 367

5.6. Sistema verbal y discurso. 374

NOTAS 383

6. EL BILINGÜISMO EN EL AREA MAPUCHE ARGENTINA.

6.1. Planteos generales. 397

6.2. Descripción etnolingüística general de las comunidades relevadas. 402

6.2.1. Necesidad y prestigio.
6.2.2. Cuadro de las comunidades relevadas.
6.2.3. Comparación entre las agrupaciones.

6.3. Caracterización etnolingüística de los hablantes en las comunidades relevadas. 418

6.3.1. Cuadro general de los hablantes relevados.
6.3.2. Incidencia de las distintas variables en la pérdida o conservación de la lengua mapuche.

6.4. Tipos de hablantes según los grados de bilingüismo. 435

6.4.1. Monolingües mapuches.
6.4.2. Monolingües españoles.
6.4.3. Bilingües.
6.4.3.1. Coordinados.
6.4.3.2. Subordinados.
6.4.3.3. Terminales.
6.4.4. Correlación entre los tipos de hablantes y la categorización nativa de los mismos.
6.4.5. Gráficas de las categorías de hablantes y su distribución según la edad.

6.5. Escalas de vigencia y uso de la lengua. 441

6.6. Estrategias verbales y comunicativas. 447

6.6.1. Competencia lingüística y uso de la lengua.
6.6.2. Ambito "ceremonial" y señalamiento étnico.
6.6.3. Estrategias en la interacción étnica.
6.6.3.1. **Yewewīn y ayentuwīn:** dos relaciones sociales mapuches básicas y sus estrategias comunicativas correspondientes.
6.6.3.2. Cuadro.
6.6.3.3. Un ejemplo de **ayentuwīn** "relación de chacota".
6.6.3.4. Conductas lingüístico/comunicativas: según el sexo y la edad.
6.6.3.5. Otras estrategias verbales y comunicativas en la relación intraétnica.
6.6.4. Estrategias verbales y comunicativas en la relación interétnica.

NOTAS 460

7. LOS ACTOS LINGÜISTICOS EN SU CONTEXTO SOCIAL.

7.1. Planteos preliminares. 482

7.2. Actos lingüísticos que constituyen en sí mismos actos sociales. 486

7.2.1. Complejidad 1.

7.2.2. Complejidad 2.

7.3. Actos lingüísticos que necesitan situaciones sociales para su producción. 495

7.3.1. Actos lingüísticos que se producen en contextos religiosos: el **ngellipun** o camaruco.

7.3.2. Actos lingüísticos que se producen en contextos sociales.

7.3.2.1. **Epew y ngītram.**

7.3.2.2. **Ngīlam.**

7.3.2.3. **Ïlkantun.**

7.3.2.4. **Ayekan y konew.**

7.3.2.5. Discurso descriptivo (imitación del comportamiento de los animales).

7.4. Ritos sociales que se estructuran primordialmente como actos lingüísticos: el **ngillandungun** o pedido de mano. 521

7.5. Registro de algunos actos lingüísticos (y textos) mencionados. 522

7.5.1. Bienvenida.

7.5.2. **Chaliwïdan** o despedida.

7.5.3. Fragmento de un **koyautun.**

7.5.4. Algunos **tayil** (cantos religiosos) que se producen en el **ngellipun.**

7.5.5. **Ngïrì epew** (Cuento del zorro y el gallo).
7.5.6. **Nawel ngītram** (Historia del tigre).
7.5.7. **Ngīlam** o "consejo".
7.5.8. **Ïlkantun**.
7.5.9. **Ngillandungun** o pedido de mano.

NOTAS 559

8. CONCLUSIONES.

8.1. El sistema verbal mapuche como sistema integral T - M - A en el marco de la modalidad. 563

8.2. Situación actual y perspectivas. 571

BIBLIOGRAFIA 577

LISTA DE ABREVIATURAS [i]

APENDICES:

I.- Mapas.

II.- Cuadro estadístico.

III.- Cuadro general de hablantes.

* * *

"No puede haber mapuche sin lengua, no puede, como no puede haber buey sin patas." 1

"Cuando no se hable más la lengua, ni se haga más rogativa, no habrá más mapuche." 2

1.- INTRODUCCION

1.1. Planteos teóricos

1.1.1. El lenguaje y/en el mundo.

La importancia del lenguaje en el desenvolvimiento histórico de la humanidad[3] se relaciona, especialmente, con dos rasgos que le son propios: sus características simbólicas (subjetivizadoras - objetivizadoras), que le posibilitan al hombre el manejo del pensamiento abstracto, y su especificidad como sistema de comunicación humana. La interacción de ambos le permiten:

. organizar los datos de la realidad;

. proyectar hacia el futuro (instrumentos, técnicas, actos);

. retener, internalizar y transmitir la experiencia personal y social.

En tanto organizador de la experiencia (personal y social), el lenguaje humano se relaciona íntimamente con el circuito pensamiento-acción y, por consiguiente, con el de realidad-conocimiento.

Esta relación ha sido reconocida por el hombre, que adscribió desde muy temprano al lenguaje un valor mágico, un poder originador-creador-generador. Las sociedades más

antiguas percibieron como una unidad los actos de nombrar - conocer - dominar - transformar. Ponerle nombre a la realidad era hacerla aparecer, hacerla ser; era conocerla; era tener la posibilidad de actuar sobre ella , de transformarla ; era poseerla.[4]

La reflexión sobre la relación entre lenguaje y realidad es, entonces, muy antigua,[5] y se ha desarrollado a partir de dos ejes básicos: la consideración del lenguaje como reflejo del mundo, por un lado; la identificación entre el mundo y el lenguaje, por otro.[6]

En el campo de la lingüística antropológica contemporánea - y como consecuencia directa del contacto y el estudio de numerosas lenguas indígenas americanas - la llamada hipótesis Sapir-Whorf [7] es continuadora de la línea teórica que afirma la relación estrecha entre pensamiento, lenguaje y realidad. Más aún, en su formulación más extrema plantea el determinismo lingüístico (Whorf 1940), es decir, niega la concepción del lenguaje como mero reproductor de ideas y afirma, en cambio, que el lenguaje:

. modela las ideas y[8]

. rige el análisis que se haga de la naturaleza y de la realidad.

Ahora bien, en este trabajo se plantea la relación entre lenguaje, pensamiento y realidad, ya no como una relación en una sola dirección sino como una interrelación:

[9]

donde cada sistema interactúa con el resto recibiendo, a la vez, la influencia de los demás.

En síntesis, por su relación estrecha con la concepción del mundo y del sistema de pensamiento de un pueblo y por constituir el medio más especializado para transmitir a las nuevas generaciones el sistema de valores, creencias, técnicas e instrumentos que sirven de base a ese pueblo, el lenguaje resulta un factor fundamental para la continuidad y supervivencia de un grupo social.

1.1.2. "Igualdad, diversidad, relatividad."[10]

Paralelamente a la hipótesis de Whorf sobre el determinismo lingüístico,[11] el mismo Whorf desarrolla otra, la que afirma el relativismo lingüístico - y, por extensión, cultural -.

Este concepto resulta fundamental para el desarrollo de la etnolingüística, como surge de esta afirmación de Hymes 1964:

"...las lenguas del mundo son equivalentes en adecuación social, iguales en complejidad total y casi infinitamente diversas en estructura (...)La plataforma mínima para su trabajo (el de la antropología y la lingüística) comprende igualdad en el sentido de igualdad de consideración científica y relevancia potencial; diversidad y relatividad en el sentido de respeto por la integridad de los fenómenos; apertura al descubrimiento de la diferencia; insistencia en la comprobación transcultural de los supuestos generales; cultivo de las bases inductivas para la validación de las afirmaciones empíricas "en el terreno"..." 12

La misma confrontación con la realidad, la vivencia profunda de entrar en otro tiempo y en otro espacio al llegar a una comunidad, al entrar a la casa de una familia indígena, al compartir con ellos una rogativa, o una reunión; en suma, el contacto, la convivencia cotidiana con los representantes de esa otra cultura nos asegura que la validez de nuestra investigación está determinada por la comprensión de lo distinto, de lo diverso, de lo que cada pueblo, y cada lengua, es capaz de crear, y de la valoración de esas manifestaciones de la diversidad etnolingüística como aportes que enriquecen a la humanidad.

En última instancia, reconocemos como eje central de nuestro marco teórico, ese "whorfianismo del tercer tipo"[13] ocultado tras los embates teóricos y las "modas"

lingüísticas:"la lucha por gestar - y aceptar - un mundo multilingüe y multicultural en el que 'los pueblos pequeños' y 'las lenguas pequeñas' no sólo sean respetados sino valorados" (Fishman 1978; 1982).

Es importante, asimismo, destacar un hecho que imprime a la investigación sobre las lenguas indígenas americanas, su toque propio y distintivo. A diferencia de las minorías estudiadas por Fishman y otros autores 1982, que usan la siguiente notación:

$$B \longrightarrow A$$

para "indicar el arribo de una lengua B en una región donde A es dominante", la situación lingüística en nuestras lenguas vernáculas sólo se puede entender planteando una inversión de la notación anterior:

$$A \longleftarrow B$$

Es decir, no se trata de una lengua hablada por un grupo minoritario de inmigrantes que viene a América y busca insertarse en una sociedad nacional que le es extraña, y a la que resulta extraño, sino por el contrario, de los pueblos aborígenes de América que sufrieron la invasión de una sociedad poderosa y extranjera, proceso caracterizado desde el principio por la dominación, la imposición y el aniquilamiento, tanto en el plano político-militar como en el religioso y lingüístico: "La lengua fue siempre la

compañera del imperio" (Nebrija 1492).[14]

1.1.3. Un problema lingüístico central: la relación entre forma y significado.

Al encarar el estudio de una lengua, surge inmediatamente a la discusión el tema central que sirve de título a este apartado.

En trabajos como el nuestro, que se plantean el estudio de categorías que están gramaticalizadas en la lengua (cf.1.2.), se hace indispensable sentar una posición clara con respecto al problema.

En tal sentido, coincidimos con García 1975, Comrie 1984, Bybee 1985, entre otros, en considerar que no se puede separar la forma del contenido:"El significado es una propiedad del signo lingüístico".[15]

La relación forma-significado puede definirse de modos distintos según la posición teórica que se adopte. Se puede afirmar que:

a. Una forma lingüística tiene un <u>significado general</u>, entendido como único significado invariante presente en todos sus usos;

b. Una categoría dada tiene un significado <u>básico</u> (prototipo) o, en ciertas instancias, un conjunto

de significados básicos que da cuenta del núcleo de sus usos, pero sus usos - muchas veces por razones no gramaticales - se pueden alejar de ese prototipo.

La última postura, expuesta en Comrie op.cit., corresponde a la adoptada en este trabajo.

García, por su parte, subraya de manera más extrema, la correspondencia de uno a uno entre forma y contenido.[16]

1.1.4. El lenguaje y la comunicación humana.

Para nuestra tarea en lingüística, subrayamos, entonces, dentro de las propiedades del lenguaje enumeradas en 1.1.1., su valor como sistema de comunicación humana (Hockett 1958;1973; García 1975). Los significados lingüísticos se captan en el habla.

Más aún, se puede distinguir entre el "significado" (lo codificado de la emisión) y los "mensajes" (cf.n.15.) que van más allá de lo codificado, y transmiten un plus de significación que debe ser interpretado por el oyente, de acuerdo con el "universo" compartido por los participantes del acto lingüístico.

En suma:

a. El hablante construye el mensaje con un fin

primordial: que aquél sea correctamente decodificado y comprendido, es decir, que se cumpla la comunicación, y

b. El oyente capta el significado básico codificado en la lengua + el "mensaje". [17]

Como consecuencia de lo dicho, y en relación con nuestra tarea, el lingüista debe estudiar la lengua en su producción, en el acto: el acceso a los significados se da mediatizado por el mensaje. En casos como el nuestro, en que no sólo no somos hablantes nativos de la lengua en estudio, sino que se trata de una lengua indígena, por lo tanto, sin relación alguna con las lenguas indoeuropeas - tronco al que pertenece nuestra lengua materna, el español - la captación de los significados que el propio lingüista llegue a hacer está limitada, en general, al nivel de "lo codificado": necesitará, por consiguiente, suplir esas carencias con el contacto con hablantes nativos calificados, que puedan dar cuenta de sus propios procesos de inferencia.

1.2. Objetivos.

1.2.1. Como objetivo general de esta obra,[18] nos proponemos el estudio de la lengua mapuche o **mapudungu** (**mapu** "tierra"; **dungu** "lengua")[19] tal como se habla en un contexto etnográfico con límites espacio-temporales e históricos claros, el que brindan algunas comunidades mapuches o araucanas actuales de la Argentina.

1.2.2. El objetivo central es de carácter lingüístico y comprende el estudio de categorías gramaticalizadas en la lengua que guardan relación con el sistema verbal y definen su especificidad en ese marco, y cuyo estudio semántico sólo es posible en el contexto comunicativo.

En tal sentido, el presente trabajo se propone:

1.- Sistematizar problemas referidos a la transitividad en araucano;

2.- Analizar las relaciones de tiempo, modo y aspecto y su vinculación con la modalidad en araucano.

La selección del verbo como área de investigación lingüística se debe a dos razones:

a. La centralidad del verbo en el sistema gramatical mapuche;

b. La complejidad de su estructura, todavía no esclarecida totalmente en los estudios araucanistas.

1.2.3. Los objetivos de carácter etnolingüístico buscan estructurar el marco en que cobra sentido la investigación lingüística en los aspectos siguientes:

1. Conocer el contexto etnográfico y etnohistórico de los araucanos argentinos.
2. Estudiar el bilingüismo mapuche-español en algunas comunidades de nuestro país.

(Era necesario conocer la vigencia actual del araucano, su estatus real. ¿Se trata de una lengua muerta, o en vías de extinción, de la que sólo se van a poder estudiar restos fósiles, o, por el contrario, es una lengua viva con una función social todavía vigente en la cultura?)

3. Conocer el contexto comunicacional en el que se producen los actos lingüísticos y
4. Contribuir a la construcción de una "etnografía del habla".[20]

1.2.4. En última instancia, realizar un aporte a los estudios araucanistas y -a riesgo de resultar demasiado pretensiosos -; a la teoría lingüística general.

1.2.5. Las razones que se enumeran a continuación, definieron el alcance y los límites de esta investigación, a saber:

a. Nuestro estatus de hablante no nativo/miembro de la sociedad no indígena;

b. El tratarse de una lengua no indoeuropea;

c. El estatus etnohistórico del araucano como lengua en retroceso, hablada por una sociedad dominada;

d. El carácter no permanente de nuestro contacto con las comunidades y los hablantes mapuches;

e. En última instancia, la modalidad de la investigación, encarada como investigación individual.

En cuanto al estado de los estudios araucanistas, la situación se caracteriza por los siguientes puntos:

a. El araucano es una de las lenguas indígenas más estudiadas de Sudamérica (los primeros estudios se remontan al siglo XVII);

b. En el siglo pasado y principios de éste, se ocuparon de ella - situación privilegiada, sin duda - dos estudiosos de excelente formación filológica, muy buen "oído" lingüístico y profunda intuición (Fray Félix de Augusta y Rodolfo Lenz);[21]

c. En los últimos años, han trabajado en esta lengua

numerosos lingüistas; entre ellos quiero destacar los aportes de Suárez y Echeverría Weasson (en fonología), de Salas, Golbert, Fernández Garay, Fontanella, Suárez, Croese y Grimes, especialmente en el campo de la morfología, además de la recolección, traducción y anotación de textos de la literatura oral mapuche hecha por algunos de ellos.[22]

Sin embargo, de entre los citados, los trabajos estrictamente lingüísticos abordan aspectos parciales de la lengua y la mayor parte de ellos - excepto Golbert 1975, Fontanella 1967, Suárez (inédito) 1959 y F. Garay 1981 - estudian el araucano de Chile.

Sigue siendo necesario - y el presente trabajo no agota esa necesidad, sino que la contempla parcialmente y, sobre todo, aspira a ser motivador de otros - profundizar y ampliar la descripción de la lengua araucana,[23] como paso previo a futuras investigaciones de carácter semántico-pragmático y al abordaje de la estructura y la organización del discurso mapuche en todos sus géneros.

Debemos aclarar en este punto que, cuando hablamos de descripción del araucano, estamos dando prioridad al estudio de la gramaticalización de las categorías lingüísticas,[24] modo de trabajo que creemos el más válido para este momento de nuestro análisis, entonces, por varias

razones que se conjugan:

a. No existe todavía una descripción completa de esta lengua tal como se habla actualmente (cf. supra);

b. Se trata de una lengua caracterizada por una tendencia estructural a la gramaticalización (cf.3.1.);

c. Nuestro estatus de hablante no nativo restringe casi totalmente el campo de los datos a lo observable.

Sin embargo, y a pesar de las limitaciones explicitadas más arriba, creemos que las conclusiones que presentamos y las hipótesis planteadas exceden, la mayoría de las veces, el nivel de las estructuras de superficie, para internarse en el campo de la semántica y dejan, asimismo, abierta la posibilidad de seguir el trabajo más adelante, confirmando o reelaborando las tesis de este trabajo. No quiero dejar de señalar que los niveles más profundos de análisis hubieran sido inalcanzables sin haber contado en la etapa de recolección de datos y en la puesta a prueba de las hipótesis, con la reflexión y la intuición lingüística sutil de los hablantes nativos con quienes he tenido el privilegio de trabajar (cf.1.6.).

1.3. Plan de la obra.

Los objetivos explicitados anteriormente se reflejan en el plan que ordena la obra.

Los temas lingüísticos seleccionados, que no se hubieran podido dilucidar sin haberlos vinculado con el contexto y con los problemas de la comunicación - los vacíos de explicación en los estudios araucanistas hasta el momento así lo confirman -, ocupan el lugar central, el núcleo del trabajo. Así, los capítulos 4 y 5 desarrollan el tratamiento del sistema verbal araucano, en cuanto a la transitividad y al tiempo-modo-aspecto y su relación con la modalidad.

El encuadre explicativo de la obra está constituido por los capítulos 2 y 3, que presentan el marco general de carácter etnográfico y gramatical; cerrando la obra, el capítulo 6 (sobre el bilingüismo mapuche-español) y 7 (descripción de los actos lingüísticos en su contexto social), completan el estudio etnolingüístico propuesto en esta investigación.

1.4. Metodología.

1.4.1. Planteos generales.

La metodología de investigación empleada no difiere fundamentalmente de las líneas de trabajo reconocidas y sistematizadas en el campo de la lingüística antropológica y el estudio de las lenguas indígenas, por lo cual no consideramos necesario entrar en detalles acerca de ellas. Resulta de interés, en cambio, subrayar algunas notas que sirven para definir la modalidad que adoptó nuestro trabajo y que explicitan las bases teórico-metodológicas con que se accedió a la realidad en estudio - que presenta matices tan particulares (cf. cap. 2.). A saber:

a. Este tipo de investigación tiene, por su índole, una clara vertiente empirista:[25] se parte de los datos de la realidad, a la cual se accede por trabajos de campo en el área y se retorna a la misma permanentemente para poner a prueba las hipótesis y confrontar las generalizaciones y conclusiones a que se va arribando.

Los datos secundarios sobre aspectos demográficos, histórico-políticos, antropológicos o estrictamente lingüísticos proporcionados por trabajos hechos en Chile o la Argentina, se toman en cuenta para la construcción del banco de datos con que se aborda la realidad, pero están sujetos a una confrontación continua con la información recogida en el campo.

b. La realidad sociocultural y lingüística actual de los mapuches argentinos (cf.2.) determinó no sólo las líneas de trabajo, sino la actitud tomada como investigadora. Se trató de una tarea lenta, continuada, cuidadosa, donde se debía cumplir la palabra empeñada y se debía evitar formular promesas sin fundamento. Era necesario establecer una relación dialógica, humana, de compromiso personal.[26]

La ausencia de un vínculo basado en el respeto y la valoración del otro y su cultura, por lo tanto, no sólo impide que se establezca una relación que permita el trabajo, sino que puede invalidar las conclusiones, ya que en nuestro caso, se debe luchar contra una desconfianza de siglos. El indígena, además de haber agudizado al máximo su percepción de las intenciones reales que hay detrás de cada visitante, ha sabido elaborar desde muy temprano sus estrategias contra la invasión, estrategias que en el caso de una invasión "científica" se traducen en la reticencia obstinada, en la negación de conocimientos o, lo que es más grave, en la tergiversación o la invención de datos.[27]

c. Por todo lo expuesto, nuestra investigación se diseñó como un estudio cualitativo. Era impensable intentar un acercamiento a la realidad de la vigencia y uso de la lengua vernácula entre los indígenas araucanos a través de encuestas, cuestionarios o pruebas cuantificables: los

Censos Nacionales son un claro ejemplo de las limitaciones de un método semejante para aplicar en áreas como la que nos incumbe.

En este sentido, se adoptó la modalidad propia del abordaje etnográfico:

> "Los estudios etnográficos están basados en la observación directa de las actividades de un grupo social y la participación en ellas durante un período extendido de tiempo. Esta amplia exposición a una gran variedad de fenómenos sociales hace posible una comprensión más multifacética de un aspecto dado de la conducta cultural que la que se puede obtener cuando se estudia ese aspecto en aislamiento, o a través de entrevistas o de pruebas de laboratorio." (Trosset 1986)

1.4.2. Estrategias de abordaje.

1.4.2.1. Técnicas.

Primera etapa (1974-76). Recorrida general por varias comunidades (cf.1.5.). Constituyó la única fase de la investigación en la que se trabajó de manera interdisciplinaria; se había constituido un equipo formado por tres antropólogos, una socióloga y una lingüista. Para la recolección de datos se habían elaborado una serie de pautas previas y en el campo se utilizaron las siguientes técnicas:

a. Observación.

b. Observación participante.

c. Entrevistas a informantes claves.

En todos los casos se entrevistó al cacique y/o segundo jefe, a uno o dos ancianos o personajes de prestigio dentro de la comunidad y a los maestros. En las visitas más extensas (e intensas), que fueron las que se hicieron a Anecón y a Aucapán (cf.1.5.), se compartieron trabajos con los indígenas y se pudo ampliar el campo de las entrevistas a otras familias de la agrupación.

Segunda etapa. Trabajo intensivo en algunas comunidades seleccionadas: Anecón Grande (Río Negro) (1976-1977-1978); Atraico (R.N.)(1978); Ancatruz (Neuquén)(1981-1982).[28]

Se continuó utilizando las mismas técnicas de trabajo de campo pero se pudo ejercer más efectivamente la observación y la observación participante por la mayor cantidad de tiempo de permanencia en cada una. En la última agrupación citada se pudieron visitar varias unidades residenciales y relevar información de algunas familias de tres de los parajes, importantes para nuestro propósito. (cf. cap. 6 n.12).

El registro de los datos se ha hecho mediante anotaciones y/o grabaciones magnetofónicas, según las circunstancias.

Tercera etapa. Trabajo intensivo con algunos informantes calificados (cf.1.6.).

La técnica principal utilizada fue la entrevista (individual o en grupos pequeños), planteada de manera libre o focalizada, según los casos, para la recolección de:

a. Corpus fonológico y gramatical (se elicitaron más de 1500 emisiones);
b. Textos (en mapuche y español) (cf.2.4. y 7.5. especialmente);
c. Información de carácter etnolingüístico.

Etapa final (1985): Trabajo de campo intensivo con algunas familias, organizaciones de primer nivel y comunidades seleccionadas.

Dados los propósitos de esta etapa de la investigación (cf.1.2.3.), se aplicaron, especialmente:

a. Observación;
b. Observación participante;
c. Entrevistas libres y focalizadas.

No se utilizó el cuestionario dirigido ni ninguna clase de encuesta (cf.1.4.1.). Se trató de que el registro de los datos no interfiriera en la espontaneidad de las situaciones sociales y comunicativas que nos interesaba observar; por esa causa, el uso del grabador se disminuyó al mínimo.

La nota más destacada de este último trabajo de campo fue la inclusión de un indígena como acompañante de la investigadora (cf.1.4.2.2.).

1.4.2.2. Criterios.

Dados los rasgos culturales y etnohistóricos que caracterizan a los araucanos argentinos actuales (cf. cap. 2.), el trabajo de campo en el área se organizó y se llevó a cabo a partir de los tres ejes básicos explicitados en 1.4.1. - empirismo, relación dialógica, estudio cualitativo - según los siguientes criterios:

a. El acceso a las comunidades, a las familias y a los individuos seleccionados se trató de realizar, en general, sin intermediarios no indígenas o, cuando esto no se pudo evitar, a través de personas no identificadas negativamente por el grupo.

b. Se tomó como información de validez relativa la proporcionada por informantes no indígenas (maestros, pastores, sacerdotes, mercachifles) o, por el contrario, valiosa en cuanto, en muchos casos, proveyó ejemplos claros del discurso discriminatorio y desvalorizador de distintos sectores de la sociedad nacional con respecto al indígena.[29]

c. Para la última etapa de la investigación, que comprendía el estudio de la comunicación lingüística y etnolingüística en el nivel familiar y comunitario, solicité a Adolfo Meli (cf.1.6.) que me acompañara como trabajador de campo. Esto se hizo con una doble finalidad: por un lado, llegar más eficazmente al indígena a través de otro "paisano"; por otro, revertir la situación tradicional "investigador-informante", haciendo que el llamado "informante" se integrara activamente al proceso de recolección de la información (mediante preguntas, charlas, observación).

Fue un factor fundamental en el éxito de la tarea: actuó como nexo de presentación y aceptación de la investigadora blanca en las casas y comunidades que debíamos visitar (cf.1.6.) y motivó que se planteasen situaciones sociales e intercambios lingüísticos muy ricos.

d. Se explicaron con claridad, desde el principio, los objetivos del trabajo a los indígenas.

e. Se explicitó la comprensión de la investigadora de la lengua mapuche, haciendo uso de ella. En muchas oportunidades se tuvo que oficiar como traductora entre el "introductor" y un indígena que no sabía hablar en mapuche. De esta manera se procuró invertir el estereotipo que ellos manejan en la relación interétnica (blanco que desprecia su lengua/indígena que la niega).

f. Se vivió en las comunidades, en las casas, con las familias.

g. Se buscó compartir las tareas femeninas (hacer pan, tortas fritas, cuidar los chicos, preparar la comida) y sus conversaciones.

h. Se buscó ocupar lugares secundarios, alejados del centro de la atención.

i. Se introdujo la presencia del grabador y el cuaderno a medida que la confianza lo permitió y con permiso previo del anfitrión. (Aunque esto signifique aparentemente perder registros importantes, lo contrario puede cancelar una relación establecida).

j. Fue muy importante escuchar y observar sin intervenir; controlar la ansiedad; aprender a esperar. Entre los indígenas se maneja otro tiempo que no es el de los no indígenas y mucho menos el de las grandes ciudades. Ellos son los "dueños de casa" y su vida cotidiana tiene que seguir. Es el investigador quien tiene que adaptarse a esas pautas.

k. Se trató de no plantear intercambio de información por dinero. Cuando eso ocurre, la mayoría de las veces se crea una relación de poder de "el que tiene" = el investigador hacia "el que no tiene" = el indígena.

l. En su lugar, se planteó un intercambio basado en los servicios que era posible prestar (traslados en vehículo;

colaboración con la compra de víveres y con las tareas de la casa).

1.5. Comunidades relevadas.

1.5.1. Trabajos de campo.[30]

Febrero 1974. Visita a **Anecón Grande** (R.N.). Invitación a asistir al camaruco o rogativa comunitaria de la tribu Prafil.

Marzo-Abril 1974: Recorrida (en compañía de otros investigadores de la Universidad del Comahue) por aproximadamente un tercio de las agrupaciones de Neuquén. Obtención de información general sobre áreas de cultura, educación, economía, lengua.Agrupaciones: **Catalán, Chiquilihuín, Mellao-Morales; Huayquillán, Quinchao, Antiñir, Millaín Curical, Cheuquel, Puel, Ancatruz.**

Verano 1975: Trabajo de campo intensivo en **Aucapán** (Neuquén).

1975-1976: Visitas a **Anecón Grande**,(R.N.) Trabajo con Rosa y Faqui Prafil (cf.1.6.3.).

1978: Visita a **Atraico** y Anecón. Trabajo con Meli en Jacobacci.

Enero 1981 - Febrero 1982: Relevamiento etnolingüístico en **Ancatruz** (Neuquén). Continuación de la recopilación de textos y recolección selectiva de información lingüística a

fin de poner a prueba hipótesis sobre algunos aspectos específicos del núcleo gramatical (categorías gramaticales, especialmente verbales; tipos de construcciones; partes de la oración).

Febrero 1985: Trabajo de campo correspondiente a la etapa final de la investigación (estudio etnolingüístico). Estadías en agrupaciones **Cushamen** (Chubut) y **Chacayhuarruca** (R.N.); asistencia al camaruco de **Anecón Grande** (R.N.); visita a **Chaiful** (R.N.); relevamiento de datos generales con respecto a otras comunidades de Río Negro (**Atraico, Cerro Bandera, Lipitren**) a través de entrevistas con informantes claves de dichas comunidades en visitas efectuadas a la Cooperativa Indígena de Ing. Jacobacci y el Centro Mapuche de Bariloche. Estas últimas proveyeron información sobre la situación de los mapuches residentes fuera de las comunidades.

1.5.2.

La situación del área mapuche argentina - como surgió del relevamiento general realizado en la primera etapa de la investigación - se caracteriza por la heterogeneidad: estamos ante un proceso sociocultural y lingüístico de cambio y transformación estructural que se manifiesta con

mayor o menor intensidad en los distintos grupos conocidos.

La selección de las comunidades a estudiar se realizó, entonces, teniendo como eje el factor "grado de conservación/desintegración del grupo", partiendo del supuesto de que ese factor estaría relacionado con la conservación, o no, de pautas culturales y lingüísticas. Para la configuración del factor elegido, se tomaron en cuenta los siguientes puntos: migración, economía, cantidad de habitantes estables, tierra, vigencia de las autoridades indígenas, relación con la sociedad no indígena y otras (cf.6.2.3.).

Así es como en el primer momento se eligieron **Anecón Grande** (R.N.),**Ancatruz y Millaín** (Neuquén).

Nuestra hipótesis previa ubicaba a Anecón en uno de los polos, el de mayor desintegración (sobre otros datos, cf.6.2.2.) quedan sólo alrededor de 20 habitantes en la agrupación; ni siquiera el cacique vive allí . Millaín estaría situada en el otro extremo, ya que es todavía - según datos confiables -[31] una comunidad cohesionada que funciona como tal. Ancatruz resulta muy interesante porque, por sus especiales características geográficas (cf.6.2.2.) muestra distintos grados de deculturación entre los diferentes parajes.

1.5.3.

Por razones que tuvieron que ver con la marcha de la investigación, el panorama final de las comunidades estudiadas es el siguiente:

Sur de Neuquén: Ancatruz

Río Negro: Anecón Grande
Atraico
Cerro Bandera
Chacayhuarruca y Chenqueniyeo
Chaiful
Yuquiche

Chubut: Cushamen

1.5.4.

Las modificaciones con respecto al plan inicial fueron las siguientes:

a. No se pudo visitar la Agrupación Millaín (Neuquén), la cual resulta especialmente interesante porque se trata de una comunidad económicamente activa; cuenta, por ejemplo, con invernada y veranada, indispensables para el buen desarrollo del ganado lanar y guarda relación con la cooperativa lanera de Zapala para la comercialización de la

lana; por lo tanto, mantiene a los jóvenes en la comunidad. Además, revela índices altos en la conservación de pautas culturales y lingüísticas (cf. n.31.)

b. Chacayhuarruca - comunidad relevada personalmente que presenta un funcionamiento social y económico eficiente - ocupa ahora el polo positivo de la oposición básica conservación/desintegración del grupo, en lugar de Millaín.

c. Se agregaron Atraico y Chaiful, por conocimiento directo de la investigadora.

d. Yuquiche y Cerro Bandera se consideran sobre la base de los datos proporcionados por integrantes prestigiosos de esas agrupaciones (cf. 1.6.3. y 1.5.1.).

e. Se incorporaron al plan inicial, asimismo, los datos provenientes de Colonia Cushamen.

f. La Cooperativa Ganadera Indígena de Ing. Jacobacci, el Centro Mapuche de Bariloche y la población de origen indígena que vive en dichas ciudades constituyen, además de las comunidades citadas, fuentes de información que se tomaron en cuenta para el presente trabajo.

1.5.5.

A continuación se enumeran algunas consecuencias relativas a las modificaciones expuestas en 1.5.4.

a. Quedó sin cubrir el área mapuche del norte de Neuquén, lo cual significa un vacío significativo en nuestro estudio.

b. Sin embargo, las alternativas que surgieron durante el desarrollo del trabajo resultaron sumamente enriquecedoras. La estadía en la casa de Lucerinda Cañumil, caciquesa de Chacayhuarruca (cf. 1.6.2.) por ejemplo, no sólo fue de importancia para el estudio etnolingüístico a nivel familiar, sino que ofreció la oportunidad de conocer - conviviendo con ella - a una **kimīwīn** o "sabia", una figura femenina que cumple un rol social, familiar y religioso muy especial, muy diferente del de las demás mujeres conocidas (cf.2.3.2.3.)

c. Con el viaje a Chaiful se pudo conocer una comunidad mapuche más deteriorada aún - en lo económico y en lo cultural - que Anecón. Por otro lado, los compañeros de viaje en esa ocasión (el chofer y dos socios de la Cooperativa) fueron informantes muy valiosos en tanto representantes de la población indígena que no vive en una agrupación sino en un centro poblado (Ing. Jacobacci).

d. Para extender y profundizar la relación con ese tipo de población de origen mapuche fue fundamental el contacto establecido con las organizaciones indígenas mencionadas más arriba.

e. Por último, resultó de especial importancia el haber podido presenciar por tercera vez el camaruco de Anecón Grande (cf. 7.3.1.), por varias razones:

. La presencia de los blancos fue, en esa oportunidad, sumamente restringida;

.El cacique anterior, Faqui Prafil (cf.1.6.3.) "cabecilla" (nombre que le dan en castellano) de los otros camarucos presenciados, había muerto y había sido reemplazado por su hermano, lo que permitió un cotejo entre ambos en el desempeño de su función (cf.7.3.1.2.).

. Se recibió la visita de la tribu Cañumil de Chacayhuarruca, circunstancia que no se había dado en los otros camarucos presenciados.

. En calidad de invitada de la familia Meli, la investigadora compartió los preparativos familiares, que nunca había presenciado, incluyendo la rogativa de la madrugada del día en que se parte hacia el camaruco.

1.6. Hablantes mapuches que hicieron posible la investigación.

La recolección intensiva de información - tanto en el aspecto estrictamente lingüístico como cultural y etnohistórico - se realizó sobre la base del trabajo con

algunos hablantes indígenas seleccionados, en general, según el reconocimiento de que gozan entre los demás integrantes de la comunidad por sus condiciones especiales, en cuanto a manejo de la lengua y conocimiento de "las cosas de los antiguos".[32]

En el caso de las personas que cito a continuación, se trata de ancianos de más de 60 años, dos de ellos ya fallecidos (cf. infra) la mayoría de los cuales ocupa - u ocupó - una posición social destacada dentro de la comunidad.

1.6.1. Adolfo Meli, un maestro de lengua y cultura mapuche.

Nacidos en Colonia Cushamen (Chubut), **Adolfo Meli** y su esposa, **Julia Nahuelquir**, residen en Ing. Jacobacci (R.N.) desde hace más de treinta años. Mi primer encuentro con ellos se produjo en 1978 en ese pueblo (cf.1.4.2.). En esa oportunidad, el trabajo consistió, con Adolfo, en la recolección de un extenso corpus de emisiones (también tomado a Faqui Prafil y Raúl Epullán; cf.1.6.3.) y de varios textos narrativos de gran valor no sólo etnográfico sino literario. Don Adolfo es un excelente narrador y en todo momento, aun durante una conversación o como respuesta a una traducción del corpus, su uso del lenguaje está teñido de una clara intención estilística. Julia, por su

parte, desarrolló espontáneamente una narración donde se sincretizan dos mitos de origen, el mito araucano de **Treng Treng y Kay Kay** (cf.2.4.2.) y el relato bíblico del Diluvio.

Adolfo Meli y Julia Nahuelquir son primos. En su casamiento se cumple la línea preferida - no obligatoria - de matrimonio entre los mapuches: el hombre se casa con la hija del **weku** "tío materno".

El esquema familiar de Adolfo y Julia es el siguiente: [33]

Meli es un informante excepcional, ya que suma a sus conocimientos de la lengua y sus dotes como estilista otras condiciones que es necesario destacar: fuerte personalidad, capacidad reflexiva y crítica, paciencia pero no sumisión.

En el trabajo intensivo que desarrollamos en Buenos Aires en los meses de noviembre-diciembre de 1983 con Adolfo se completó, especialmente, la recolección de información fonológica y morfosintáctica y se pusieron a prueba las hipótesis de trabajo referidas al valor semántico de los sufijos **/-pe-/ y /-fī-/** (cf.5.3. y 5.4.). Además, se recogieron cantos y textos en mapuche y en español referidos a creencias, ceremonias, relatos sobre la guerra, valor de la "lengua de los antiguos".

Este trabajo en Buenos Aires sirvió, asimismo, para ampliar el campo de estudio, ya que se profundizó el contacto con varias hijas del matrimonio que viven en esta ciudad, lo cual permitió plantear un seguimiento de los jóvenes emigrantes de las agrupaciones.

El último período que compartimos fue, como ya se adelantó, (cf.1.4.2.2.), el trabajo intensivo en Chacayhuarruca, Cushamen y Anecón Grande, donde el anciano colaboró con entusiasmo como un experto trabajador de campo.

1.6.2. Lucerinda Cañumil.

Una verdadera **kimīwīn** ("sabia") y caciquesa de Chacayhuarruca y Chenqueniyeo (R.N.), hija de Francisco Cañumil, tiene actualmente 60 años. Es dueña de una personalidad poderosa y una inteligencia especial: posee condiciones natas de líder y las ejerce en su agrupación (cf.6.n.9). A mi llegada a su casa se mostró muy reservada, pero, debido a la presentación de Adolfo Meli, aceptó que me quedara a vivir allí por varios días. Es una "distinta" (cf.2.3.) una "sabia"; maneja las excelencias de la lengua ("Me dejó dando vueltas"; "Esta señora habla muy bien" comentaba Adolfo sobre ella) y conoce a fondo los detalles del camaruco (cf.7.3.1.), del **machitun** (ceremonia de curación, cf. 2.4.11.) y otros aspectos de la cultura indígena que compartió conmigo a medida que se iba estableciendo una relación de mayor confianza y de respeto mutuo.

1.6.3. Otros importantes colaboradores.

1. Faqui Prafil: Cacique de la tribu Prafil, "cabecilla" del camaruco de Anecón Grande y delegado de su tribu ante el gobierno, falleció hace tres inviernos. Vivió los últimos años de su vida con su familia en el pueblito de

Clemente Onelli, estación de la línea sur del Ferrocarril Roca, distante siete leguas de Anecon (cf. mapa).

> "De estatura mediana, fornido, muy buen jinete, posee un don natural de mando. Es un excelente informante, por su conocimiento de la lengua y por sus dotes retóricas, que recuerdan el arte oratorio de los antiguos araucanos. Además hace gala de gran inteligencia y muy buena disposición".[34]

Con Faqui trabajé intensivamente en varias oportunidades durante los años 1975, 1976 y 1978 en Clemente Onelli y en 1979 en Buenos Aires, recogiendo datos de morfología y sintaxis y textos (cantos, cuentos, rogativas) e información sobre aspectos de la religión y las creencias mapuches.

2. Rosa Prafil: Hermana mayor de Faqui, tiene actualmente más de 80 años y, debido a su avanzada edad, ya no vive en Anecón sino en Bariloche, con sus hijos.

> "Es la cultrunera del camaruco, preside los rezos de las mujeres y comparte con su hermano las responsabilidades de organización y ejecución de la ceremonia. Es reconocida por la comunidad como la depositaria de los cantos y las rogativas que se han transmitido oralmente de madres a hijas." [35]

Con ella trabajé en 1975, 1976 y 1978 en Anecón y en Bariloche, especialmente en fonología y en la recolección de cantos religiosos y rogativas.

3. Tránsito Prafil: Hermano menor de Faqui y Rosa, residente en Bariloche. A pesar de que posee un dominio más limitado de la lengua, colaboró pacientemente en la

transcripción fonética y traducción de muchos de los textos proporcionados por sus hermanos, durante los años 1975-76.

4. Federico Zabala Colinamun. Cacique de Atraico (R.N.), hoy fallecido. El trabajo con este anciano, de voz poderosa y personalidad atrayente, fue, quizá, demasiado breve. Sin embargo, su generosidad hizo que pudiera recoger dos textos muy importantes: el **ngillandungun** (cf.7. 5.9.) y un **īlkantun** de amor.

5. Raúl Epullan: Miembro de la Agrupación Ancatruz, vivió en Zaina Yegua hasta hace dos años (actualmente, por la edad, se encuentra en Gral. Roca). Este anciano de más de 80 años es uno de los más sabios de la comunidad: maneja con fluidez el araucano y conoce costumbres de "los antiguos" - cómo se hacían las armas, las ollas de barro, los venenos, los utensilios de plata -.

Actuó durante años como el "lenguaraz" del cacique: le "hacía los discursos" en el **ngellipun** o camaruco (cf. Roles lingüísticos 7.3.1.2.). Pícaro para contar un cuento de animales (como el "Epew del gallo y el zorro" (cf. 7.5.5.), lúcido para narrar la historia de la comunidad, desconfiado con el blanco detrás de un manejo habilísimo de las reglas de cortesía mapuches.

Todo lo que sabe lo aprendió de los ancianos. "Me

ponía a la par de mi padre cuando estaba reunido con otros y así me dormía y soñaba. Así aprendí" - nos decía.

Trabajé con él en 1981 y 1982, en su casa de Zaina Yegua, en la recolección del corpus gramatical, de textos narrativos y de datos sobre la cultura y las creencias de "los antiguos". Su mayor legado ha sido el **ïlkantun** de guerra que reproduzco por única vez en este trabajo (cf.2.5.).

6. Lorenza Agüero de Queupán: Miembro de la Agrupación Ancatruz, vive con su esposo, Guillermo Queupán, en el paraje Yuncón (cf.6.2.2.).

Es hija de blanco y mapuche. En ella se concilian la tendencia conservadora y la valoración de lo "moderno". Es moderna en cuanto a introducir detalles "occidentales" en la casa, en la dieta, en la vestimenta, en los utensilios y artefactos y en promover que sus hijas se vayan a trabajar a la ciudad. Y es conservadora en cuanto a la lengua, la valoración de la religión de los antiguos y a la práctica de algunos oficios caseros, como el tejido.

Con ella trabajé en la estructura gramatical del araucano, pero sobre todo - poetisa nata - fue una fuente inagotable de **tayil** (cantos religiosos que se transmiten por vía femenina; cf.7.5.4.9.)

7. Guillermo Queupán: Esposo de la anterior, don Guillermo es un patriarca. De hablar profundo y lento y ademanes mesurados, su presencia inspira respeto. Todos sus aportes (tanto en intervenciones individuales como en conversaciones) sintetizan un cuerpo filosófico de conceptos acerca de la vida y de la muerte. La eficiencia con que maneja su unidad de producción y su manera de relacionarse con los demás, hablan de una enorme voluntad y una gran lucidez y claridad de pensamiento.

Guillermo Queupán no sólo proveyó datos sobre la estructura gramatical del mapuche a la investigación, sino información relevante sobre ese "mundo" indígena que tratamos de aprehender. (Cf. 2.4.2. y 2.4.3.).

8. Francisco Ancatruz: Cacique de la Agrupación Ancatruz (Neuquén), reside en el paraje Zaina Yegua (cf. mapa). Su abuelo, Diego, fue el primer cacique que tuvo la agrupación (cf. cap. 6.n.12.). Tiene más de 70 años. No posee un dominio profundo de la lengua, ya que la aprendió de grande, "oyendo e imitando a otros paisanitos en el campo", según sus propias palabras. Esto constituye una traba para ejercer el cacicazgo, ya que necesita que otro miembro de la comunidad se haga cargo de los discursos del camaruco (cf.5.R.Epullán). Sin embargo, todavía se respeta su autoridad. Actualmente, dada la edad de Francisco, en la

práctica ejerce el cacicazgo su hijo Sabino, a quien se está preparando para esa función, ya que vivió durante muchos años en la ciudad.

Francisco Ancatruz no recuerda cuentos (**epew**) ni mitos. Sin embargo, su versión en mapuche de la ceremonia del **katan kawiñ**, fue un importante aporte.

9. Luis Santos: Autoridad de Yuquiche (R.N.) y uno de los principales propulsores de la Cooperativa Lanera de Ing. Jacobacci, relató la historia de su paraje y aportó información valiosa sobre el trato que recibieron de los blancos y los despojos que sufrieron, además de datos sobre la situación etnolingüística de su lugar de origen.

10. Francisco Peralta: Fue nuestro primer informante. De origen chileno, residente en Bariloche, hacía muchos años que no hablaba la lengua. Con él registramos en 1976 un amplio corpus fonológico de la lengua, sobre el que elaboramos un primer análisis fonológico.

NOTAS

1. Palabras de un anciano mapuche citadas en Cornejo F. Jorge 1970: Diálogo en torno a un símbolo mapuche. Descubrimiento de la dominación lingüística, S. de Chile y reproducidas en Hernández 1974.

2. Palabras de Gervasio Prafil, extinto cacique de Anecón Grande (Río Negro).

3. Tema tratado desde distintas disciplinas a lo largo de la historia de la reflexión humana sobre sí misma, en este trabajo se tuvieron en cuenta, entre otros, desde Vygotsky [1972], los aportes teóricos de Slobin, desde la psicolingüística; Hockett 1973, desde la lingüística y la antropología; las exposiciones sintéticas en Lyons 1968, Ducrot y Todorov 1972, Robins 1980, desde la lingüística; von Kutschera 1979, desde la filosofía del lenguaje.
   Quiero destacar especialmente a dos pensadores de la Argentina cuyas clases influyeron inicialmente en mi postura teórica acerca del lenguaje: Antonio Caparrós y León Rozitchner.
   Con respecto a la función mágica del lenguaje, reconozco una deuda especial con el profesor Severino Croatto y sus cursos de Historia y Filosofía de las religiones y Lengua y pensamiento hebreo en la Universidad de Buenos Aires.

4. En este sentido, los ejemplos se multiplican a lo largo de los estudios etnográficos y los tratados sobre historia de las religiones. Desde creencias compartidas por pueblos muy antiguos ("No se debe decir el nombre de uno a nadie porque el otro se convierte, inmediatamente, en el amo.") hasta la función de la

palabra en los mitos de origen: cf. los relatos de la creación del mundo en la Biblia (Génesis 1:3) y otros mitos de origen, por ejemplo el Popol Vuh; también Evangelio Juan (1:1). En relación con esto último, cf. en Cornejo F.,J. 1970, las palabras de aquel mapuche chileno: "Porque mapuche, yo creo que su lenguaje fue principio."

5. Por ejemplo, en el pensamiento occidental, la discusión sobre naturalismo y convencionalismo, en el Cratilo de Platón.

6. Cf. entre otros, von Kutschera op.cit., en especial en su tratamiento de las dos posiciones de Wittgenstein, la primera en el Traktatus (1918), y la segunda en sus Investigaciones filosóficas (1953), que podrían tomarse como ejemplo de estos polos extremos en la concepción del lenguaje.

7. Esta hipótesis —no originaria de Sapir sino entroncada con la línea de pensamiento de Herder, von Humboldt, Boas — fue expuesta por Sapir, por primera vez, en un artículo aparecido en 1924, en la revista American Mercury, y retomada, en su versión más fuerte, por Whorf en "Science and Linguistics" aparecido en Technological Review Nro. 6, 1940.

8. Se establece, según esta hipótesis, una dependencia de los sistemas conceptuales respecto del lenguaje.

9. Quiero hacer notar que desarrollé este esquema (cf. Primer Informe de Beca de Perfeccionamiento.CONICET) de manera independiente del planteado en Nemonianu 1980,que conocí por la reseña de Mey 1982, con el cual se advierten muchas coincidencias.
Sobre la relación entre lenguaje, pensamiento y realidad cf.,

asimismo, las posturas de Chomsky 1980 y Piaget [1961], especialmente. También la discusión del problema en Hudson 1980.
En este punto es interesante señalar, por último, en relación con la concepción mapuche del mundo, un dato que indicaría una relación estrecha entre lenguaje, pensamiento y realidad en esa cultura: la misma palabra (**dungu**) significa, según el contexto en que se use, "palabra (o "lengua"), "idea" y "cosa".

10. La adopción del título de la Parte II de Hymes 1964 para encabezar este apartado significa explicitar nuestro encuadre teórico en relación con la etnolingüística. Por supuesto, el subrayar la noción de diversidad tiene en nuestro contexto un valor cualitativo, el que queda expresado en la cita de Hymes, op.cit. que se transcribe a continuación. Es decir, la noción de diversidad no se contrapone con otra postura teórica que asumimos, respecto de la posibilidad de establecer tipologías de lenguas a partir de cotejos translingüísticos.

11. A la que Fishman 1982 llama W2 y de la cual afirma que no se ha podido comprobar. Con respecto a la hipótesis del relativismo lingüístico (W1) dice que es una realidad transcultural evidente. Palmer 1986 sostiene, en cambio, que "esto es verdadero en un grado pequeño" y argumenta a favor de lo que las lenguas tienen en común.

12. La traducción es mía, así como también las de las demás citas del capítulo.

13. La tesis W3 que se rescata en Fishman op.cit.

14. Sobre este tema, cf. Mannheim 1984, del cual extraje, asimismo, la cita de la Gramática de Nebrija de 1492.

15. "Signo lingüístico" entendido saussureanamente por Erika García, a quien pertenece esta afirmación. En relación con este tema, se deben considerar como síntesis de un desarrollo teórico y apertura a etapas posteriores, las exposiciones de Hockett 1954, 1961.

16. Las demás posibilidades significativas se analizan en el nivel de los "mensajes" derivados por el oyente, a través de procesos de inferencia (cf. 1.1.4.).

17. Desde otros marcos teóricos, en relación con este tema, cf. Austin 1962, Searle 1969,1975; también Grice 1975; Halliday 1970; Leech 1981; como asimismo la línea teórica de Oswald Ducrot.

18. En el marco teórico de la etnolingüística, que se propone el estudio de "una lengua en una cultura" (Hymes 1964).

19. El **mapudungu** o araucano, fue considerado hasta hace relativamente pocos años, una lengua independiente. Más tarde se intentó establecer el parentesco con el maya (Stark 1970); últimamente se ha confirmado (Payne 1984) su parentesco con las lenguas arawak.

20. Cf. Gumperz y Hymes 1972.

23. Esta afirmación es válida, asimismo, para la mayoría de las lenguas indígenas habladas en la Argentina.

21. Cf. Augusta, 1903, 1934; Lenz 1895, 1944.

22. Cf. Suárez 1959; Echeverría Weasson 1964; Salas 1970, 1978, 1972, 1974, 1978a, 1978b, Golbert 1975, Fernández Garay 1980, 1981; Fontanella 1967; Suárez 1959b; Croese 1984; Grimes 1985. Otras

indicaciones con respecto a estos trabajos, en cap. 3, 4 y 5 especialmente.

24. Cf. 1.1.3 y 1.2.2., coincidimos con la postura de Comrie 1984; Bybee 1985; Palmer 1987, entre otros.

25. Cf. cita de Hymes, op.cit. en 1.1.2.

26. Esta actitud que, en nuestro caso, se dio desde el principio de manera intuitiva y espontánea, único modo posible, en realidad, de relacionarnos con el indígena - el otro es "el maestro de lengua" y la investigadora la que va a aprender de su sabiduría- ha sido confirmada en el desarrollo de la antropología en los últimos años, modificando, así, la relación tradicional investigador-informante. Sobre este tema, cf. Turner 1986 sobre Bruner 1984.

27. En la relación interétnica, el blanco, históricamente, ha adoptado una actitud negativa (cf.2.5.) o indiferente con respecto al indígena, o bien "interesada"; ya sea con fines políticos (captación de votos), económicos (mano de obra barata), religiosos (sumar adeptos para una religión u otra), folklóricos (recolección-rapiña tanto de cuentos, como de leyendas, cantos, instrumentos musicales o escenas de una rogativa fijadas en fotografías), o científicos (datos para una carrera académica).
Yo escuché al anciano cacique mapuche Don Gervasio Prafil (cf.n.14.) decir, ante la insistencia de un aficionado (que además era "turco") que se había olvidado la lengua, y como éste siguiera pidiéndole una canción o una charla para grabarlas, al fin Don Gervasio, viejo y ciego, exclamó: "¡Tráiganme un facón!". "¿Y para qué quiere un facón, Don Gervasio?" - le preguntó el visitante. "Para capar a todos los extranjeros".

No sería la primera vez, tampoco, que alguna anciana socarrona como Doña Rosa Prafil (de Anecón Grande) o Doña Lorenza Queupán (de Paso Yuncón, Ancatruz) inventaran términos de parentesco o narraran leyendas improvisadas por ellas en ese momento.

28. Sobre las comunidades mencionadas, cf. 1.5. y cap. 6.

29. Desde algunos maestros que se mostraron convencidos de que los chicos mapuches son deficientes mentales hasta la afirmación rotunda de un acopiador de lana y dueño de un gran almacén: "Los indios no van a cambiar nunca, son haraganes, borrachos y no tienen ganas de progresar."
Por supuesto, frente a estos casos, hemos conocido a otros blancos comprometidos totalmente con la problemática indígena.

30. Mientras la primera parte del trabajo se realizó en el marco de los proyectos de investigación de la Universidad del Comahue, desarrollé el resto del proyecto a nivel individual, con el respaldo institucional del Centro de Investigaciones en Ciencias de la Educación y en uso de una beca de perfeccionamiento del CONICET, desde 1983.

31. Afirmaciones del Padre Francisco Calendino de Zapala (Neuquén) y del Ing. agrónomo Roca, en comunicación personal.

32. Las excepciones al criterio general que orientó nuestra selección fueron A. Meli y F. Zabala Colinamun, presentados por el Prof. Casamiquela.

33. Sobre las personas que aparecen en el esquema, cf. cap.6.n.11.

34. Cf. Fernández Garay y Golluscio 1978.

35. Idem n. 34.

2.- APORTES A UNA DESCRIPCION ETNOGRAFICA Y ETNOHISTORICA DE LOS MAPUCHES ARGENTINOS.

2.1.Objetivos.

Este capítulo no pretende cubrir todos los temas tradicionales de una descripción etnográfica. A partir de una caracterización general (2.2.), se han seleccionado aquellos aspectos relevantes para nuestra investigación, a saber: las relaciones sociales (2.3.), concepción del mundo y rituales (2.4.), la problemática cultural central (en relación con el choque blancos vs. indígenas) (2.5.), y la concepción indígena del lenguaje (2.6.).

Para el tratamiento de 2.4. se ha elegido como modalidad de exposición reducir al mínimo la interpretación del investigador, mediante la presentación de aquellos textos recogidos en el área que, con fuerza explicativa propia, revelan actitudes y conceptos básicos del mapuche acerca de las cosas, la naturaleza, de sí mismo y la sociedad, de lo trascendente[1].

Los objetivos de esta investigación son dos, el primero,a largo plazo, y el segundo, inherente a este trabajo.

a. Realizar un aporte a la construcción de la otra versión de la historia, la otra religión y concepción del lenguaje y del hombre, en fin,

el sistema de valores, creencias y conocimientos que configura, a pesar de todo, la identidad mapuche.

b. Generar el trasfondo, el marco en el cual cobran sentido los datos y el análisis presentados en este trabajo.

Recrear, en realidad, el clima en que fueron recogidos. Ese espacio y tiempo diferentes de los que hablamos (1.1.2.), el "mundo" mapuche, ese mundo lleno de significantes y significados, sorprendentemente unitario en su disgregación, ese mundo donde conviven la fantasía y la realidad, el mal y el bien, la solidaridad y el individualismo, el "olvido" de los antiguos y la pertenencia visceral a la etnía, donde seres de mil caras y representaciones simbólicas - los **wekufī**, el **chonchon**, el **witranalwe**, el **mewlen** - emergen y transitan con peso y poder propio en medio de la cotidianeidad más "real". Allí, los animales tienen su poder, las montañas crecen, las piedras crían pelos. Y el hombre está inmerso en esa realidad, es parte de ella, y así debe aprender a vivir.[2]

2.2. Caracterización general.

2.2.1.

Los **mapuche** (**mapu** "tierra"; **che** "gente"), o araucanos[3], viven actualmente en la región de Chile Central, al sur del río Bío-Bío, entre los 37° y los 42° de latitud sur, y en las

provincias argentinas de Neuquén, Río Negro y Chubut (con núcleos dispersos más reducidos y altamente deculturados en La Pampa y Buenos Aires). En Argentina, la población mapuche se estima en alrededor de 37.000[4] (entre araucanos y araucanizados) aunque este número podría ser mayor ya que su propia identificación como indígenas se ve obstaculizada por la valoración negativa y discriminatoria de la sociedad nacional[5]. En Chile, aunque los datos difieren bastante entre sí, viven alrededor de 400.000[6] mapuches agrupados en más de 2.000 reducciones.

Cuando los españoles llegaron a Chile, los araucanos - nombre que recibieron de aquellos por provenir de la región del Arauco - ocupaban las franjas que van desde los 30° a los 33° de latitud sur.

Como consecuencia de los enfrentamientos con los blancos y de la presión que éstos ejercieron, los indígenas se fueron desplazando hacia el sur. Ya en el siglo XVII comenzaron a cruzar la Cordillera de los Andes, estableciéndose contacto con grupos indígenas de otros orígenes que habitaban las laderas orientales de los Andes y las pampas y praderas argentinas.

Se produjo así el proceso conocido como "araucanización de la Patagonia". A fines del siglo XVIII los mapuches dominaban la zona que abarca las actuales provincias de La Pampa, Río Negro, Neuquén, Chubut, sur de San Luis, Córdoba y

Mendoza, y habían llegado a Buenos Aires. En ese contacto se da un intercambio cultural por el cual, a la vez que los grupos indígenas primitivos de las pampas argentinas adoptan la lengua mapuche, los araucanos de origen chileno transforman sus pautas agricultoras y sedentarias convirtiéndose en cazadores y ganaderos.

2.2.2.

Como consecuencia de este proceso, el panorama etnográfico resulta muy complejo[7] y esta complejidad se evidencia en la identificación que los mismos indígenas hacen de su grupo.

Así, todos los araucanos argentinos que hemos conocido se identifican como "paisanos" pero, mientras la amplia mayoría remonta sus orígenes a los mapuches chilenos[8], he registrado las afirmaciones de una familia de caciques de Río Negro que se autoidentifica como "paisanos argentinos" nacidos en estas tierras y rechaza explícitamente que se los llame mapuches ya que considera a los mapuches chilenos como invasores, como extranjeros[9].

2.2.3.

La distribución poblacional de los araucanos argentinos es heterogénea y depende, especialmente, de la política indígena que ha instrumentado cada provincia. Mientras parte de la población de origen mapuche reside todavía en reservas o agrupaciones, muchos de ellos viven en centros poblados no indígenas o en el área rural de cada provincia, sin el estatus y la organización de una comunidad[10].

2.2.4.

La política común - con respecto a las tierras - que el gobierno nacional adoptó con el aborigen después de la conquista del desierto ,consistió en el otorgamiento de permisos precarios de ocupación a algunas familias o tribus. A partir de eso, se han ido dando procesos diferentes según las políticas particulares seguidas por cada una de las provincias que constituyen el área mapuche argentina, es decir, Neuquén, Río Negro y Chubut. Mientras Neuquén cuenta con una "Ley de reservas" (Decr.Pcial.N° 0737/64) por la cual se establecieron 18 reservas a cada una de las cuales se les otorgó aproximadamente 10.000 hectáreas[11] a nivel comunal, en Río Negro y Chubut no existen leyes de ese carácter: las

reservas que hay, en general, fueron otorgadas en esa primera etapa posterior a la guerra y su estatus legal sigue siendo, en general, de posesión precaria de las tierras. He registrado en Río Negro, dos excepciones: Chacayhuarruca (que ha conseguido el título de propiedad comunal de la reserva, y Yuquiche, a cuyos pobladores les han otorgado títulos individuales de propiedad, en los últimos años.

2.2.5.

Actualmente, los mapuches argentinos de comunidades de Río Negro y sur de Neuquén, son, en general, pequeños "crianceros" y su ciclo laboral se centra alrededor de la cría de ovejas y chivas (parición - esquila - comercialización de la lana). Existen algunas agrupaciones más ricas, que funcionan como unidades económicas eficientes, como sucede con Agr.San Ignacio (Namuncurá) en Neuquén, o Chacayhuarruca, en Río Negro. Otras, en cambio, son más pobres (en lugar para pastaje y en cantidad de animales) y parte de sus miembros deben salir de la comunidad de manera temporaria o definitiva. Esto sucede, por ejemplo, en Anecón Grande (R.N.) o en Ancatruz (Neuquén)[12].

Algunas comunidades hacen agricultura: tal es el caso de Colonia Cushamen (Chubut) que aprovecha - por medio de un sistema de riego instalado por los abuelos - las aguas del

Río Ñorquinco. Se cultiva, de ese modo, arvejas, cebada, papas, trigo, alfalfa, para consumo y para venta[13].

En algunas reservas de Neuquén, Aucapán, por ejemplo, las mujeres mantienen el tejido y venden sus productos en las ferias artesanales (entre ellas, la de Junín).

En cuanto a la comercialización de la lana, también hay diferencias según las provincias. Mientras en Neuquén, el INTA y el Gobierno de la Provincia toman parte activa en el acopio y la comercialización de la lana (aunque este sistema coexiste aún con la entrada de los "mercachifles" a las comunidades), en Río Negro y Chubut no hemos detectado una intervención estatal sistemática en esta cuestión. Las nuevas instancias que se han creado (cf.2.2.8.) responden estrictamente a iniciativas indígenas (a veces, con asesoramiento no indígena).

2.2.6.

La experiencia migratoria es un factor fundamental a tener en cuenta en nuestra investigación.

Actualmente, gran parte de los jóvenes emigran a las ciudades. Según la ubicación geográfica de su lugar de origen es el centro al cual se dirigen (cf.infra): entre los más importantes mencionaremos Bariloche,Neuquén, Viedma, Bahía

Blanca, Gral. Roca, Esquel, aun Buenos Aires, y las tareas que desempeñan se relaciona con la actividad económica del centro poblado que elijan. Así, pueden trabajar en la construcción, en la recolección de la fruta en el Valle del Río Negro, como empleados municipales o ferroviarios, o simplemente haciendo changas. Las mujeres se emplean como servicio doméstico.

Aunque la mayoría ya no vuelve a vivir de manera estable en el lugar de origen, la situación de los emigrantes presenta una variada gama de posibilidades:

a. Los que se van y cortan definitivamente los lazos con la comunidad. No sólo no vuelven nunca más, sino que dejan de comunicarse con sus parientes. No se sabe nada más de ellos. Están socialmente muertos[14].

b. Los que se van definitivamente pero mantienen los lazos (alguna visita esporádica, una carta, noticias). En general se han asentado laboralmente, se han casado afuera - con un individuo no indígena - y cuando regresan de visita, lo hacen muy transculturados. No quieren participar de las rogativas ni de los bailes.

c. Los que se van de la comunidad pero dejan algo suyo en ella (algunos animales, sus hijos más pequeños), al cuidado de los padres o algún hermano que permanece en la casa natal.

d. Los que se van temporariamente, por la conscripción o por razones de trabajo (cosecha de la fruta en Río Negro,

obras viales o hidroeléctricas, trabajo doméstico, peones o puesteros de estancia, integrantes de las cuadrillas que hacen esquila a máquina recorriendo las estancias).

Es interesante destacar que aun gran parte de los ancianos - hombres y mujeres - han tenido alguna experiencia migratoria vinculada a veces con el período juvenil y, en otros casos, más extensa.En el caso de los hombres, dicha experiencia se relaciona, en general, con el trabajo del tropero: en muchas historias de vida recogidas aparece el arreo de ganado desde las estancias hasta el ferrocarril, por ejemplo. En el caso de las mujeres surge, en la niñez, la figura de la "criadita" del estanciero, puestero o comerciante de ramos generales cercano a la casa de los padres, la cual, a partir de la juventud, se aleja para trabajar como empleada doméstica en centros poblados a mayor o menor distancia de su lugar de origen.

En cuanto a las corrientes migratorias que se establecen entre las reservas y los centros poblados, en general, el desplazamiento de la población de las reservas de Río Negro se hace siguiendo la línea del ferrocarril Roca; la población de la reserva de Neuquén relevada lo hace siguiendo la ruta N° 237, que une Bariloche con Neuquén (cf.mapa).

Salvo el caso de los esquiladores, troperos u otros peones de estancia con trabajos temporarios, las migraciones

suelen constar de varias etapas: primero, a los núcleos poblacionales más próximos (con los cuales se establece, en general, una corriente de ida y vuelta y no una emigración definitiva); luego, a los más lejanos, hasta Buenos Aires, en cuyo caso el proceso toma ya contornos más definitivos.

El siguiente cuadro muestra las tres etapas habituales de la emigración:

CENTROS POBLADOS
3ro.
COMODORO RIVADAVIA
BARILOCHE
BAHIA BLANCA
BUENOS AIRES
2do.
ESQUEL
EL BOLSON
JACOBACCI
GRAL. ROCA
NEUQUEN
1ro.
El Maitén - Ñorquinco - Río Chico - Ojos de agua - Clemente Onelli - Piedra d/Aguila
COMUNIDADES RELEVADAS
Cushamen - Chacayhuarruca - Atraico - Yuquiche - Cerro Bandera - Chaiful - Anecón Grande - Ancatruz
PROVINCIAS
CHUBUT
RIO NEGRO
NEUQUEN

2.2.7.

En las agrupaciones y reservas mapuches argentinas, se conserva el cacicazgo. Se trata de una institución tradicional hereditaria asociada, en sus orígenes, con el líder histórico de la comunidad o la cabeza de la familia que nucleó el primer asentamiento en las tierras que hoy ocupan. Así sucede con los Prafil de Anecón Grande, los Cañumil de Chacayuarruca o los Nahuelquir de Cushamen. El caso de los Ancatruz, en Neuquén, muestra diferencias. Según la historia de la comunidad, el real líder histórico de la agrupación pertenece a la otra familia prestigiosa de la agrupación, los Epullán, pero fue aquel el que decide el nombramiento de Ancatruz como cacique por razones políticas[15].

A ese respecto, quiero hacer algunas observaciones:

1. Es interesante notar en la Agr.Ancatruz la existencia de dos vertientes de autoridad: la formal (el cacique, de la familia Ancatruz) coexiste con la autoridad de "prestigio social" de los Epullán (cf. cap. 6.n.12).

La mayor parte de los miembros de la familia citada en último término, tienen una buena posición económica, aparecen como muy inteligentes y funcionan - hablando en términos occidentales - como el "respaldo ideológico" de la autoridad formal:

cumplen roles ejecutivos dentro de la agrupación (secretario, tesorero, "lenguaraz" del cacique, interlocutor del cacique en las "juntas" para resolver algún problema de la comunidad). Debo agregar que uno de los Epullan explicitó el mandato histórico que recibió de aquel legendario tío ya citado, en el sentido de que su responsabilidad es acompañar la gestión del cacique (cf.n.14).

Este sistema doble de autoridades comunitarias, también detectado por Perla Golbert (en comunicación personal) en Rucachoroy, fue descrita por Faron (1961) en Chile.

2. La institución del cacicazgo estuvo, a partir de la conquista del desierto, fuertemente influída por el contacto interétnico y las modalidades de la articulación social en el área. Así, en Río Negro he registrado el caso de un cacique que se definía a sí mismo como "delegado", título que relaciona su autoridad con el gobierno, no con pautas internas a la tribu (cf.1.5.3.); ese tipo de autoridad puede ser ratificada o cuestionada por instituciones gubernamentales encargadas de la relación con los indígenas de la provincia.

3. El cacique funciona, la mayoría de las veces, como líder religioso, cumpliendo, a la vez, el rol de "cabecilla" o **ngenpin** "dueño de la palabra" del camaruco o **ngellipun** (cf.7.3.1.).

4. A pesar de ser hereditario, se tienen en cuenta otros talentos, especialmente las virtudes de mando, la "buena cabeza" (**kīme lonko**) y la "buena lengua" (**kīme dungu**) de un cacique. Estos factores pueden desplazar la elección de un heredero natural a otro hijo - a veces, un sobrino[16].

5. Mientras en las agrupaciones de Río Negro hemos relevado la existencia del cacique como única autoridad, en Ancatruz existe un cuerpo "colegiado" como autoridad de la agrupación, en el cual, además del cacique, están el secretario, el tesorero y los capitanejos - nótese la palabra española con connotación militar que se usa para designarlos - que actúan como jefes de cada uno de los parajes (cf. cap.6).

2.2.8.

1. En los últimos años, especialmente a partir de la reinstauración de un gobierno democrático en nuestro país, se comenzaron a gestar espontáneamente organizaciones indígenas de primer nivel en distintos centros poblados. Existen, básicamente, dos tipos de organizaciones: los centros mapuches y las cooperativas.

El primer tipo plantea una finalidad ideológico-política doble: por un lado, aglutinar a los indígenas de la zona y reforzar su autoestima y la valoración de su etnía; por otro,

constituir una presencia con peso en la sociedad local y, más aún, regional y nacional.

Las cooperativas, por su lado, tienen una finalidad económica básica: organizarse para defender las condiciones de comercialización de sus productos - las cooperativas laneras, por ejemplo - y las referidas a la compra de víveres y otros productos para sus necesidades a nivel familiar y comunitario (cooperativas de consumo).

A continuación se describen dos instituciones particulares: el Centro Mapuche Bariloche y la Cooperativa Ganadera de Ing. Jacobacci.

a. Centro Mapuche de Bariloche.

Se trata, como ya se adelantó, de un nuevo tipo de institución (su iniciación data de 3 ó 4 años atrás), que surgió como iniciativa de algunos mapuches residentes en Bariloche, con el apoyo de gente no indígena de esa ciudad, que se interesa desde hace años por la problemática aborigen. Instituciones similares se han ido creando en Neuquén, Gral. Roca y más recientemente en Ing. Jacobacci, Comallo, El Bolsón.

Según el estatuto en vigencia, todos sus miembros deben ser mapuches y su propósito es la defensa de la cultura y de los intereses indígenas.[17]

Bariloche es un punto de recepción de mapuches de

distintos parajes de la línea sur de Río Negro. Por tal razón, el Centro Mapuche - que ha ido creciendo en su poder de convocatoria a partir de un origen muy humilde (siete u ocho personas por reunión; actualmente más de cincuenta) - funciona como espacio de convergencia de indígenas de distintos lugares del área, como por ejemplo Anecón Grande, Cerro Bandera, Villa Llanquín, Ñirihuau Arriba.

En un principio, el Centro funcionó casi como un "grupo terapéutico". En las primeras reuniones el tema central fue el de las humillaciones que habían sufrido, las distintas formas de discriminación, la desesperanza.

Posteriormente empezó a surgir el aspecto positivo: qué hacer para modificar la situación. Entre otras actividades tendientes a lograr un reconocimiento público y un crecimiento interno, se destaca la emisión de un programa radial, con una frecuencia semanal, por Radio Bariloche, el que se escucha en todas las casas que visitamos. En dicha audición, se incluye siempre un saludo en lengua mapuche e información para el área.

b. Cooperativa Ganadera Indígena de Ing. Jacobacci.

Esta institución se fundó en 1973 y existen organizaciones similares en otros pueblos de la provincia. Agrupa a pequeños productores indígenas (en este momento cuenta con más de setenta socios) y se ocupa de recoger,

clasificar, enfardar y comercializar la lana (por medio de licitaciones). Luego, con lo recaudado, se adquieren víveres para todo el año. Cuenta con un galpón de la Provincia y transporte propio. Los socios provienen de Yuquiche, Cerro Bandera, Chaiful, Atraico y Lipitren (cf.mapa y 1.6.3.)

Esta institución resulta muy importante para la defensa de los intereses económicos de los indígenas. Pero, más allá de eso, organizaciones de este tipo actúan como factores eficaces para lograr los objetivos propuestos más arriba.

2. La única provincia que tiene, desde hace años, una organización que nuclea a todas las agrupaciones mapuches de su área, es Neuquén. La Confederación Indígena Neuquina está formada por caciques o representantes de todas las reservas de la provincia y, aunque su funcionamiento y eficacia han estado sujetos a las condiciones políticas que se plantean en la provincia y en el país, esto es, ha habido períodos enteros en los que la institución se desdibujó o desapareció casi por completo, su existencia es importante como hecho político y social.

3. Por otra parte, y ya a nivel nacional, en los últimos años se han generado en Buenos Aires varios encuentros de indígenas de todo el país, en los cuales participaron mapuches de Río Negro y Neuquén.[18]

De todas estas reuniones han surgido iniciativas para

formar instituciones representativas de los indígenas de la Argentina. Hasta ahora, la organización más antigua de ese carácter es la Asociación Indígena de la Rep. Argentina (AIRA), adherida a una institución internacional de características similares.

2.3. Las relaciones sociales a nivel familiar y comunitario.

2.3.1. Contexto I: La familia.

2.3.1.1. Tipo de familia.

La familia es de tipo nuclear[19]. Conviven la pareja de dueños de casa (**ngenke ruka**) con sus hijos solteros, algún hijo casado con su familia, algún abuelo/a ó hermano/a de sus padres y, muchas veces, una "crianza" (cf.2.3.1.2.b.), especialmente cuando ya no quedan niños pequeños en la casa. No se constituyen unidades familiares complejas y, en general, no queda más de un hijo casado en la casa paterna.

No obstante, se reconoce todavía una pauta preferente de residencia patrilocal[20], pero ésta coexiste hoy con las más numerosas residencias neolocales e, incluso, con algunas que obedecen a la norma matrilocal.Esto último sólo lo he visto en el caso de dos mujeres que cumplen roles familiares y comunitarios diferentes del rol femenino habitual.[21]

La responsabilidad del cuidado y educación de los niños[22] es compartida, no está limitada al padre y a la madre. Los abuelos cumplen una función fundamental como agentes enculturadores (sobre todo en los casos de los niños "dados" por sus padres a los abuelos para su crianza). En ausencia del padre (o en los casos de un padre no indígena) aparece una figura sustituta - abuelo, tío, o hermano mayor - que ejerce ese rol. Hemos registrado, por ejemplo, un caso aparente de avunculado, pero hasta no obtener más datos, en próximos trabajos, no es posible descartar que, en el caso observado, el tío materno sea el principal enculturador sólo porque no puede serlo el padre (que es blanco) y no porque esté cumpliendo un rol establecido. En una familia con la que conviví, una tía materna asume responsabilidades de madre (comida del bebé, por ejemplo) con respecto al sobrino, y también he conocido casos de niñas criadas por sus tías maternas, a quienes llaman "mamá" y con cuyos hijos, sus primos paralelos, se crían "como hermanos".[23]

2.3.1.2. Roles familiares.

a) Según el sexo.

La división de roles femeninos y masculinos es muy definida y la enculturación a ese respecto se realiza desde muy temprano.

Existe una correlación entre la división de los roles laborales según el sexo y el espacio. Mientras los roles masculinos se relacionan casi excluyentemente con el ámbito del AFUERA (el campo), el ámbito propio de la mujer es el ADENTRO (la casa).

AFUERA	**ADENTRO**
Roles masculinos	Roles femeninos
.cuidado de los animales	.limpieza de la casa
.esquila	.cuidado de los niños pequeños
.comercialización de la lana	.cuidado de la huerta
	.cocina

b) Según la edad.

Se da también una subdivisión jerárquica del trabajo, tanto entre las mujeres como entre los hombres de la familia. Ello se aprecia entre las primeras de manera más nítida. Así, la madre organiza y coordina el trabajo de la casa y dirige la preparación de la comida, pero el trabajo concreto (amasar, pelar, cortar, etc.), lo hacen las hijas mayores.

Los niños, tanto varones como mujeres, cumplen órdenes de los mayores: acarrean agua, traen leña, llevan

mensajes.Este último rol está institucionalizado entre los mapuches y se lo designa habitualmente con un préstamo del español: el "mandao",si bien existe la palabra mapuche **werken.**

Las niñas, a partir de los nueve o diez años, se encargan del cuidado de los pequeños (los tienen en brazos o, si caminan, los vigilan) y colaboran como ayudantes en la cocina y la huerta, con la limpieza y el lavado.

Los varones se integran desde pequeños al trabajo de los adultos cumpliendo roles secundarios.

Tanto a los niños como a las niñas se les puede asignar el rol de acompañar al abuelo, ayudarlo, servirlo.

Existe una institución familiar muy difundida, que es la "crianza" (siempre así, en español; también "los criaditos"). No he podido registrar el término equivalente en mapuche.[24] Casi todas las familias, especialmente aquellas donde no hay pequeños, se hacen cargo de un niño o una niña, con quien pueden o no tener lazos de parentesco, al que crían con el doble propósito de ofrecer un beneficio y de obtener el tipo de ayuda que brindan los chicos.

2.3.1.3. Relaciones de poder interfamiliares.

El sexo también se vincula con el "rango" que ocupan los diferentes miembros de la familia: en la inmensa mayoría de

los casos, las mujeres (hermanas, hijas, esposas), ocupan un lugar subordinado con respecto a los hombres. No obstante, y aún cuando éstos ejercen el poder ("las mujeres deben respetar y obedecer al hombre"), lo real es que, en general, las mujeres son figuras fuertes dentro de la familia. No sólo son un factor fundamental en la toma de decisiones, sino que, en ausencia de los hombres, los sustituyen eficientemente. Esto ocurre no sólo a nivel familiar, sino también a nivel comunitario: parece existir un "permiso" de la sociedad que lo hace posible.[25]

El poder de la mujer se incrementa cuando pertenece a un linaje más importante que el del marido (cf.6.n.9). o es la dueña de los animales. En esos casos el hombre asume un rol secundario sin sentirse por ello, aparentemente, desvalorizado.

Asimismo, como el sexo, la edad se vincula con las relaciones de poder: a los ancianos se los debe respetar y obedecer, lo mismo que a los padres, y éstos ejercen dominio sobre sus hijos y las "crianzas" hasta que son adultos.

2.3.1.4. **Yewewīn** y **Ayentuwīn**: manifestaciones lingüísticas de dos relaciones familiares mapuches básicas.

Entre las relaciones familiares observadas, me parece

importante destacar especialmente dos, opuestas entre sí y para las cuales hay en mapuche designaciones específicas: **yewewīn** y **ayentuwīn**. Con ese fin presento un diagrama que muestra claramente entre cuáles miembros de una familia se dan una u otra. La primera es una relación de respeto y la segunda, una de broma o "de chacota",[26] según dicen en español los informantes.

He seleccionado estas relaciones por dos razones: la primera, su interés etnológico (parecen ser el paradigma que rige toda relación dialógica interétnica, familiar y extrafamiliar)[27]; la segunda, su importancia etnolingüística ya que la vigencia de una u otra relación entre participantes en un diálogo mínimo o extendido pauta necesariamente la modalidad de la interacción comunicativa, y por lo tanto lingüística, permitida entre ellos. Es decir, entonces, que **yewewīn** y **ayentuwīn** dan nombre tanto a la relación social como a la relación lingüística particular que se establece entre los interlocutores. Por consiguiente, la presentación que se hace en este punto se retomará en el tratamiento de las estrategias comunicativas (6.6.).

yewewīn
yewewīn
yewewīn
29
ayentuwīn
28
30
yewewīn
yewewīn
yewewīn
ayentuwīn
yewewīn
ayentuwīn
31
32

2.3.2. Contexto II: La comunidad.

2.3.2.1. Caracterización general.

Las comunidades estudiadas tienen, según hemos visto (1.5 y 2.2.4.) estatus de reserva: es decir, son tierras otorgadas por el gobierno, con distintas modalidades según las provincias. Las unidades residenciales se ubican a bastante distancia unas de otras, por una razón de orden económico: la necesidad de espacio para el pastaje de los animales, y también, según algunos autores, por el deseo de evitar el "daño" que puede provenir de un vecino.[33]

2.3.2.2. Las relaciones sociales.

Las relaciones sociales entre los mapuches se rigen por estrictas normas de etiqueta y de respeto (cf.6. 6.) según la edad, el sexo, la posición social. De acuerdo con dichas normas se van configurando tendencias en los comportamientos y actitudes, hacia lo deseable o no deseable.

A los factores sexo y edad nos referimos en especial en el cap.6 .En cuando al prestigio social, tanto a nivel individual como familiar,resulta de la conjunción de varios factores relacionados entre sí. Las familias más

prestigiosas que hemos conocido, tanto en Ancatruz como en Chacayhuarruca o en Cushamen, deben su posición social a un conjunto de causas:

a. Descienden de un antepasado ilustre, líder histórico de la comunidad;

b. poseen (o poseyeron) una unidad económica eficiente (la abundancia de ganado es un factor de poder);

c. sus miembros cumplen roles comunitarios destacados (cacique, secretario, capitanejo, cabecilla del camaruco);

d. conocen y conservan la lengua y las pautas culturales mapuches.

Es muy difícil que aparezca un individuo prestigioso fuera de una familia (o de un linaje)[34] con prestigio. Pero no todos los miembros de una misma familia (o linaje) son iguales, ni en los talentos ni en "el buen pensamiento". Estos hechos se reflejan en la paremiología vigente, con refranes como los siguientes, que se aplican tanto a nivel familiar como comunitario: **Kom trīrlayiñ inchengen**, "toda la gente no somos iguales".(cf.2.3.2.3.); "No es para todos la bota 'e potro" (oído en español).

2.3.2.3. Roles comunitarios.

Resulta de mayor interés, según creo, que la

caracterización habitual de los roles sociales, centrar este parágrafo en el análisis de un concepto de importancia fundamental para la comprensión de los roles de la cultura mapuche: se trata del concepto de "distinto"[35].

El espectro de posibilidades de este rol es enorme , pero aparece siempre vinculado con la idea de "elegido", de "enviado por Dios". Nadie puede tener, por sí solo, las virtudes de un "distinto": "Eso está en dios, dios le da fuerzas"; "Nadie está por sí solo". **Kushu ŋgīnewnolu Kay ŋga che.**

Todos los "distintos" tienen condiciones personales, como inteligencia ("buena cabeza", **kīme lonko**), dotes para el dominio de la lengua ("buena lengua" **kīme dungu**) e interés por aprender; pero a ellos debe sumársele el "haber sido elegido" por dios para ese rol. La sabiduría se recibe en la relación con los agentes enculturadores pero muy especialmente a través del sueño[36]: en general, los "distintos" han tenido una revelación especial por el sueño y habitualmente tienen sueños "seguros", es decir, verdaderos. Tienen la certeza de que "dios me dejó todo". Son **kimīwīn** ("sabios, los que saben") y también **pewīn** ("El que orienta a la persona si le pasó alguna cosa": sabe interpretar los sueños y señales). Puede haber señales físicas que destaquen a alguien como "distinto": un defecto o, por el contrario, una aptitud especial, por ejemplo la agilidad.[37]

Es frecuente que los "distintos" ejerzan algún tipo de liderazgo u ocupen algún rol destacado dentro de la comunidad; también desempeñan roles directivos en el camaruco (cabecillas, ayudantes, "punteros" de rezos y cantos). En fin, aquellas funciones comunitarias que exigen una capacidad o un talento especiales.

Muchas veces, los que integran esta categoría manifiestan su propio asombro por las cualidades que poseen y por las diferencias que los separan de los demás miembros de la comunidad, como se advierte en las historias de vida recogidas:

> Yo tenía todo en la cabeza. Estaba a un ladito, pero iba por ahí y me acordaba del **kultrun** (o tambor litúrgico), las palabras, todo lo que había que hacer.
> Cómo será la ciencia mía. Dios me habrá dejado esa ciencia.
> Si usted le pregunta a otra persona de mi edad, o mayor, si recuerda todo esto[38] le dirá que no. Bueno, yo no sé por qué será, pero yo me acuerdo todo[39].

En el caso de las mujeres que pertenecen a esta categoría especial - he conocido dos[40] - la característica fundamental que las diferencia de las mujeres comunes es el poder asumir roles comunitarios (y también familiares) típicamente masculinos (de mando). En los casos que conocí

esto puede explicarse por tener a una figura paterna influyente como modelo, de la cual se consideran continuadoras[41].

Como síntesis, puede verse en el cuadro siguiente cuáles son los roles habituales de las mujeres comunes y cuáles cumplen las "distintas" (para mayor claridad, tanto en el nivel comunitario como en el familiar).

"DISTINTAS"	"COMUNES"
A nivel comunitario:	A nivel comunitario:
- Dirigen los rezos y cantos de las mujeres durante el camaruco;	- Integran el coro de ancianas o son participantes comunes (oran, bailan **amupurrīn** (7.3.),en algunos casos, sólo cumplen roles domésticos (cocinar, cuidar los chicos);
- pueden ser caciques y cabecillas del camaruco.	- son miembros comunes: no pueden ser cabecillas ni caciques.
A nivel familiar:	A nivel familiar:
- Ejercen funciones de mando a nivel familiar; también lo hacen frente a los hombres, incluso su propio marido.	- Obedecen al jefe de la casa (marido, hijo mayor); atienden a todos los hombres de la familia;

- Eluden la pauta preferente de residencia, ya que es el marido quien ha dejado la casa paterna para ir a vivir en la de su mujer.
- van a vivir a la casa o paraje de la familia paterna de su marido, o establecen con él una nueva residencia.

Si bien las "distintas" son **kimīwīn**, "sabias", es difícil conocer con certeza la profundidad de su ciencia, y las posibilidades que tienen de ejercerla, no sólo porque es probable el ocultamiento de su sabiduría ante el investigador, sino porque parecen manifestar cierta resistencia a llevar su saber a la práctica. Sobre todo resulta casi imposible verificar si esa sabiduría tiene vinculación con el shamanismo. En el caso de las mujeres que conocí, se advierte que ambas han estado relacionadas con machis[42], los cuales pueden haber actuado como agentes enculturadores (el padre, en un caso; una machi que vivió con la familia, en el otro). Y además, una de ellas no sólo me cantó (por supuesto como algo ajeno), un **īl** o canto de machi, sino que también me describió detalladamente un machitun que presenció en su infancia (cf.2.4.11.), me relató distintas maneras de iniciación de las machis (cf.n.68) y me habló de sus juegos infantiles con la machi como personaje.

Ahora bien, la explicación de por qué estas mujeres ocultarían ser machis o se mantendrían como machis

"potenciales" (no ejercerían el rol a pesar de poseer las condiciones necesarias) puede deberse a la faz negativa de este tradicional rol mapuche: el machi puede ser "bueno" o "malo", es decir, puede manejar su poder hacia el mal.

También puede ser que el rol haya desaparecido en algunos lugares de la Argentina o, como se plantea en una hipótesis reciente, que se encuentre distribuido entre distintos medios de una comunidad.[43]

2.4. Concepción del mundo y rituales.

Este apartado intenta que la polifonía indígena desplace la voz del investigador y se explique por sí misma.

Como introducción (2.4.1.) se han elegido fragmentos de un **ngítramkan** "conversación" entre Adolfo Meli (1.6.1.) y Lucerinda Cañumil (1.6.2. y 2.3.) en la casa de esta última en febrero de 1985 ya que, debido a las condiciones especiales de ambos interlocutores - tanto en el nivel humano como en su dominio de la lengua y en el caudal de sabiduría de que son portadores - el texto producido resulta expresión significativa del sistema de valores y conocimientos araucano. Se suceden, en el desarrollo de esta conversación, temas culturales recurrentes entre individuos,

familias o comunidades que viven totalmente alejados entre sí y no han tenido nunca contacto entre ellos. Así, el valor de los "consejos" de los "antiguos", el dolor por la negación de algunos indígenas de su condición de tales, el fuerte lazo familiar con respecto a los padres, y también a los hijos, el valor de la tierra, la lengua y dios (cf.2.6.2.), la importancia del camaruco o rogativa comunitaria no sólo en su relación con lo trascendente sino como manera de fortalecer los lazos sociales intraétnicos y, muy especialmente, un núcleo fundamental en la concepción araucana del mundo y del hombre, que se expresa a través de una aseveración reiterada como fórmula fija en toda el área estudiada: "Uno no se manda solo" (**kushu ngīnewnolu kay che**): el hombre, en todos los órdenes, depende de **Elel** "el que ordena (todo)", **Ngīnechen** "el que maneja a los hombres" y otros múltiples epítetos con que se llama a lo divino, así como también de los demás seres - naturales unos; sobrenaturales los otros - que "tienen poder" (cf. Golluscio y Golbert, en prensa;Golluscio 1984a.).

A continuación se transcriben, asimismo, otros textos seleccionados por su valor etnográfico o literario, referidos a algunos ritos y ciertos aspectos del sistema de conocimientos, creencias y valores aborigen. Se trata de **kwifike dungu** "palabras antiguas" o **kwifike ngītram**,

"historias antiguas", **ngīlam** "consejos", (cf. Golluscio 1984a. y 7.5.), comentarios y descripciones, algunos de los cuales fueron registrados en español y la mayor parte de ellos - como se indica en las notas - en araucano. La traducción al castellano se hizo con el control de los hablantes nativos con los que trabajé y se ha decidido utilizar las versiones en esta última lengua como es obvio, para posibilitar al lector la comprensión de los temas tratados.[44] Están agrupados según los siguientes temas: el mito de origen araucano (mito de **Treng Treng** y **Kay Kay**), ideas sobre el mundo y sus componentes básicos, conceptos sobre dios, rogativas, el rito del **katan kawiñ** (horadación de las orejas a las niñas), el entierro, el **machitun** o ceremonia de curación, creencias sobre seres sobrenaturales y sobre el poder de algunos animales (como el **nawel** o tigre), para concluir con un **Elel tayīl** (Canto de **Elel**, "El que crea.") donde se manifiesta la vigencia del **pillañ** como poseedor de atributos divinos (cf. 5.6.1.). A pesar de la importancia que reconocemos al sueño como modo de conocimiento entre los mapuches (Olivera, 1983,1985) no lo incluímos por no haber recogido textos significativos. El **ngellipun, ngillatun** o camaruco (rogativa comunitaria) y el **ngillandungun** (pedido de mano) se tratan en detalle en el cap. 7.

2.4.1. **Ngitramkan** entre Adolfo Meli y Lucerinda Cañumil.

Adolfo Meli:[45]

Todos buenos consejos tienen (los abuelos). Todos buenas palabras nos dijeron.
Nos hicieron bien.
Muchas veces nos olvidamos (de) las muy buenas palabras de los abuelos. Pero algunos llevan su consejo.
Usted lleva el camino bien con su palabra, yo me doy cuenta.
Por eso es que estoy en su casa.
Muy buena es su palabra. Yo estoy muy agradecido.
Me cantó un poco.[46] Fue muy bueno. En el corazón llegó su palabra.
He andado mucho yo, señora. Los hablé a los antiguos que tenían el pelo blanco. En "lengua de gente"[47] (Hablé) con las viejas.
No me contestó nada. Por eso no les hablo más. Ya poco les hablo.

Lucerinda Cañumil:

Así es. Aunque tenga muchos años la gente no sabe esta lengua de paisanos. No saben cómo era antes.
No saben. No debía ser así, don Meli.
Hoy conversamos.
Como iba a pensar yo así, sin más, que usted iba a venir a esta casa de mi finado padre y de mi madre.

Ellos nos dejaron.(Por eso) estoy yo. Era bueno su consejo. Así lo que sabía de a poco lo recibí en mi corazón. Me dejó así el que nos deja.El todas las cosas me puso para hablar. En todas las cosas tenía que hablar, me ha dicho. Entonces yo voy siguiendo todas las cosas (el campo, el camaruco).

Adolfo Meli:

Así es, señora.[48]

Lucerinda:

Había personas más ancianas que yo. Ya estaban muy viejas para seguir su palabra. Casi yo estaba pasando por encima de ellas.
Entonces yo sigo su palabra.
Yo pienso así, como le dije hoy.
En todas las cosas tengo alcance. Estoy siguiendo en la lengua. En todas las cosas, en la lengua del **ngellupun** sé lo que voy a decir. Sé lo que voy a hablar.
Porque la gente no se manda sola. Así me habrá dejado el que nos deja, el Viejo Rey, la Vieja Reina.
Por eso sé, tengo buena cabeza. Por eso seguimos conversando. Por eso es que usted me dijo que eran cosas buenas.
Usted me dijo que yo sabía hablar. A mí me parece siempre que yo no sé nada. Estoy sola. No tengo

quien me venga a conversar.
Por eso de otra tierra vino usted y estamos conversando. Si pasa el año, si estamos bien. Si todos los que tengo en la reserva están todos bien, si quisieran venir al camaruco el año que viene, si encuentra su compañera, si sus compañeros, sus vecinos quisieran venir, podrían venir. Cuesta mucho para viajar de lejos.
Muchas veces los blancos van por delante. (Pero) si tiene algún paisano, si se ayudan uno con otro, llegarían. Si lo hacen así.
Hoy nos hemos conocido. Está usted en mi casa. Me pondría contenta que de otra tierra llegue uno desconocido y saque su palabra. El dueño del camaruco fortalece su corazón, agarra valor lo que están haciendo, sus palabras, jefe, el dueño de la palabra.
Gente de otra tierra llegó. Agarró más fuerza el corazón que le dio valor a ese hombre (el que llegó).

A.M.: Es así, señora.

L.C.: Yo le agradezco que usted me haya venido a ver. Con esta mujer anda que lo anda acompañando. Por causa de ella usted levantó su espíritu para venir a verme a mi casa.
Ya conoció mi casa, donde yo vivo, adonde hacen el camaruco, todo usted vino a ver.
Por qué voy a mentir, esta casa, esta pampa que mi padre lo dejó,todo está.Yo lo estoy cuidando

todo lo que dejó el padre.Está todo bien. Todo lo que mi padre dejó. Todo lo que está trabajado, todo está acá.
Ya hace treinta años que se murió mi padre y mi madre, todos.
Me quedé sola. Ya no tengo una familia. No tengo una hermana que ponga a la par.
Estoy criando mis hijos. Por causa de mis hijos me estoy afirmando. Por eso tengo coraje. El que nos dejó, Vieja rei(na), Viejo Rey, me dio...Siquiera todos estamos bien. Se van criando bien. Están cerca. Ya llegó el año para hacer el camaruco. Andan todos juntos. Ellos me dan coraje a mí.
Yo hablo al Viejo Padre que me favorece.
Por eso hoy estamos conversando un poco.
Cuando usted se vaya nos vamos a acordar."Usted me vino a ver; llegaron bien en mi casa" - yo voy a decir. Yo voy a quedar muy agradecida con todos mis hijos. Están los tres hijos. Ellos estarán agradecidos.No tienen maldad cuando conocen bien a una persona. Están bien así reunidos. Escuchan cuando les dan buenas palabras. Cuando sienten buenas palabras lo escuchan. Ya no entienden paisano pero dondequiera que te vea, mi muchacho que yo tengo, te va a saludar. No te va a saltar.

A.M.: Es así.

L.C.: Ya lo conoció a usted. Adonde quiera que te

vea te va a saludar, te va a hablar. No tiene malos pensamientos.Yo los estoy poniendo en buen camino. Como yo sigo van a seguir ellos, mis hijos que yo tengo.Algún día, si pasa algo ellos (todos los hijos o algunos) van a seguir mi pensamiento del padre, de la madre que tienen que hacer eso. Ahí va a estar mi nombre. Siempre va a estar el nombre de mi padre, yo pienso, don Meli.

A.M.: Así es.

L.C.: La gente no se gobierna sola.
A.M.: La gente no se gobierna sola.

L.C.: Ahí terminó nuestra conversación.Cuando usted se vaya vamos a conversar otro poco para saludarnos (**chalituyam**). Tiene que conversar otro poco. Aunque sean pocas palabras, así vamos a conversar.
Está bien. Es así.

A.M.: Mientras viva, me voy a acordar de usted.

L.C.: Toda mi familia, cuando llegue a mi casa, va a encontrar.

2.4.2. "Treng Treng y Kay Kay", el mito de origen araucano.

No se ha recogido, en el área mapuche argentina, hasta el momento, una versión completa de este mito de origen básico para la cultura mapuche, que tiene como tema central, la lucha nunca resuelta entre el bien y el mal.[49] El primero, con la figura de un pájaro, en algunas versiones, y de una montaña, en otras[50] salva a los mapuches del agua que crece continuamente por influencia del segundo, **Kay Kay**, representado por una víbora de mar u otro animal marino.

Quedan, sin embargo, en la memoria de los indígenas, residuos del mito, presentes en la vida de todos los días.

Así, por ejemplo, la anciana Teresa Queupán, de Paso Yuncón (Agrupación Ancatruz, Neuquén; cf.1.6.3.) se refería a un uso vigente de las expresiones **Kay Kay filu** (**filu** "víbora") y **Treng Treng** en los momentos de crecida del río Limay, a cuyas orillas se encuentra el citado paraje:

> **Kay Kay filu** hace subir el agua, entonces se dice **treng treg treng** y se baja el agua.

A mi pregunta: "Y **Kay Kay filu**, entonces, ¿qué hace?, respondió:

> ¿**Kay Kay filu**? Y el agua nomás, salta. Eso

dicen que culebra ese, por eso le dicen **Kay Kay filu.**¿Es mala? Sí, malo es, qué no va a ser malo.

¿Y **Treng Treng**, qué es?

¿Treng treng? Pa' que baje el agua. No se le hace **tayil.**[51] Así nomás. Cuando sube el agua, así, cuando parte la tierra, ahí sale, dicen. Ahí sale el agua, y ahí sale el Kay **Kay filu.**

A continuación transcribo los dos registros que realicé en Río Negro, referidos al mito de origen citado: el primero, una versión abreviada del mismo proporcionada en lengua original por Faqui Prafil en 1979 (cf.1.6.3.); el otro, narrado también en **mapudungu** por Julia Nahuelquir (1.6.1.), en 1978, plantea un evidente sincretismo entre el mito original y la historia bíblica del Diluvio.[52] A pesar de la presencia de rasgos foráneos como las figuras del "angel" y el "arca" nótese que se utilizan, en ambos casos, préstamos del español para nombrarlos - el castigo por el pecado de desmesura y de olvido de dios, los cuarenta días y cuarenta noches tan característicos del relato del Viejo Testamento, hacia el final se retoma el mito mapuche más antiguo: la montaña que sube y los hombres salvándose arriba del cerro.

a. Primera versión:

Salió el agua. Reventó un volcán. Hace muchos años conversaban las viejas, los viejos, de cuando salió el agua.
Todos los animales iban, los chanchos, las vacas.
Va cantando el gallo. Va andando la oveja.
Habló **Kay Kay** que lleva el agua. Habló **Treng Treng**, ese que sujeta el agua.

b. Segunda versión.

Hechos unos locos estaban bailando. Continuaba lloviendo sin cesar. Ellos no sabían que era demasiado.
El "angel" abrió su puerta para que entren sus hijos, sus hijos varones, sus hijas.
Entró una yegua, un potro entró.
Entró una vaca y un toro; una oveja y un carnero entraron al "arca".
Cuarenta días llovió, cuarenta noches llovió.
Se llenó la pampa. Recién entonces se apuraron.
Los malos se acordaron de **Ngīnechen**. Se acordaron del Viejo del cielo, de la Vieja del Alba, de la Joven del Alba.[53]
Pero el ángel ya había cerrado su puerta. No hay más entrada.Lloraban. Qué iban a hacer. Ya está todo terminado.
Se largaron a llorar. Qué iban a hacer los pobres.
Una pareja de guanacos entró en el "arca".

Una pareja de avestruces entró en el "arca".
Un casal de pajaritos entró en el "arca".
Un casal de pavos entró.
Un casal de perdices.
Una pareja de tigres entró.
Una pareja de lagartos.
Un casal de martinetas entró en el "arca".
Estaban rogando para vivir, los pobres.
Ngīnechen llevará a sus hijos arriba de la montaña que sube.

2.4.3. Sobre el mundo.

Mapu[54] (tierra) es el mundo entero. El mundo está dividido así: tiene cuatro puntos: norte (**pikum**), sur (**huillitu** o **huilli mapu**), poniente (**ngulutu o ngulu mapu**), donde se pone el sol; este (**puel**) donde nace el sol.
Se puede decir que acá nosotros estamos en el centro.
Vamos a ver. ¿Qué más hay? Tierra, Cielo, nube, viento. El viento (**kīrīf**) es como un dios. **Pewill o mewlen**[55] el remolino de viento. Tendrá que tener algún poder, algún mandato. **mawïn** "lluvia"; **piren**, "nieve"; **antï**, "sol"; **kyen**, "luna".
La gente de antes tenían experiencia de la luna. Por lo visto, tiene poder la luna.[56]

2.4.4. Sobre la luna.

La luna[57] ése dice que hace los hijos; ése da la

fuerza, el poder que dejó para dar la sangre a las mujeres.
La luna deja los hijos. Deja los varones, las mujeres. Si dice que sea varon, varón es. Si deja mujer, es mujer.
No se manda solo uno, uno por sí solo no tiene los hijos, no hace nada la joven los hijos.
Si la luna dice que sea varón (varoñ es), si la llama mujer, mujer es.

2.4.5."Todos no tienen la misma idea." "Muy raro alguno que tiene buen pensamiento".
(**Kom trīr-la-y-iñ dungu. Kom kiñe-kiñe-y mīten kīme-lu ñi dungu**)[58].

Elel[59] es el que maneja todo, la tierra entera, el cielo, todo el mundo entero. **Elel fīcha chaw**, a él se ruega en el **ngellipun**.
Es cantarle a nuestro dios. El maneja todo el mundo entero, la tierra, el cielo, todo, todo.
No sé cómo se creó el mundo. Ya estaba todo. Nada más que los "antiguos" los viejos de antes tenían en decir que había un solo dios que dirigía el mundo, todo el mundo entero, nosotros somos hijos de dios; todo, todo, dios dejó todo; formó la tierra, formó el mundo dios, y luego dejó sus hijos, mujeres, varones, todo deja dios, y los hijos que hay en el mundo - decían los viejos - no todos tienen el mismo pensamiento, unos tienen un pensamiento, otros tienen otro pensamiento, hay gente buena, hay gente mala, porque dios lo

dejó así, y si una persona no es recto, o que sea jodido, porque dios lo dejó así.No hay que almirarse de una persona.

Y tendrá que ser así. Porque yo me hey fijao, me hey dado cuenta, porque todos no tenemos el mismo pensamiento: hay gente buena y gente mala. Como ser, algunos son envidiosos y otros no. Yo soy uno de ellos que yo me considero por una persona honesto, una persona recto, porque mi padre me dejó mucho consejo, me dejó mucho consejo, me decía:"Bueno, este consejo le voy a dejar. Es para bien suyo. Y mañana o pasado, uno toda la vida está bien. Algún día, cuando sea hombre de vida, este consejo le voy a dejar para bien suyo. Y mañana o pasado, va a criar hijo, hija, y hay que darle el mismo consejo que le dejo yo". Así me decía el finao mi padre.

2.4.6. Sobre las rogativas.

Lo que yo[60] te voy a decir de lo araucano, hacen la rogativa.

Primeramente va a la tierra, dicen:

Ngen mapu fīche,

ngen mapu fīcha,

ngen mapu we che wentru,

ngen mapu īllcha domo.

(Quiere decir "el dueño de la tierra"; tienen que ser cuatro, dos viejos y dos jóvenes, un joven y una joven(a)).

Entonces se dice:

Usted dejó los cerros, dejó todo, dejó el volcán. Dejó pasto para que coman los animales, dejó arbolito pa' que agarren su hijito, dejó aguada para que descanse lo hijo.

Entonces dice:

Ese dejó la humanidad que somos nosotros los mapuches.

Eso dicen los abuelos. Pero no se sabe de qué forma se formó los mapuches. Eso yo no lo sé. Pero según cuentan así, eso es la rogativa que tiene que explicarlo.

Y eso tiene su **kompeñ**.Yo no sé cómo lo voy a decir, ese **kompeñ** cómo significa. Eso lo cantan las mujeres.

El que dejó todos los hijos,**Fīcha chaw** ("Viejo Padre"), dejó todo, dejó todo, dejó todo.

Todo, todo ha dejado vuestro dios. Eso lo dejó. Dicen como dicen los araucanos.

Fue así como pasó la rogativa que hacían los abuelos, bisabuelos.

Que por eso no nos podemos perder, no nos podemos terminar, que seguimos con eso la rogativa.

Muchos se ríen. Pero es una injusticia, el que no lo cree que no tenga por qué molestar. El que lo cree, cree, el que no lo cree, no lo cree.

A la mañana hago la rogativa solo, solo, porque a mí me dijo mi finado tío:

"Haga la rogativa. Usted nombre la reina de la tierra, el rey del cielo. Entonces ese siempre va a estar bien".

Por eso dios me favorece. Me pasa alguna cosa, y

me aplaca. Así es, hijita.

2.4.7. Textos de rogativas.[61]

1.- A la madrugada

a. Uno ruega a dios todas las mañanas:
Dame fuerzas, oh Madre del medio del cielo, oh Viejo del medio del cielo.
Si cometo un error, oh Viejo del medio del cielo, apártame.

Remigio Epullán (cf.1.6.3.)

b. Vieja del medio del cielo, Viejo del medio del cielo. Usted me ha dejado.Dios quera que esté bien.

Raúl Epullán (1.6.3.)

c. A la mañana temprano me levanto. Voy a rogar temprano.
Esta mañana voy a seguir huella. Déme buena huella, Viejo Padre. Que no me persiga ninguna desgracia, te pediré, Padre. Yo te quiero, dame una palabra buena, cariñosa.

Lorenza Queupán (1.6.3.)

d. Vieja del medio del cielo, Viejo del medio del cielo. Dios quera siga bien la huella.

Raúl Epullán (íd.)

e. Dame bienestar, tomemos mate juntos, oh Viejo Creador de gente, oh Viejo Creador. Tú posees la vida, oh Viejo Creador fecundo, Viejo creador fecundo. Tomemos mate juntos, dijo. Dame comida.

Rosa Prafil (1.6.3.)

2.- Para estar bien.

a. Que yo esté sano. Ponme bien, quítame mi enfermedad. Ponme bien, dijo. Tú me creaste, tú me creaste, oh Viejo Creador de gente, Viejo creador. Viejo Creador de gente. Favoreceme, ponme bien, saname. Con el viento, uhu, uhu, quítame mi enfermedad. Dame el remedio.

Rosa Prafil (íd)

b. Si hay enfermedades malas, hazme a un lado.

Faqui Prafil (1.6.3.)

c. Aunque haiga mal aire (para mí), aunque haiga algo que refale, algo que esté perturbando, dame fuerzas.

Raúl Epullán (íd.)

3.- Al llegar.

Ahora te adoro, Viejo Padre. Por tu voluntad llegué bien. Anduve sin ninguna novedad. Me favoreció el Viejo Padre. Ahora quiero quedarme tranquila en mi casa.

Lorenza Queupan (íd.)

4.- Al irse a dormir.

a. Defiéndeme, oh Madre del medio del cielo, oh Viejo del medio del cielo. Defiéndeme bien, oh Madre del medio del cielo, oh Viejo del medio del cielo. Que lo pasemos bien en mi casa.

Raúl Epullán (íd.)

b. Dame un día bueno, Viejo Padre, un día fresquito. Mañana voy a lavar.Terminé el trabajo. Me ayudó el Viejo Padre. Me dio un día bueno para trabajar. Terminé del todo mi trabajo.

Lorenza Queupan (íd.)

5.- Antes de la señalada.[62]

a. Pasado mañana voy a cortar mis animalitos. Dios quera que salga bien la señalada de mi ganado. Dios quera que no mueran mis animalitos.

Remigio Epullán (íd.)

b. En (tantos) días voy a cortar mis animalitos. Hazme el favor, Viejo Padre, dame un buen día. Dios quera que no tenga desgracia con mis animalitos, los recién nacidos, los animales pequeños.

Remigio Epullán (íd.)

6.- Antes de la parición.

a. Mañana primero voy a orar para bien de mis

animalitos.
Dios quiera, sí, que mis pocos animales nuevitos críen bien.

Raúl Epullán (íd.)

b. Uno por sí solo no tiene animales. Dame fuerzas, oh Vieja del medio del cielo, Viejo del medio del cielo. Por eso estoy bien en mi casa.

Remigio Epullán (íd.)

2.4.8. El **pīllīlīwīn** o "recibimiento del espíritu."

Se trata de un rito que cumplen dos ancianas cuando nace un niño. Las dos se colocan de frente y le cantan **tayīl**. Al recién nacido recién hay que bañarlo cuando tiene cuatro o cinco días.[63]

Lo están bañando cuatro veces. Lo están cantando. Dos ancianas le están cantando para que críe bien, para que tenga un buen espíritu, para que estire los brazos al cielo[64] cualquier día, cuando críe grande.

2.4.9. El **Katan kawiñ** (Ceremonia de horadación de las orejas a las niñas).

Antes[65] solía haber **katan kawiñ**. Solía haber junta. Se tayilqueaba mucho. De todos lados viene la gente. Llegaban las

niñas. La gente llegaba a mi casa para que haya **katan kawiñ**. Todos se juntaban haciendo un círculo. Mucha gente se juntaba. Solía haber muchas mujeres. Solía haber muchos hijos para cataquear.

Voltean un caballo, un caballo blanco. El cataqueador pone una buena manta laboreada arriba del caballo. La dejan tendida arriba del caballo.

Traen a las chicas para que conozcan el **katan kawiñ**. Las han agujereado. Muchas chicas están agujereadas.

Cuántas habrá. Si hay diez, si hay veinte, a todas las agujerearon. A todas las agujerearon, las chicas. No hay más.

Había muchas mujeres, muchos hombres, viejas solía haber para agujerear.

Muchas mujeres solía haber, y muchos hombres. Y se agujereaba a todos (los que estaban).

Una yegua han carneado. Están carneando una yegua para comer, una yegua para comer.

Cuando habían cataqueado a todas las chicas, lo largaron al caballo, al caballo blanco, que largaron.

Después vinieron todos los cataqueados. A todos los juntaron, a toda la gente, todos los que habían sido cataqueados, las mujeres, los hombres.

Todos juntaron a sus hijos. Todos están agujereados, la gente.

Mujeres, hombres, todos están reunidos. Todos están cataqueados.

Están tranquilos.
Se terminó.

2.4.10. Sobre el entierro.

Nos fuimos a enterrarlo.[66] Estoy con la familia. Son muchos. Todos le tiraron tierra.

Vaiga bueno, en el medio del cielo va a estar, cerca. Que no nos mire para atrás.

2.4.11. El **machitun**, ceremonia de curación mapuche.[67]

La **machi** se busca, se llama cuando hay un enfermo. Entonces el dueño va buscar una machi, va y lo habla y lo trae y entonces, para dejar empezado el trabajo, antes del **machitun**, se hace el **ĩlĩtun.**
El **ĩlĩtun**, como ser esta tarde, más o menos a esta hora, puede ser un poco más tarde, deja empezado la **machi** el **ĩlĩtun**, con el enfermo ese. El enfermo lo tienden en una cama así en el suelo, vamos a decir. Entonces le tienden cama y ahí entonces agarra el **kultrun** ("tambor") y el **wada** ("calabaza").
(Eso yo le cuento porque yo lo vi de mi propia madre cuando le hacían).
Bueno, ella le hizo así.
Bueno, al otro día en la mañana, eso más o menos cuando ya...no sé qué hora puede ser...pero ya está un poquito alto el sol pero no muy

alto...podría ser como las nueve y algo. Entonces, como hoy ella empezó al otro día lo terminó. Es el **ilītun** nomás, no es **machitun.**

Entonces pasa dos o tres días, no tengo presente yo cuántos días pasan. Entonces de ahí hace el **machitun.**

Entonces ahí hay que invitar gente, los pobladores, vecinos, se necesita gente para trabajar con la **machi.** O sea, la **machi** para trabajar con el enfermo: el **machitun.**

Ese, el **machitun.** Y también lo mismo, lo tienden la cama y ahí hacen, ahí hay mujeres mayores, varón, joven y mayor también.

Entonces, ella tiene el **kultrun** y el **wada.** Y ahí una mujer que la acompaña a la **machi** cuando recién empieza. Pero ahí hay un hombre también que es el **konpapīllīn** ("el que dentra el espíritu") que le dicen. Entonces ése ya ése todavía no dentra. Pero acá cuando él se arrodilla agarra el **kultrun**; entonces empieza a cantar.

Ahí eso ya no puedo decir qué canto ella canta.

Al lado de la mujer nomás, que eso le hizo (a) mi madre la **machi.**

Entonces ahí canta, canta, le canta, todo llaman del cielo, empieza a nombrar (los cuatro del cielo).

Entonces...después le pasa. El que va cantando a la par de ella, le pasa el **kultrun** y ella toma el **wada.**

Entonces con el **wada** está dale ahí cantando. Y la

que está al lado también canta lo que canta ella. Y entonces así ella vuelve a cambiar otra vez, vuelve a agarrar el **kultrun**, sigue, sigue.
Entonces por ahí ya empieza a venirle del cielo, se empieza a apoderar de ella.
Entonces ya ahí entonces, cuando está cantando, entonces pega un saltito; parece que estuviera como asustada.
Entonces ya cuando le viene todo, todo eso, entonces pega un salto y se levanta la **machi**.

Empieza a tocar. Entonces el otro, el varón ese, está preparado, tapado con una manta (un rebozo, vamos a decir), en la cabeza. Entonces, ya está preparado; empezó a bailar la **machi** y ese hombre empieza a bailar con el pie, baila, se hacen así los pies, bailan.
Entonces empieza a decir:
"Quién es lo que vienen del cielo, que vino ahí, que la luna" (ellos dicen que es la luna la **machi**). Entonces empieza a nombrar los que vienen del cielo. Son cuatro: dos mujeres y dos varones en el nombre dicho.
Entonces la **machi** está diciendo que esa persona que viene del cielo se apoderan (de ella). Es ése el que está hablando, no la **machi**.
Entonces dice:
"Por qué ella me lo llamó para venir ver el que está tirado?"
"Para saber ese por qué está así, si lo van a levantar ellos y ellos traen mucho remedio del cielo".

"Lo vamos a revisar" dice.

Entonces lo hace. Bailando, bailando, de repente tira el **kultrun** para afuera y se lo recibe la que lo acompaña en el canto. Le recibe, entonces se arrodilla y pide que le abran la ropa para revisar.

Mamá le hicieron así. Le revisaron todo. Donde estaba la enfermedad, lo mordía ella, lo sacaba.

Y después entonces tenía ese yuyo que le estuvo diciendo, no sé si el **pīlel**, o **pelawen ñoskin**,no sé cuál de ésos.

Entonces ella está, cómo le dicen cuando está así, entonces ella está, pero hace de cuenta que ella está mirando, se va derechito y pide nomás ella una taza y lo hace así, lo frega con la mano y lo truce, y sale bastante agua, lo truce así, sale bastante.

Entonces va ella así como está, **pīlmil** que le dicen y va y le da un trago a la enferma. Le da un trago y con el yuyo ese lo frota todo.

Entonces agarra después, se levanta, le pega un soplido y lo tira.

Y así después sale, baila, canta, y entonces ahí, después de eso, tiene que venir la persona, ese otro busca ella, dice para que le conviersе con eso, cantando, conviersa, entonces le va recibiendo la palabra.

Ella está parada cantando. Entonces está dando ella cómo está el enfermo, por qué está enfermo, si se va a salvar, entonces todo dice la **machi**.

Entonces ahí después entonces recibe todo eso

aquella persona y después, cuando se refresca, todo, le vuelve a dar la palabra, lo pasa otra vez, le entrega la palabra, lo que vino a decir ella para saber.

Y cuando ya termina todo, de hacer todo ese trabajo, porque tiene caña plantado, su banderita, todo , y va bailando, con ese hombre que lo acompaña va así, y entonces va medio como corriendo, va y se agarra a la caña, y ahí entonces dice que se va a ir al cielo los que están con ella.

Se despiden, se despide del hombre que le recibió la palabra, se despide, está diciendo que se va a ir al cielo.

Entonces de repente se suelta, entonces la **machi** hay que agarrarlo, hay que agarrarlo porque da como vuelta, ligerito como trompo da vuelta, entonces la persona, el hombre ese, la persona medio que sea corajudo lo agarra, porque si no se golpea, se tira así, con todo. Entonces lo agarra, lo tienen asiento, un banco, se sienta, al lado de la bandera, y entonces empieza a cantar la **machi**.

Ya se le está yendo todo pero siempra ella queda así, pega unos saltos, pega unos saltos y está cantando ella todas las cosas del cielo.

Todo lo que le vino a acompañar está cantando.

Está un buen rato cantando. Entonces termina y lo levantan y se viene. Adentro los están esperando, que se siente, se quiere refrescar un poco, se refresca. Y se sienta.

Y al otro día, otra vez, a la mañana.

Después de eso, cuando termina de subir, son las

doce o más, según cómo sea la enfermedad de la persona.

Si es mucho, hasta después de doce están trabajando. Desde que empezó están con eso. Y después entonces, cuando termina todo eso, lo dejan. Al otro día otra vez. A esa hora empiezan. Son dos días. Después se queda. Se van la gente, todo.

Y a los no sé cuántos días, entonces, vuelve a hacer otra vez. Dos veces le hicieron mamá el **machitun**. No precisó más. Despacito se fue mejorando. Sin tomar un yuyo, solamente ella le daba cuando lo estaba haciendo esos trabajos. Ningún remedio, nada, nada le dio.

Pero cuando le estaban haciendo decían que ellos venían con remedio, que le iban a dar ellos, ellos, para eso venían, pa' curar. Estaba muy jodida, pero se iba a salvar.

Por eso yo tengo, una **machi**, la creencia también que una **machi** cura.

Y eso es lo que vi yo.

2.4.12. **ĩl**(canto) de **machi**.[68]

Machingen kanta (n)
machingepe
machinge (n)
taw taw taw taw taw.

"Creo que cantaba así en el **kultrun** cuando lo encontraron."

Entonces ése contaba tío que lo encontraron. Eso lo que le estaba cantando yo a usted.

2.4.13. Sobre el **witranalwe.**[69]

Yo andaba en escuela, pero no sé cuántos años tendría. Tenía un compañero que siempre lo juntabamo en la huella. Bueno, una mañana me tardé en ir (y él siguió solo).

Bueno, en eso dice galopando que iba dice que al lau derecho encontró un animal oscuro relumbroso, un oscuro relumbroso dijo y oscuro relumbroso dice y un recado espléndido, brillaba el oro dice, y la montura, relumbrosa, y los estribo relumbraba de plata, los estribos que son, relumbraba la plata.

"Como medio pícaro que era, sojeté el caballo" - dijo -. "Yo - dijo - me quedé mirando, yo voy a ver quién es." "Pegué la media vuelta y fui", dijo. "Y había sido un hombre negro, negro, negro, - dice - que tenía unas espuelas de plata que relumbraba la plata", dijo. "Todo era plata", dijo.

(...) Se levantó el hombre. Y se dio vuelta, se rió, y tenía una dentadura de oro, de oro relumbroso.

(Era) un hombre grandote con un caballo oscuro, bien chapeado, bien la plata y la montura llevaba brillando de oro, estribo de plata con una espuela de plata. No encontramos rastro, ni ningún rastro.

Ese ha de ser el que dicen **witranalwe.**

Al poco tiempo le salió una...en la cara desaforadamente, y se le caeron las pestañas y las pestañas salieron bien de oro, relumbraba las pestañas, de ese muchacho que lo vio, y las pestañas relumbró.
Lo único que te puedo decir, pero yo no lo he visto.

2.4.14. Sobre el **mewlen.**[70]

Una señorita que nunca ha tenido marido, siempre bien solita, de repente vio que venía un viejo con una barba larga así - creo que dijo la anciana - casi arrastraba la barba.
"¿Qué viejo será ese que viene?" y fue a mirarlo.
Viene caminando el hombre derecho a su casa.
Así, vio a la vieja en su cocina, llegó el viejo, golpeó la mano y la vieja salió a mirarlo y ahí entonces,"Entre" - le dijo.
Entró, y ahí entonces conversaron, toda conversación sacaron: a ver cómo va a venir el año, a ver cuándo va a salir alguna novedad.
Todo conversó el viejo.
Después que conversaron mucho, "me voy" dijo.
Así, la vieja preguntó a ver cómo va a ir.
"Cuatro remolinos van a juntar. Entonces, en el medio voy a estar parado. Ese me va a levantar para arriba".
Entre el medio de los cuatro remolinos se fue para arriba. Ese era el dios.

2.4.15. Sobre el **nawel** "tigre".

El **nawel** tiene de muy antiguo mucho poder.
Se le canta un **īl** (canto religioso "cosa de dios") que me enseñó mi padre:[71]

Nawel, nawel, ka
nawel, nawel.
nawel ka nawel
nawel.

Oh, tú, sí, oh, tú, sí,
ayúdame, ayúdame,
Gran dueño de la tierra,
Gran dueño de la tierra,
usted que está,
ayúdeme siempre.

Nawel, nawel, nawel.

Así se canta el **īl** al tigre.

2.4.16. El **Pillañ** ¿Enigma araucano?[72]

Elel Tayil[73]

Elelellelo, Elelellelo, lellelo,
Elellelelo, elelellelo, le, lo, o
Elelelo, o.

Tú que estás,
oh **pillañ** de la montaña
Tú que estás.
Tienes, por cierto, tus buenas pampas,
está verde, por cierto tu buena pampa,
la que está bien florecida,tu buena pampa.
Tú que tienes,
oh **pillañ** de la montaña.
Tú tienes,por cierto, tu buena agua florecida
tienen tu buena agua florecida
los que están, tus buenas crías.
Tiene, sí, tu buen **pillañ**[74] de los caballos,
tiene,sí, tu **pillañ** de la vaca.
tiene sí, tu **pillañ** de la oveja.
Buen **pillañ** bueno, el que es así.
Los buenos ganados
están bien, con el **pillañ** de la montaña.
Tú que estás bien,
tú que estás bien,
flor de la montaña, pampa de la montaña.
Oh Vieja que sembró el pasto,oh Viejo que
/sembró el pasto,
el Viejo Padre que hizo el buen pasto, el
/buen pasto enraizado.
Los buenos **pillañ** de la montaña que están
/que están en toda la tierra,
la cría que está en toda la tierra,
Oh,**pillañ** de la montaña que está,
tiene sus buenas crías.
Su buen **pillañ** de la montaña está así en
/toda la tierra.

El buen **pillañ** de la montaña que está
/por cierto, en toda la tierra.
Ustedes me dejan,Viejo,Vieja montaña.
Oh buena montaña que suena,
oh vieja montaña que crece.
Están, sí, sus buenas pampas.
Están, sí, sus buenos cerros.
Están, sí, su buen...
adonde se salvan los viejos, adonde se
/salvan los hijos,
Oh, **pillañ** de la montaña que está.
El que está sentado entre otros, sentado
/(entre otros).
Oh viejo **pillañ** de la montaña,
el **pillañ** del cerro que está.
Oh Viejo de la montaña negra.
Viejo de la montaña negra,
el que está.
elelelelo.
elelelo,elelelo.
oh sí,lelelo,
oh sí, nos creó, el **pillañ** de la montaña.

"Se completó."[75]

2.5. Problemática cultural central.

> Hace muchos años[76] vino a acomodar la tierra **Ngĩnechen.** Vino a limpiar bien su tierra. Todos los vino a acomodar, los hijos, las hijas. Los vino a enseñar todos como tenían que hacer **ngillatun.**
> Cuando llegaron los blancos los corrieron. Hubo guerra (A) mucha gente corrieron. Los corrieron todos.
> Ya se olvidaron de hacer camaruco.
> Ya no tenían lugar.
> No sé cuántos años pasaron.
> Pasó un año, pasó dos.
> Cuando tranquilizó la tierra, recién otra vez hicieron camaruco pero con mucho miedo.
> Le tenían mucho miedo a los **wingka.** ¡Qué va a hacer los pobres!

El eje central que permite comprender e interpretar la realidad cultural y específicamente lingüística actual de los mapuches argentinos es de carácter histórico-político: la lucha entre los blancos y los indígenas, y es posible trazarlo recorriendo sus puntos culminantes:

LUCHA	DERROTA INDIGENA	DOMINACION BLANCA
Conquista española	Conquista del desierto.	
S=XVI	S=XIX (2da.mitad)	Fines S. XIX - XX

El primer período, que va desde la Conquista española hasta la Conquista del Desierto en Argentina y una ofensiva similar en Chile alrededor de 1880, se caracteriza por los enfrentamientos constantes y sucesivos, acompañados de la elaboración por parte de los indígenas de hábiles estrategias para continuar la lucha y obtener nuevos espacios: negociaciones, confederaciones indígenas, adopción selectiva de pautas culturales del blanco (principalmente, como se sabe, la rápida adopción del caballo).[77]

La lucha contra los blancos no pertenece a una historia remota, olvidada, que le sucedió a antepasados perdidos en el tiempo. Está muy cerca: los padres de los ancianos de hoy participaron de la guerra. Tiene vigencia, especialmente para ellos, que recuerdan relatos,anécdotas que tuvieron a sus mayores como protagonistas, cantos (**ĩlkantun**) como el

que tuve el privilegio de registrar en Ancatruz (Neuquén), que transcribo a continuación:

Bueno, yo le voy a cantar.[78]

fotīn ka fotīn
fotīm ka fotīm
fotīm ka fotīm,
Salvaje, mi hijo.
Yo lo dejé engendrado salvaje.
Cualquier día que sea,
si te hostigan,
la tripa del zorro
pídele prestada.

El asta de oro del **chīpey toro**
lo dejó (al hijo).

Fotīm ka fotīm
fotīm ka fotīm
fotīm ka fotīm.

Sus héroes siguen presentes en la memoria colectiva. Las historias de Calfucurá, especialmente la referida a su "virtud" se conocen a todo lo largo del área.

La versión de la "Historia de Calfucurá" que transcribo pertenece a Adolfo Meli, original de Colonia Cushamen (Chubut).[79]

Entonces lo llevaron a Buenos Aires.
Entonces cuando llegó le preguntó el presidente por qué tenía tanto poder.
"Este es el virtú que tengo que me ayuda. Tengo en la mano mi piedra.
Le dijeron: "¡Déjeme su piedra!"
"Bueno" - dijo Calfucurá. Dejó su piedra.
La dejaron encerrada en una caja de fierro.
Entonces dejaron encerrada la piedra.
Se volvió Calfucurá.
A los tres días llegó la piedra.
Cuando estaba saliendo la piedra, empezó a mover la casa, pero ellos no se dieron cuenta. No sabían por qué había movido la tierra.
Cuando llegó la piedra, encontró a su amo.
Ahí se ganó la piedra, se puso debajo del sobaco, allí entró la piedra.
Llegó el que la seguía. Le preguntaron, le dijeron (a Calfucurá):"¿Llegó su piedra?"
"No llegó" - dijo - "Más bien se escondió."

Las "historias de comunidad" registradas - tanto la de Ancatruz, como la de Cushamen y la de Anecón Grande -[80] se remontan a la última parte de la guerra y los héroes históricos de cada comunidad se identifican, en general, con aquel que lideró al primer grupo que se asentó en el lugar que hoy ocupan, muchas veces responsable de que el gobierno nacional les otorgara esas tierras.

La llamada Conquista del desierto significó, sin dudas, la derrota total del pueblo mapuche, con la persecución y muerte de los indígenas (hasta los ancianos y los niños) y la huida y el arrinconamiento de los sobrevivientes.

A partir de ese momento, comienza el período de dominación blanca, caracterizada por el sometimiento, la usurpación (de tierras, ganado, hijos) y la discriminación. La "integración" fue, en realidad, la continuación del exterminio físico, concretada esta vez como exterminio cultural por parte del vencedor, y a través de esforzados intentos de elaborar estrategias por sobrevivir, por parte del indígena.[81]

Lo contradictorio de este proceso es que el indígena ha basado sus estrategias en mantener su relación con el blanco. Y esto, aun siendo la única posibilidad de sobrevivir, implica el riesgo, en última instancia, de acarrear su muerte como pueblo.

Las primeras generaciones pudieron conservar separados los dos planos: por un lado, el <u>interno</u>, donde seguían vigentes las pautas culturales y religiosas de "los antiguos" (la lengua, la rogativa, la interacción entre mapuches - incluso con mapuches chilenos); por otro, el <u>externo</u> (frente al blanco). Ese se basó en la "negociación", primero militar (reconocer la derrota y poner fin así a la

huida y al genocidio), luego económica (para conseguir una fracción de tierra, para comerciar sus frutos, para trabajar), y también cultural (adoptar pautas propias de los blancos, ir a la escuela, aprender a hablar, leer y escribir en castellano, "aceptar" las ordenanzas impartidas por maestros y misioneros de no hablar en la lengua ni creer más en la religión de "los antiguos").En la comunicación cara a cara interétnica, la "negociación" se manifiesta, por parte del mapuche, en el mantenimiento de las "relaciones públicas" mediante el manejo de estrictas reglas de cortesía.

En última instancia, entonces, en lo cultural, la estrategia de los indígenas se basó en la "negociación" y, especialmente para sus hijos, en la "mimetización" (c f. 6.6.4): muchos de los mismos ancianos que hoy se duelen de que sus hijos no hablen más la lengua ni participen de las rogativas, son los mismos que dejaron de transmitirles las tradiciones de los abuelos y trataron, para evitar la discriminación, que sus hijos no fueran "apaisanados".

Las consecuencias de esta política se ve en aquellos jóvenes en los cuales la vigencia del plano externo amenaza con destruir el interno. En las generaciones más nuevas hemos conocido casos - especialmente entre aquellos que

emigran a las ciudades - que adoptan las pautas culturales de la sociedad dominante y niegan muchas veces su identidad indígena, sus raíces más profundas, su historia. Sin embargo, no logran evitar la discriminación ya que la sociedad los integra en los niveles más bajos, menos calificados, y los identifica de cualquier modo como "cabecitas negras".[82]

Los ancianos, conscientes del drama, lo explicitan así:

> Los jóvenes no quieren ser indígenas, pero no pueden dejar de serlo.

De modo, entonces, que no se trata de describir un simple contacto entre dos sociedades (como podría ser una situación de frontera, por ejemplo). En este caso se da básicamente un enfrentamiento, un choque entre dos sociedades: una sociedad dominante vencedora - militar y políticamente vencedora - la sociedad blanca; y otra sociedad dominada, vencida - militar y políticamente vencida - la indígena. Y la dominación político-militar ha sido acompañada y respaldada por un proceso de dominación social, económico, cultural y religioso (cf.1.2.) que tiene que haber producido - y estar produciendo - transformaciones en el sistema de valores y de creencias y en la organización social aborigen.

2.6. Concepción araucana del lenguaje y su función social.

Todos los pueblos poseen la intuición de que su lengua es un elemento fundamental de su cultura. Especialmente, ésta adquiere un valor preciado e insustituible en las culturas ágrafas.

Pero entre los mapuches o araucanos, el grado de consciencia con respecto a la importancia de la lengua constituye uno de los rasgos culturales más representativos y ha sido advertido desde muy temprano por misioneros, cronistas, viajeros y estudiosos.

La riqueza del acervo literario, el placer por la oratoria, los cantos, el chiste y la charla compartidos, donde se alternan largos párrafos de cada uno de los participantes, todos son manifestaciones de tal característica relevante de este pueblo.

2.6.1. Funciones de la lengua.

Este tema ya fue tratado en Golluscio 1984a. Sin embargo, nos parece importante retomarlo en este trabajo, por lo que volverán a definirse brevemente los distintos valores que adscriben a la lengua los mapuches, para profundizar a continuación el tratamiento de las funciones

social, mágico-religiosa, didáctica y psicológico-afectiva.

a.Psicológica: el cumplimiento de las etapas normales para la adquisición del lenguaje de un niño se toman como índice de salud mental.[83]

b.Social: El dominio de la lengua, el conocimiento de cuentos y cantos y la posibilidad de hacer discursos, constituyen un factor evidente de prestigio en una comunidad y uno de los que se toman en cuenta para la elección del cacique y otras autoridades.

Las reuniones,[84] en general nocturnas, donde se narran mitos y cuentos, o se canta, a la vez que sirven para entretener, refuerzan los lazos sociales (finalidad que también se busca en el **ngellipun** o rogativa comunitaria).

c.Didáctica: las reuniones citadas cumplen también un papel didáctico importante: la transmisión del sistema de creencias y valores que sustenta su cultura.

Los **ngīlam** o "consejos" (c f.7.5.7.) que los ancianos dan a los más jóvenes, encierran el cuerpo básico de valores araucanos y son otra forma efectiva de enseñanza por medio del lenguaje.

d.Mágico-religiosa: La lengua es el medio especializado de relación con lo trascendente. Sólo se puede orar a las divinidades en **mapudungu.** La rogativa o **ngellipun**

constituye en nuestros días uno de los pocos actos comunicativos donde sólo se puede hablar en araucano.

e. Estética: El pueblo mapuche es un pueblo de oradores y cuentistas. Hay una voluntad estilística evidente en el anciano que cuenta un **epew** o la anciana que canta un **tayīl.**[85] Quieren decirlos bien y usan recursos poéticos para lograrlo. Les gusta, por otro lado, escuchar a otros y valoran especialmente cuando algo está "bien contado".

2.6.1.1. Función mágico-religiosa.

Asume distintas modalidades, relacionadas en general con la dimensión temporal (pasado, presente,futuro).

PASADO

a. Evocativa: característica de los **tayil** individuales (posesión de cada linaje).[86]

PRESENTE

b. Reforzativa: Entre otras funciones, los cantos sagrados y las rogativas del camaruco reiteran lingüísticamente la acción ritual que se está desarrollando. Por ejemplo, mientras se produce la sacralización de los caballos (cf.7)

por medio de las pinturas rituales, las ancianas cantan el **kawellu pillañ tayīl** que dice: "Se están pintando los caballos de los bandereros". (cf.7.5.4.6.) Es decir, la palabra repite el gesto, con la finalidad de que el ritual se cumpla.(Golluscio 1984b.).

FUTURO

c. Anticipatoria: Una de las funciones más importantes de la lengua, para los mapuches, es la de anticipar los hechos que van a suceder. Esto se hace, por ejemplo, a través de los discursos oníricos o bien de las interpretaciones lingüísticas de señales no lingüísticas (que se pueden dar en los sueños o a través del comportamiento de algunos animales especiales - el **ñamku** "pechito blanco", por ejemplo - o por un **perimontum**).[87] En general, dichas interpretaciones están a cargo de una persona especializada (el **pewīn**) que conoce el significado de esas señales y augurios.

d. Impetratoria: se cumple a través de los **tayīl** (cf. 7.5.4.) y las rogativas, que sólo se pueden hacer en mapuche.

Los temas más frecuentes de pedido a la divinidad (cf.2.4.6.) se relacionan con el bienestar individual y comunitario, a veces inmediato (que calme el viento, que deje de llover, que nazcan bien los animalitos), otras,

mediato (que haya un buen invierno, que no nieve, que los animales no se mueran, que no haya enfermedad).

Una creencia araucana vigente y difundida es la siguiente: ante el peligro que significa el ataque de un animal salvaje (por ejemplo un tigre o **nawel**) la protección más segura y eficaz consiste en hacer **ngellipun** o cantarle un **tayīl** (cf.2.4.15.).

e.Malefactiva: La maldición es una categoría de discurso vigente entre los mapuches (paralela a la rogativa que pide cosas buenas o favorables) y acompaña a otros recursos no lingüísticos (amuletos y otras "recetas") para producir el mal, el "daño" en otra persona o familia.

En última instancia, en todas las funciones de la lengua expuestas más arriba, se está haciendo uso de una función básica del lenguaje, la que definimos (1.1.) como originadora, creadora. La palabra funda la realidad, la crea: lo que se dice, es.

2.6.1.2. Función social.

Ante la situación de dominación descripta, que se manifiesta lingüísticamente en un bilingüismo mapuche-español con retroceso de la lengua materna, la

selección que hacen los hablantes de la lengua mapuche en determinadas ocasiones y, en otras, el ocultamiento sistemático que hacen de su competencia lingüística en mapuche (ante el blanco) constituyen, por un lado, una manifestación de la fuerza del sentimiento de pertenencia a la etnía y, por otro, una estrategia de resistencia no violenta a la dominación blanca. Se trata, en última instancia, del mismo mecanismo de defensa por el cual se prohíbe a los blancos la asistencia al camaruco: impedir el último de los despojos, el cultural.

En síntesis, dejando de lado el grupo de hablantes terminales (los que ya tienen una actitud negativa con respecto a lo mapuche y sólo quieren romper con su etnía, o los que nacieron lejos del lugar de origen de los padres) (cf.6.3.1.) en la gran mayoría de los individuos relevados se manifiestan dos niveles de realidad: superficial y profundo.

El primero, que es el que se explicita ante el blanco en general, se caracteriza por una actitud de valoración de lo blanco y de vergüenza por ser indígenas. Niegan su historia y su identidad. Dicen que no saben hablar, que "entienden poco", que se olvidaron todo ("Es como si me hubieran dado un golpe en la cabeza").

El nivel profundo, en cambio, se oculta o niega al

blanco y aflora sólo a partir de una relación de confianza con aquél y de seguridad de que existe por su parte una valoración real de lo indígena y respeto por su lengua y su cultura. En ese momento empieza a surgir todo lo que saben, empiezan a recordar lo olvidado y a compartirlo con entusiasmo. Y aparece con mucha fuerza el sentimiento de pertenencia a la etnía y el recelo centenario hacia el blanco.[88]

2.6.1.3. Función psicológica-afectiva.

Este punto se relaciona con la construcción de la identidad personal y étnica. El contacto con la lengua materna, ya sea por el uso que hagan de ella (el saludo, una conversación, un **tayīl**) o por cumplir el rol de receptores de un mensaje en mapuche (un relato grabado, las palabras de un anciano, oír el **tayīl** que le pertenece de boca de una anciana), no sólo influye notablemente en el ánimo del indígena protagonista, sino que muchas veces constituye una experiencia transformadora, muy semejante a la que viven los participantes del camaruco (por ejemplo, los bailarines del **puelpurrīn**). Son <u>otras</u> personas. Aflora en ellos una felicidad muy profunda, muy íntima, que se relaciona con el sentimiento de recuperación de lo propio, de lo que se les ha

querido despojar.

Algunos, quizá los más lúcidos, lo han sabido explicitar: "Me ha pegado en el corazón" - le dijo conmovido un anciano a la anciana que le cantó su **tayīl.** Y continuó "Ahora me siento más firme, esto me levanta el **pīllī** "(el "espíritu").

La palabra, entonces, no sólo favorece y estimula - como vimos en el punto anterior - la cohesión del grupo social, sino que cumple una función reconstituyente de la identidad personal.

2.6.1.4. Función didáctica. Proceso de enseñanza - aprendizaje de la lengua mapuche.

1. Quiénes enseñan.[89]

En general, como ya los padres jóvenes son bilingües coordinados o subordinados con predominio de español, aparentemente (decimos "aparentemente" porque siempre está presente el "otro" nivel de realidad: cf.2.6.1.2), el rol de enseñar la lengua lo asumen los abuelos, quienes muchas veces - por la migración de los padres - son los encargados de la crianza total de los niños, además de ser los que sienten más la responsabilidad de hacerlo.

La comunidad entera actúa asimismo como agente de enseñanza, ya que el niño oye hablar "en paisano" en el camaruco y en otras situaciones sociales a nivel familiar (visita, **trawīn** o "junta" de miembros de la agrupación, señalada, etc.).

2. Qué se enseña.

Básicamente se enseñan saludos, órdenes cotidianas, conversaciones sencillas. Sin embargo, hemos registrado casos de jóvenes que están aprendiendo a cantar (**tayīl** las mujeres; **īlkantun** los hombres) o a los que se les cuentan **ngītram** (historias) en mapuche y en español.

3. Cuándo y cómo se enseña.

Al niño, desde muy pequeño, se le habla muchísimo (en general, en un tono suave y cariñoso).

Es interesante notar que se le da un significado lingüístico a todos los sonidos y balbuceos que produce el niño.

En general, ante el blanco, se le habla en español. La enseñanza del **mapudungu** en nuestra presencia, fue de carácter incidental, puntual. Ante una situación concreta,

se le enseña la frase que corresponde en su lengua (por ejemplo, un pedido, una respuesta, un saludo). También se le repiten las expresiones y vocativos que se usan en el **lonkomeo**, (cf.7.3.1.) para estimularlo a imitar los gestos del bailarín.

Sin embargo, es posible que fuera del contacto con los blancos la lengua se transmita de un modo más sistemático.

En cuanto a las pautas etnolingüísticas de una situación social concreta, por ejemplo el saludo, su aprendizaje se produce desde muy temprano. He registrado el caso de un niño de 3 años que reprodujo con todos los detalles los gestos y actitudes que acompañan al saludo y la visita, a modo de juego. Los adultos lo acompañaron cumpliendo el rol de "dueños de casa".

4. A quién se enseña.

La educación lingüística es selectiva: se profundiza la educación lingüística de aquellos niños o jóvenes que manifiestan condiciones especiales ("buena lengua" y "buena cabeza") (cf.6.3.2.3.).

5. Hasta qué edad se puede aprender.

Según algunos informantes, se puede aprender a hablar en mapuche hasta los 30 ó 35 años.

6. Función del lenguaje en la educación.

El lenguaje es medio eficaz para: a) aconsejar; b) ordenar; c) corregir; d) transmitir las pautas y valores propios de los antiguos a los más jóvenes; e) recordar las historias y el tipo de vida de antes.

a) "Se aconseja hasta los 35 ó 40 años", decía un anciano mapuche. Y yo he presenciado sus consejos a los sobrinos (ya adultos) con respecto a la bebida, el trabajo, el dinero.

b) Los adultos son muy severos con los chicos en cuanto a la obediencia a las órdenes que se les imparten.

c) Aparentemente, se tiende más a corregir verbalmente que a castigar físicamente a los niños.

d) Con una clara referencia a su carácter de cultura ágrafa, decía Adolfo Meli:"Es así: se aconsejan unos con otros los que saben, porque no ha habido un libro, no ha habido nada", refiriéndose a las enseñanzas de las normas y del sistema de valores indígenas.

e) También decía: "A un anciano se le puede preguntar, se le puede decir cómo era antes".

En síntesis, la lengua es un factor fundamental para la enculturación indígena, para "hacerse persona". Por eso, el mismo anciano afirmaba:"Asigún, no son todos: algunos son como los avestruces, se crían 'sin consejos' (**nelay ngīlam**)."

2.7. Conclusiones.

> "Cuando no se hable más la lengua ni se haga más **ngellípun**, no habrá más mapuches."
>
> Gervasio Prafil (Anecón Grande, 1974)

Los mapuches son conscientes de que la pérdida de identidad cultural será el producto final del largo proceso de dominación de la sociedad blanca sobre la indígena. ("Todos nuestros males son por la misturación con el blanco" - decía otra anciana).

La oposición básica sigue siendo, entonces: **mapuche** (donde **mapuche** es el "no blanco", el indígena, todos los indígenas) versus **wingka** ("blanco").

Es que el sistema de valores originario mapuche presenta un equilibrio esencial donde el hombre se relaciona armónicamente con la tierra, con su lengua y con dios.

mapu "tierra"

el-che-n "creador de los hombres"

el-mapu-n "creador de la tierra"

ngīne-che-n "dominador de los hombres"

Por lo tanto, el panorama está claro. Si la tierra ha sido enajenada, la lengua suplantada por la lengua de la sociedad vencedora y la divinidad sincretizada con el dios "occidental y cristiano", la identidad del hombre tiene que haber sido profunda y esencialmente alterada. Si no lo está, es que existen todavía canales vivos de resistencia cultural, tema que nos interesó abordar en esta investigación.

NOTAS

1. Sobre conceptos de ethos y visión del mundo cf.Geertz 1973; para su consideración, en el caso especial mapuche, cf.Briones y Olivera 1984.

2. Sobre estos temas, cf.Augusta 1934; Guevara 1911; Golbert y Golluscio en Gregores, en prensa; Briones y Olivera 1984; Golluscio 1984a; Wagg. En el presente trabajo, cf.**mewlen** en 2.4.11., **witranalwe** en 2.4.13. Los **wekufī** son entidades maléficas que habitan en el **kallku** "brujo". El **chonchon** "puede ser un cristiano sin cabeza, que se le separa la cabeza del cuerpo y anda por ahí."

3. En adelante se usará la versión castellanizada "mapuches" (en plural:cf. ausencia de número en 3.4.1.) por razones de comodidad. Para este punto, cf. Cooper 1946; Canals Frau 1946; Introducción al capítulo "Los araucanos"(Golbert y Golluscio) en Gregores y otros (en preparación).

4. Según datos del Informe elevado por Emma Gregores ante el Centro de Investigaciones en Ciencias de la Educación (1974).

5. Cf. Golbert y Golluscio en Gregores y otros (ídem).

6. Cf. Salas 1984. Sobre datos demográficos, socioeconómicos, lingüísticos y culturales de los mapuches chilenos, cf. Salas, 1984; Faron 1961,1968; Hilger 1957; Stuchlik 1974,1977; Titiev 1951.

7. Cf. Casamiquela 1965 ; y Canals Frau 1946. A la situación histórica aludida se le suman dos factores que contribuyeron a generar la confusión: por un lado, los diferentes nombres que reciben las parcialidades en las fuentes históricas, según correspondan a

aquellos dados por los españoles o sean nombres originales indígenas; por otro, la tendencia mapuche a llamar a sus parcialidades de manera relativa según su ubicación geográfica respecto del hablante (cf.2.4.2. y cap. 3. n.21.).

8. Así surge de las "historias de vida" de Adolfo Meli (1.6.1.), Faqui Prafil y Raúl Epullán (1.6.3.) y las "historias de comunidad" recogidas en Ancatruz, Anecón Grande y Cushamen.

9. Me refiero a los Cañumil, de Chacayhuarruca (R.N.), cf. cap. 6 n. 9.

10. Creemos que la incidencia de la población de origen indígena en el área rural de las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut es alta. A pesar de no poseer datos numéricos sobre el tema, excepto los provistos por el Censo Nacional Indígena del '70, con sus limitaciones, nos parece interesante mencionar aquí una situación etnolingüística tipo que nos tocó presenciar durante el trabajo de campo de 1985, en la casa del jefe de la estación Ñorquicó (R.N.) del Ferrocarril Roca que funcionó como sala de espera improvisada desde las nueve de la noche a las seis o siete de la mañana siguiente, hora en que pasó el tren hacia Esquel, primero; y el que se dirigía a Jacobacci, después (cf.mapa).
En esa oportunidad, todos los participantes (pasajeros que llegaban al lugar para esperar uno u otro tren) resultaron ser indígenas, más aún, algunos reconocieron en ese momento que estaba unidos por lazos de parentesco. Las únicas excepciones - objeto de señalamientos étnicos precisos - fuimos el jefe de estación y yo. Hasta su esposa - avanzada la improvisada reunión - se reconoció como "paisana".

11. En 1973 la Secretaría del COPADE "reconoce la existencia de 32 Agrupaciones Indígenas en toda la provincia, la misma cifra que se registra en el presente" (Hernández 1984).

12. Sobre la actividad económica en esta última comunidad, cf. Briones y Olivera 1983.

13. Sobre la actividad económica en otras comunidades (de Neqüén), cf. Proyecto Araucano. Secretaría de Investigaciones. Universidad del Comahue. 1974; Fittipaldi y otros 1978.

14. Estos parecen ser los casos menos frecuentes: sólo registré dos relatos acerca de hijos de los cuales se ha perdido todo rastro. Hemos presenciado, en cambio, la visita de jóvenes - algunos de los cuales están viviendo en Buenos Aires desde hace muchos años y no habían regresado a la comunidad en ese lapso - a la casa paterna.

15. En la "historia de la comunidad" que relató Raúl Epullán (1.6.3.) sobre la Agrupación Ancatruz (recogida en **mapudungu**); cf. cap. 6.n.12.

16. Mis datos de campo coinciden con Briones y Olivera 1983.

17. Actualmente, forman parte de la Comisión Directiva el cacique de Cerro Bandera y dos hijos del extinto cacique de Anecón Grande (1.6.3.).

18. Entre ellos quiero destacar dos reuniones que se hicieron en Buenos Aires: unas Jornadas de campo organizadas por la Comisión de Indianidad de la Asamblea por los Derechos Humanos en 1986 y la Semana del Indígena, en el Centro Cultural General San Martín en los primeros meses de 1987.

19. Sobre este tema y los siguientes, surgen coincidencias con Briones y Olivera op.cit.
Todas las familias observadas son familias nucleares un poco más extendidas, quizá, que lo habitual entre nosotros. No obstante, hay discrepancias entre este hecho y las siguientes pautas culturales, de todas las cuales hemos encontrado ejemplos: poliginia sororal, levirato, preferente residencia patrilocal, equiparación de los primos paralelos a los hermanos, matrimonio preferente con los primos cruzados, rol importante de tíos y abuelos como agentes enculturadores, la tía materna cumpliendo roles de madre. Sólo el hecho de que la poliginia sororal exista todavía entre los más ancianos* revela, sin lugar a dudas, que la familia nuclear no es la familia tipo araucana. El cambio puede deberse a influencias de la cultura dominante, en la cual: a) el tipo de familia vigente es la familia nuclear y b) es general la legalización de los vínculos familiares (matrimonio, hijos). Pero, principalmente, la causa del cambio debe buscarse, no en lo social, sino en lo económico: el empobrecimiento de los indígenas hace imposible la subsistencia en un mismo hogar de más de una familia nuclear; las economías familiares son limitadas y nunca hay tantos animales ni tanto lugar para pastar como para abastecer a una familia muy extensa.

* Conocí el caso de Modesto Meli (hermano mayor de Adolfo), recientemente fallecido a los 95 años, quien estaba casado con dos hermanas: a una de ellas, la que todavía vive, visitamos este verano en Cushamen (Chubut). Según comunicación oral de Perla Golbert, tal era el caso también de su informante Damacio Caitruz, de Rucachoroy (Neuquén).

20. Cf. Olivera, Briones y Carrasco, 1985.

21. Esas dos mujeres son Lucerinda Cañumil, de Chacayhuarruca, y Victorina Epullán, de la Agrupación Ancatruz. En 2.3.2.3. se describen los roles diferentes que cumplen ambas.

22. Cf. para este punto como para 2.3.1.2., Briones 1986.

23. Claudia Briones (en comunicación personal) confirmó este dato, sugiriendo que este desplazamiento del rol enculturador se da cuando se trata de familias incompletas, una madre soltera, o un padre o madre no indígena.

24. La antropóloga citada en n.23. registró el término **tremuntu** (T.V. **trem**-"criar").

25. Los datos recogidos personalmente coinciden con Briones 1984.

26. El tema verbal **yewīn** significa "tener vergüenza"; transitivizado mediante los sufijos de remisión toma el significado de "respetar"; en este caso, como el sufijo de remisión es el reflexivo **/-w(ï)-/**, se plantea la existencia de una "relación de respeto".
El tema verbal **ayen** "reírse, divertirse" aparece también transitivizado en **ayentuwīn**; la presencia del sufijo reflexivo **/-w(ï)-/** marca, como en el caso anterior, una relación.

27. La relación que se establece entre el mapuche y lo trascendente sería también una relación de **yewewīn** (de respeto) que reproduciría la relación que se establece entre un hijo (o un nieto) con respecto a los padres (o los abuelos); cf.epítetos que recibe dios en 2.4.

28. Ego es Adolfo Meli.

29. Las líneas llenas señalan relaciones de parentesco; las líneas de puntos, las relaciones etnolingüísticas que estamos tratando.

30. Entre Ego y su cuñada no hay **ayentuwīn**, que es la relación lingüística habitual, simétrica, entre cuñados (posiblemente porque ambos son ya mayores).

31. Como el sobrino nieto de Ego ya es adulto (es un hombre de alrededor de 36 años) la relación lingüística entre él y la mujer de su tío abuelo (hermano menor de Ego) es "simétrica": según Ego, se produce porque ambos son "como hermanos"; tía abuela y sobrino nieto se tratan entre sí de "cuñados". En otras palabras, parecería que el factor "generación" se ha impuesto en este caso (el único ejemplo de la relación familiar tía abuela-sobrino nieto que pude observar) sobre el de "gradación", que es el que rige normalmente las relaciones familiares, y el comportamiento lingüístico esperado (Gregores, en comunicación personal).

32. Como la sobrina nieta de Ego es una joven de 18 años, la relación lingüística es unidireccional: es el tío abuelo el que puede bromear con su sobrina nieta, pero no a la inversa; y es la sobrina nieta la que debe manifestar respeto a su tío abuelo, también sin reciprocidad.

33. Briones de Lanata y Olivera, 1983; Olivera, 1984; Amunátegui Solar D. (1909-10), cit. en Olivera, 1984; Briones, 1985.

34. Sobre los linajes araucanos, cf. Cooper; 722ss.; Faron, 1969.

35. Perla Golbert y Claudia Briones, ambas en comunicación personal, confirmaron la existencia de personas con estas características en las comunidades estudiadas por ellas.

36. Sobre los sueños como modo de conocimiento, Olivera 1983b. "Me dormía al lado de mi padre, cuando contaba cosas de "los antiguos". Así aprendí." (Faqui Prafil). Cf. n.39 sobre el origen de la sabiduría de Carmen Antihual.

37. El padre de Adolfo Meli, según él, era "distinto" (cualidad que éste relaciona con una "virtud" - nunca explicitó si se trataba de un don material o espiritual de dios - que lo acompañaba). Como pruebas de que lo era, Meli se refirió a los sigueintes hechos: 1) era mucho más ágil que todos; 2) era un preparador de caballos de carrera ("compositor", en el vocabulario rural) excepcional; 3) le avisó cuántos días más iba a vivir, y se cumplió exactamente el plazo; 4) un día se pinchó - sin titubear un instante - la garganta con la punta de su cuchillo hasta sacarse sangre, como señal de que moriría pronto.

38. Se refiere a un **machitun** (ceremonia de curación que preside la **machi** - cf.n.32.-) que presenció en su infancia: cf. descripción del mismo en 2.4.11.

39. La persona que habla es Lucerinda Cañumil, cf.2.6.2.) . Según el antropólogo Olivera (en comunicación verbal), las mujeres como ella reciben el nombre de **elel ñuke** (madre de **Elel**, una de las denominaciones de dios que quiere decir "el que deja"). Así, por ejemplo, los habitantes de Ancatruz, siguen aún hoy las orientaciones que les diera otra anciana "elegida", doña Carmen Antihual, a quien iban a visitar y a consultar hasta su casa en la Cordillera. Su

sabiduría - recibida también a través de un sueño - la convirtió en una **elel ñuke.**

40. Cf. n.21.

41. Sobre una interpretación del componente masculino y femenino, Briones y Olivera, 1984.

42. **Machi** es el nombre que recibe el shamán araucano. Este rol tradicional comprende especialmente las funciones de curar y de comunicarse con lo trascendente a través del éxtasis (cf. 2.4.11. y Golbert y Colluscio, en Gregores y otros (en preparación).

43. El Lic. Olivera (en comunicación verbal) planteó la hipótesis de que el rol de **machi** se encuentre, actualmente, distribuído entre diferentes miembros de una comunidad. Aunque eso podría ser verdad en algunas agrupaciones, lo cierto es que el rol de **machi** sigue teniendo fuerza y vigencia en la Argentina. La experiencia del Hospital Psiquiátrico de Carmen de Patagones (Pcia. de Buenos Aires) que integró - con resultados terapéuticos sumamente positivos - a la **machi** de la comunidad mapuche de esa ciudad a su equipo de médicos, me hace sostener esta posición.

44. Se indica, en cada caso, la ubicación del registro (grabación o transcripción fonética) en mi archivo personal. Las versiones españolas de los textos respetan, en general, notas características del dialecto español hablado en el área mapuche argentina. Sobre interferencias del mapuche en el español, cf. Golluscio 1983-85.

45. Sobre ambos participantes, cf. 1.6.; sobre el **ngītramkan**, cf. 7.2.1.2.

46. Se refiere al momento en que Lucerinda le cantó su propio **tayīl**, hecho presenciado por mí que provocó intensa emoción en el anciano (cf.2.6.1.3.). Todos los indígenas consultados coincidieron en identificar al **tayīl** que les pertenece con el concepto de **kīmpeñ** o **kompeñ**, traducido siempre por "linaje" ("**Tayīl** es el **kīmpeñ**").

47. Llama a su propia lengua **che dungu**(**che** "gente"; **dungu** "lengua").

48. En **mapudungu**: "**feley, papay**" frase habitual de un interlocutor durante el turno de la conversación del otro, confirmando sus expresiones.

49. Sobre este tema, cf. Faron, 1962; Briones, 1983; Golluscio 1984a.

50. Cf. otras versiones del mito de **Treng Treng** y **Kay Kay** recogidas en Chile por L. Faron.

51. Cf. concepto de que se le hace **tayīl** al que tiene poder, en Golluscio 1984a.

52. Cf. Génesis 7 (1-24). Número de registro de la primera versión: 4:25. Número de grabación de la segunda: Basf 2. (1). 389-421.

53. **Ngīnechen**: epíteto de lo divino (**ngīne**-"ordenar"; **che** "gente"; **-n** "suf., forma verbal no finita"). A continuación se mencionan sólo tres componentes de lo divino, los dos viejos y la joven; se olvida nombrar el joven.
Es interesante notar que en el proceso de sincretismo, los animales enumerados corresponden a la fauna patagónica.

54. Texto proporcionado en español y **mapudungu** por Guillermo Queupán (1.5.3.). Número de archivo: D.(2). 119-190.

Sobre los puntos cardinales, cf. Briones y Olivera 1984.
Lorenza Queupán (1.5.3.) explicaba "cualquier cosa que se quiere hacer, tiene que estar mirando **puelto** "hacia el este", **Elel** vive en **puel**."

55. En Augusta 1903, **pewill** "remolino de mar"; **mewlen** "remolino de tierra". Sobre este último, cf. 2.4.11.

56. Es muy interesante notar, para una etnografía del habla araucana, que en el momento de la conversación en que apareció el tema de la luna, Guillermo Queupán cedió la palabra a su esposa, en estos términos: "Che, ¿Qué decían los antiguos de la luna?". Se trata de un tema de la cultura estrictamente femenino, como puede observarse por el texto registrado a continuación (2.4.4.).

57. Texto proporcionado en **mapudungu** y en español por Lorenza Queupán (1.5.3.) en 1981 en su casa de Paso Yuncón, Ancatruz, (Neuquén). Número de archivo: D.(2).192-244.

58. **Ngīlam** o consejo de Fidel Nahuelquir a su nieto Adolfo Meli, según versión en lengua vernácula de este último (1985, Ing. Jacobacci, R.N.). Lo he elegido como título para encabezar el texto de 2.4.5. de Guillermo Queupán, (proporcionado en español en 1981 en el paraje citado en n.57), porque coincide exactamente con el "consejo" del padre de Guillermo, que aquél virtió en español, y que aparece como eje de dicho texto y constituye un concepto mapuche fundamental.

59. **Elel** "El que deja, el creador"; **fïcha chaw** "Viejo padre". Sobre el **ngellipun**, cf. 7.3.1. (Cf. importancia del "consejo" o **ngīlam** en la enculturación en 2.6.1.4.).

60. El texto que presento pertenece a Raúl Epullán (1.5.3.) y fue recogido - en parte en español; en parte en **mapudungu** - en su casa de Zaina Yegua (Ancatruz). Número de archivo: D. (1). 35-70.
Sobre características del español que habla este anciano y los otros informantes, cf. "Interferencias del mapuche en el español" en Golluscio 1983-85.
ngen "dueño" **mapu** "tierra"; **fīche** (a veces, en lugar de **kushe** "vieja" por asimilación con **fīcha** "viejo" que aparece a continuación); **we che wentru** "hombre joven"; **īllcha domo** "mujer joven". Sobre la cuatripartición, cf. Briones, 1984.
Con respecto al **kompeñ** o **kīmpeñ**, cf. n.46.
El "finado tío" mencionado es Vicente Epullán, líder histórico de la agrupación, que parece haber sido el principal agente enculturador de Raúl Epullán.

61. Sobre las rogativas araucanas, cf. Fernández Garay y Golluscio 1978; Fernández Garay 1982 . Excepto 1e y 2a que fueron publicados en el primer artículo citado - pero consideré importante incluir en este apartado - todas son inéditas. Los textos fueron registrados en lengua original y traducidos al español por la investigadora. Excepto 1.e. y 2.a., de Rosa Prafil - recogidos en Anecón Grande - las demás se registraron en Ancatruz, Neuquén.
Número de archivo de los textos: 1a L.(1) 90-101; 1b. y 1d, 2c, 4a, 5a.T (1) 220-290; 1c.,3,4b./D (2) 0-40; 1e. y 2a./Power Tape1 (1); 2b./Power tape2 (1)/; 5a/L (1) 110-114; 5b/L (1) 115-120; 6b./L (1) 86-89.

62. "Señalada" es la actividad durante la cual se corta las orejas a los animales nuevos con el objeto de identificar sus dueños. Se trata de una actividad social importante, ya que está siempre acompañada de una fiesta a la que se invita a los vecinos y familiares, aún los que viven fuera de la comunidad, muchas veces regresan para compartir el acontecimiento. Sobre el ciclo anual de la actividad económica - y en

ese contexto, la parición y la señalada - cf. Briones y Olivera 1983.

63. El autor de esta descripción - que recogí en lengua original en 1985 - es Adolfo Meli (1.5.1.). El asimiló esta ceremonia con el "bautismo". De hecho signi fica el recibimiento del espíritu (**pīllī**) que hasta ese momento "estará afuera", según su propia expresión.

64. La frase "para que estire los brazos al cielo" se refiere a un gesto que hemos observado en el camaruco, por ejemplo, después de la rogativa propiamente dicha, acompañado de fuertes gritos y que aparece en uno de los **ngīlam** (consejo) de Fidel Nahuelquir a Adolfo Meli, su nieto, como modo efectivo de que los pedidos y oraciones lleguen a dios ("para que reciba dios").

65. **Katan** "horadar, agujerear"; **kawiñ** "fiesta". La descripción de esta ceremonia, aparentemente perdida en su comunidad, fue hecha en araucano por Francisco Ancatruz (1.5.3.) en 1981. A pesar de sus afirmaciones, reconoció que cuando se les había agujereado las orejas a sus nietas, su esposa había hecho **tayīl**.
Adolfo Meli se refiere a esta ceremonia como **katan kawell** (**kawell** "caballo"; cf. la presencia de un caballo en el rito).
Es interesante notar que se hacían tajos a los hombres y mujeres que presenciaban la ceremonia, "para que acompañen el dolor de las niñas".
Número de archivo: A (2) 5-30.

66. El texto fue proporcionado en lengua original por Faqui Prafil (1.5.3.) en 1979.
Número de archivo: A (2) 254-392.

67. La descripción del **machitun** pertenece a Lucerinda Cañumil (1.5.2.), fue registrada en castellano en su casa de Chacayhuarruca (febrero de 1985).
Número de archivo: Scotch VII (1).
Cf. descripción de **machitun** recogida en Chile por San Martín en Dillehay 1976 .
Sobre la **machi** cf. n. 42 ;sobre el **machitun**, cf. Golluscio,1984b.
Del **īlītun**, dice Augusta 1903 : "Extraer (las **machis**) los gérmenes morbídicos chupando con la boca las partes enfermas." En esta descripción parece tratarse de otro momento.

68. Lucerinda Cañumil cantó este **īl** de **machi** a continuación de la descripción, con referencia a los modos de iniciación del **machi**. En este caso, la encontraron cantando este **īl** y tocando el **kultrun**. A pesar de que Lucerinda no lo tradujo y de las dificultades propias que traen los cantos para ser vertidos al español, proponemos el siguiente sentido general:

Canta para ser **machi**,
que yo sea **machi**,
soy **machi**,
taw taw taw taw taw.

69. El **witranalwe** (**witran** "el forastero" "el que está de pie";en Augusta, como **wichan** "aliado"; **alwe** "el muerto"), según Augusta 1903 es "el muerto, el ánima que ha sido enganchada para hacer daño a las personas y de que disponen los brujos según la superstición de los indígenas."
Cf. características del español de Raúl Epullán, anciano que me relató esta historia en esa lengua, en Interferencias del mapuche en el español, en Golluscio 1983-85.

70. Sobre el **mewlen**, cf. 2.4.3. Número de archivo: Scotch V (1) 121-143. Esta historia pertenece a Adolfo Meli, y fue recogida en su casa de Ing. Jacobacci, en 1985, en araucano.
Con respecto a las teofanías relacionadas con el **mewlen**, he registrado otra; Carmen Antihual, la **kimīwīn** (sabia) venerada por la gente de Ancatruz (cf. n.39.) recibe su sabiduría a partir de la llegada de una aparición envuelta en un **mewlen**.

71. El que habla es Adolfo Meli. Registré estos comentarios sobre el **nawel** en castellano y el **īl** en lengua en Buenos Aires en 1983.
Número de archivo: N (1) 90-94.
Cf. El poder del tigre en Golluscio 1982; 1984a.

72. El **Pillañ** es una figura religiosa mapuche que se mantiene envuelta en el misterio. Perseguido encarnizadamente por los misioneros (Augusta 1934), se lo identificó con el diablo y fue aparentemente desterrado del panteón religioso araucano. A nuestra reiterada pregunta sobre si el **Pillañ** es dios, la respuesta fue siempre negativa, o aparentemente negativa, cuando ésta se refirió a la frase **Pillañ mawida**, en la primera etapa de la investigación entendimos esa frase como "Montaña **pillañ** y lo asimilamos con el volcán ("**pillañ** es el volcán"); recientemente comprendimos que **Pillañ mawida** significa "el **pillañ** de la montaña" (cf. tipos de construcciones en 3.5.) interpretación ratificada por el relato del **Pillañ** recogido de labios de Adolfo Meli (cf. 5.6.2.) y por todas las construcciones formadas por **pillañ** + TS que aparecen especialmente en los **tayīl** (reducto que, por su transmisión restringida (n.73.) mantiene elementos religiosos indígenas auténticos) relacionados con lo sagrado (por ejemplo **pillañ lelfīn** "pampa del **pillañ**").

73. Esta versión del **Elel tayīl** (**Elel** "el que deja, el que crea"; **tayīl** "canto religioso") pertenece a Lorenza Queupán y fue recogida en Paso Yuncón, Ancatruz, (1981) en **mapudungu.** Nuestra versión al castellano tuvo en cuenta sus glosas y comentarios, especialmente los referidos al **pillañ** (cf.n.74.). Número de archivo: E (1) 30-45.

74. En lengua, **pillañ kawe**ll fue glosado por la informante como "la raíz de los caballos", quizá relacionado con la idea de que los animales tienen su poder. Esa idea de "raíz" se reitera en el mismo texto con respecto al pasto, al agua, y al **pillañ** de la montaña, el que está sentado entre otros". La informante glosa **anīkonkīlen** como "enraizado".

75. En lengua: **afīy**, fórmula textual de cierre frecuente.

76. Este texto fue proporcionado por Adolfo Meli (1.5.1.) en **mapudungu** en 1983. Número de archivo: T (1) 155-190.
La versión fue precedida por el comentario de Meli que transcribimos a continuación:
"Hace muchos años **Ngīnnechen** bajaba a la tierra a visitar a sus hijos, que eran todos mapuches. Cuando llegaron los blancos, dios se fue arriba y no bajó más."
Ngīnechen es uno de los epítetos de lo divino (**ngīne-** "dominar, mandar, gobernar"; **che** "gente"; **-n** "Suf. forma verbal no finita"); **ngīllatun** "camaruco o rogativa comunitaria" (cf. 7.3.1.); **wingka** "blanco".

77. Cf. Ringuelet 1987; Isabel Hernández y otros,1984.

78. Se trata de un **ĩlkantun** de guerra que Vicente Epullán enseñó a su sobrino Raúl Epullán, quien lo cantó para mí el último día que nos vimos, como prueba de afecto. Lo hago público en esta oportunidad por su valor etnológico e histórico.

Conservé el estribillo en araucano por el poder expresivo de la reiteración del término **fotĩm** "hijo varón para el hombre". Es interesante notar que, en el habla familiar, se oye muchas veces **fochĩm** - el fonema **/ č /** se usa muchas veces con valor afectivo. Sin embargo, en este caso, la presencia de **/ t /** subraya la fuerza y el ritmo de este canto, que resuena como el galope de los caballos sobre el suelo.

El **Chĩpey toro** es una figura mitológica que aparece en muchos relatos mapuches recogidos en Chile y Argentina (cf. Golbert 1975; Golluscio 1982). Se trata de un animal "parecido al búfalo" que viene del norte y ataca especialmente a los cristianos. (Se debe notar la observación de Adolfo Meli al escuchar la versión grabada de este canto referida a que "no es bueno usar la tripa del zorro"; cf. dualismo entre el bien y el mal, Faron 1962 ; Golbert y Golluscio, en preparación; **lif che** "gente limpia" y **pod che** "gente sucia" en Briones 1984.

79. El padre de Adolfo Meli (1.5.1.), Juan Meli era de Conesa (Pcia. de Buenos Aires), y llegó a Cushamen (Chubut) con su gente, después de la conquista del desierto. El había conocido a Calfucurá de cerca ("eran medio parientones", dijo Meli) y fue quien le contó esta historia. Registré el relato en araucano, en 1985, en Ing. Jacobacci (R.N.).

Número de archivo: Scotch V (1) 527-586.

80. Recogí la historia de Ancatruz en lengua original (1981) de boca de Raúl Epullán (Número de archivo: A (2) 30-59). Las historias de Anecón - por Gervasio (1974) y Faqui Prafil (1976) - y de Cushamen - por Adolfo Meli (1983) - fueron vertidas en español.
Números de registro: Anecón (Power Tape 1 (1); Power Tape 2 (1); Cushamen (Scotch III (1) 76-93).

81. Para analizar semejanzas y diferencias con procesos sufridos por otros pueblos indígenas de América del Sur, cf. Mannheim 1984 y sus referencias a Arguedas 1968 , con respecto a los quechuas del sur del Perú. Es interesante advertir, por ejemplo, que los mapuches fueron el único pueblo indígena que continuó alzado en armas contra los blancos hasta fines del siglo pasado. Por lo tanto, el proceso de dominación y la elaboración de estrategias del dominado - a pesar de presentar muchos rasgos en común con los descriptos por el autor arriba citado - presentan una diferencia notable: son muy recientes.

82. He registrado, en variass oportunidades, expresiones de los propios indígenas autoidentificándose como "negros", con la connotación discriminatoria que tiene ese término para la sociedad nacional.

83. En la película "Araucanos de Ruca Choroy" de Jorge Prelorán, don Damacio Caltruz, el protagonista, describe el retardo mental de un niño que vive en su casa con las siguientes palabras: "Al año no dijo "mamá", a los dos años no dijo "papá".

84. En el nivel de "lo dicho" (cf.2.6.1.2. y su desarrollo en cap. 6.), en estas reuniones "no se habla más en paisano". Aunque fuera así en algunos casos, el castellano (como parte del repertorio lingüístico de la comunidad) sirve de vehículo para los mismos fines.

85. Cf. Golluscio 1982.
Epew o **apew**: cuento de ficción (cf.7.5.5. Golluscio 1984a.).
Tayil o **tayīl**:canción religiosa (cf.7.5.4.9. Golluscio 1984a.).

86. Este punto lo trató extensamente en la ponencia presentada en Temuco, Chile. (Golluscio 1984a.).

87. **Perimontun**: Aaugusta los define como "visiones" que, en general, tienen las **machis**. El ejemplo que relató mi informante fue el de una niña que un día vio una especie de nido de víboras en el suelo, y se enfermó. La llevaron al **pewīn**, que interpreta los sueños y señales, para saber por qué le había pasado eso. Era que "la estaban agarrando del cielo", como "elegida por dios".

88. El tema que se anticipa en este punto, es desarrollado en detalle en el capítulo 6.

89. Sobre enculturación, cf. Briones 1986.

*

3.- ESBOZO GRAMATICAL DEL ARAUCANO.

3.1. Objetivo.

Así como el capítulo anterior tiene como finalidad describir el contexto etnográfico y etnohistórico general de esta investigación, el objetivo central de un "Esbozo gramatical" como el que nos proponemos es presentar, de modo esquemático, algunos temas fundamentales referidos al núcleo gramatical del araucano - en el nivel de las estructuras de superficie - especialmente aquellos que permiten definir características estructurales generales (3.2.) o macrosistemas, como el sistema de partes de la oración (3.3.), así como también aspectos morfosintácticos particulares que no han sido considerados (3.5. y 3.6.) o bien han recibido tratamiento parcial - a veces asistemático -[1] en los estudios araucanistas (3.4.).

En este marco lingüístico-descriptivo general[2] se integrarán los temas específicos que se analizan en los dos capítulos siguientes, referidos al sistema verbal, a saber:problemas de la transitividad (Cap.4) y las relaciones entre tiempo, modo y aspecto y la modalidad en araucano (Cap.5).

Tanto la inclusión de un esquema gramatical como la

exposición de los rasgos culturales y etnohistóricos del capítulo dos, no hacen más que reflejar el devenir mismo de la investigación encarada, ya que no sólo su elaboración iba enriqueciendo nuestra comprensión general del objeto, sino que hubiera sido imposible avanzar en las conclusiones sin haber contado con ellos.

3.2. Características estructurales.

Entre las características estructurales fundamentales del araucano se destacan las siguientes:

a. Tendencia a la construcción morfológica.

b. Tendencia a la verbalización.

c. Tendencia a la ausencia de nexos.

Esta última se hará evidente en el tratamiento de los tipos de construcciones (3.5.) y de algunos tipos de cláusulas (3.6.). Así, por ejemplo:

(1) [i]

xwan	**ñi**	**ñawe**
Juan	POS 3	hija

"La hija de Juan"

[ii]

trīlke	**ruka**
cuero	casa

"casa de cuero"

[iii] **ne - n ñi kuchillo ta mi arel - fī - el**

tener REAL 1SG POS1SG cuchillo DEM POS2SG prestar PROOBJ FmoF

"Tengo el cuchillo que me prestaste."

En cuanto a la tendencia citada en primer término, las construcciones morfológicas pueden adquirir en esta lengua un alto grado de complejidad, como se puede ver en estos ejemplos:

(2) [i]

kim - wingka - dungu - n

saber blanco lengua REAL 1 SG

"Sé la lengua de los blancos."

[ii]

we - che - nge - y - ngīn

nuevo gente VERB REAL 3 PL

"Ellos eran jóvenes."

[iii]

weda - ilo - tu - wera - furī - kawell - fe

mal carne VERB mal lomo caballo AGENTE

"Mal comedor de carne del lomo lastimado del caballo"

(Golbert 1975)

Las dos primeras características mencionadas, en realidad, están relacionadas entre sí, ya que el verbo - núcleo gramatical y semántico del araucano -[3] es una construcción morfológica compleja. De modo que cuando hablamos de tendencia a la construcción morfológica, nos referimos en gran medida a una tendencia acentuada a la construcción morfológica verbal.

Tanto la flexión verbal como los mecanismos de composición y derivación son muy productivos en mapuche. Categorías tales como modo, tiempo, aspecto, negación, remisión (sujeto/objeto; agente/paciente o receptor; beneficiario/o no de la acción; participantes; interacción), reflexividad y transitividad; dirección de la acción, confirmación o actualización visible de la misma, toman en mapuche la forma de sufijos que se suceden dentrás del tema combinándose o excluyéndose de acuerdo con reglas determinadas pero siempre formando entidades plurimorfemáticas.

(3) [i]

umawtu	**-**	**n**
dormir	REAL	1 SG

"dormí"

[ii]

umawtu	**-**	**y**	**-**	**mi**
dormir		REAL		2SG

"dormiste"

[iii]

umawtu	-	**a**	-	**n**
dormir		FUT	REAL	1SG

"dormiré"

[iv]

umawtu	-	**le**	-	**n**
dormir		DURAT.	REAL	1SG

"estoy dormido"

"estoy durmiendo"

[v]

umawtu	-	**tu**	-	**n**
dormir		REP	REAL	1SG

"volví a dormirme"

[vi]

umawtu	-	**la**	-	**n**
dormir		NEG	REAL	1SG

"no dormí"

[vii]

(ñi ñuke) umaw - el - i (ñi piñeñ)

mi madre dormir CAUS REAL(3) POS3 hijo

"(mi madre) durmió (a su hijo)"

[viii]

umawtu	-	**ke**	-	**y**
dormir		HAB	REAL	(3)

"duerme siempre; suele dormir"

(4) [i]

luku	
rodilla	

[ii]

luku	-	**tu**	-	**n**
rodilla		VERB		REAL 1SG

"me arrodillé"

(5) [i]

mīle	-	**y**	**ko**
haber		REAL (3)	agua

"hay agua"

[ii]

mīle	**l**	**-**	**e**	**ko**	**kīchatu**	**-**	**a**	**- n**
haber	HIP		3	agua	lavar		FUT	REAL 1SG

"Si hay agua lavaré"

3.3. Sistema de partes de la oración.

3.3.1. Clasificación general de los temas.

En este trabajo se toma la tendencia a la verbalización - en cuanto a posibilidad que tiene un tema de admitir o no, flexión verbal - como el eje que permite realizar una clasificación de las partes de la oración en mapuche. No obstante lo cual debe admitirse que, en realidad, toda la estructura de esta lengua presenta una

flexibilidad general que permite el pasaje de un tema de una parte de la oración a otra con mucha facilidad y un índice muy alto de frecuencia. Así, por ejemplo, es muy frecuente que un tema verbal se nominalice o un tema sustantivo se adverbialice mediante procesos morfológicos simples, como así también, que un mismo tema - sin modificaciones - figure como adjetivo o adverbio, o bien como sustantivo o adjetivo (cf.3.3.2.4.1).

(6) **kīme** "bueno", "bien"

a. verbo: [i]

kīme	-	**y**	**antī**
bueno		REAL (3)	día

"Es un buen día."

[ii]

kīme	-	**le**	-	**n**
bien-bueno		ESTAT	REAL1SG	

"Estoy bien."

b. adjetivo: [iii]

kīme	**wentru**
bueno	hombre

"Buen hombre."

c. adverbio: [iv]

kīme	**tremī**	-	**y**
bien	crecer		REAL (3)

De acuerdo con el eje mencionado,dividiremos a los temas mapuches en verbalizables y no verbalizables.

La mayoría de los temas son verbalizables. Aún lo son las contrucciones o frases y algunos funtivos (demarcadores como la Postposición **mew** "en, por", o la conjunción adversativa **welu** "pero" o los pronombres personales).

(7) [i]

alī - ka - mapu	**- le**	**- y**
muy otro tierra	ESTAT	REAL (3)
lejos		

"Está más lejos."

[ii]

welu - rume	**- lle**	**- fī**	**- l**	**- i**
equivocarse CONCES	CONFIRM	CONTR	HIP	1SG(HIP)

"Aunque me hubiese equivocado,aunque hubiese cometido un error..."

La tendencia a la verbalización, sin embargo, no es aleatoria. Es posible computar una mayor o menor frecuencia de apariciones de un tema dentro de una determinada clase o parte de la oración. Esta frecuencia va a estar relacionada:

a. en el nivel gramatical, con las clases de construcciones morfológicas y sintácticas que caracterizan a la lengua;

b. en el nivel semántico, con el campo de referencia de dicho

tema, y con el eje restricción-amplitud del campo semántico.

Es decir, un tema como **ruka** "casa" se puede verbalizar agregando sufijos de flexión, **ruka-n**, por ejemplo, con el significado de "hacer una casa" - pero dado su carácter de referencia a un objeto, será mucho más frecuente su aparición como tema sustantivo que como tema verbal.[4]

Por el contrario, temas como **amu**-"ir", **tripa**-"venir", con una típica referencia a una acción, aún cuando se nominalicen lo hacen como verboides, es decir:

a. mantienen su rección verbal;

b. aceptan el sistema de remisión y témporo-modal-aspectual que caracteriza al verbo conjugado;

c. las formas no finitas de los verbos en **/-n/** forman constituto atributivo con un pronombre posesivo que remite a la persona del sujeto y, a veces, también con el sustantivo que sería su sujeto en una oración sujeto/predicado (esto último ocurre también con las formas en **/-lu/**).

(8) [i]

aku	**-**	**y**
llegar		REAL (3)

"llegó"

[ii]

ñi	**aku**	**-**	**n**
su	llegar		F no F

"su llegada"

(9) [i]

tripa	-	**y**
salir		REAL (3)

"salió"

[ii]

ñi	**tripa**	-	**n**	**antī**
su	salir		F no F	sol

"La salida del sol"

Dijimos que el cumplimiento de esta tendencia se relaciona asimismo con la restricción-amplitud del campo semántico. Será más fácil, y frecuente, la verbalización de un adjetivo de color, por ejemplo **kolī** "rojo" como **kolī-nge-**"ser rojo" que la de un tema como **welu** "pero", con el significado de "cometer un error", "equivocarse". (cf.(7)[ii]).

3.3.2. Temas verbalizables.

La clasificación de los temas verbalizables que se expone a continuación se ha realizado según las siguientes pautas:

Pauta a. Recibe o no afijos y cuáles son.

Pauta b. Manifiesta diferentes privilegios de figuración.

Los temas verbalizables se dividen en:

I. Temas verbales propiamente dichos (TV).

II. Temas sustantivos(TS).

III. Temas atributivos.

TA1: Temas adjetivos (TA).

TA2: Temas adverbiales (TAdv).

IV. Temas de distribución múltiple.

Tmult 1: Temas sustantivos-adjetivos (TSA).

Tmult2: Temas adjetivos adverbiales (TAADV).

La clase IV y su división posterior en subclases de pocos miembros (TSA,TAAdv) es producto de la intersección de clases que surge de la aplicación de la pauta b.(Privilegios de figuración). Esto se da en relación directa con la flexibilidad general que presenta el sistema de partes de la oración en mapuche. (cf.3.3.1.).

3.3.2.1. Temas verbales propiamente dichos (TV).

Teniendo en cuenta la Pauta a. (Afijos) son T.V. los que reciben:

A. Afijos regentes.[5]

1. Nominalizadores.

Nom 1 (Forman formas no finitas de los verbos):

a. + / - n /.

(10) [i] **ta** **ñi** **aku** - **n**

DEM POS 1 SG venir

"mi venida"

b. + / - el /.

(11) [i] **ta** **ñi** **anī** - (ï)**m** - **el**

DEM POS 1 SG sentar CAUS

"Lo que planté"

c. + / - lu /.

(12) [i] **wenu** - **le** - **lu**

rriba ESTAT

"el que está arriba"

Nom 2 (agente).

d.+ / - fe /.

(13) [i] **purĩ** - **fe**

bailar

"bailarín"

Nom 3. (instrumento).

e.+/ - we /.

(14) [i] **kawe** - **we**

remar

"palo con que se rema"

2.Verbalizadores.

a.+ / - Ø - /.

(15) **amu** - **y**

ir REAL (3)

"se fue"

3.Adjetivizadores.

a.nunca / - Ø - /.

b.+ /- chi/.

(16) **wad** - **kĩle** - **chi** **ko**

hervir ESTAT agua

"agua hirviendo"

4.Adverbializadores.

a.nunca / - tu / (cf.TS).

b.+ / - lu /,

(17) **amo** - **lu** **inche** **kon** - **pu** - **n**

ir PSONAL 1SG entrar DIR REAL 1SG

"Cuando yo fui, entré"

1. Regentes en construcciones objetivas:

(22)	**adkintu**	-	**me**	-	**n**	**ñi**	**kullin̄**
	mirar		DIR		REAL 1SG	POS 1SG	animal

"Miré mis animales."

2. Conectores en constitutos colectivos:

(23)	**mīle**	-	**y**	**ñi**	**ruka**	**mo**
	estar		REAL (3)	POS 3	casa	POSTPOS

"Está en su casa"

(24)	**wentru**	**ta**	**nge**	-	**n**
	hombre	DEM	ser		REAL 1SG

"soy hombre"

3. Núcleo de construcciones endocéntricas:

(25)	**fentre**	**tremī**	-	**y**
	mucho	crecer		REAL (3)

"crecen mucho"

3.3.2.2. Temas sustantivos (TS)

Teniendo en cuenta la Pauta a. (afijos), son TS los que reciben:

A. Afijos regentes.

1. Nominalizadores (cf. TV, que no tiene nominalizador/ - Ø /).

a. + / - Ø /.

(26)	**umaw**	≠	**umawī**	-	**n**
	"el sueño"		"soñar"		

No aparece ninguno de los nominalizadores enumerados en TV.

B. **Afijos restrictivos.**

1. Transitivizadores.[6]

a. + / - l - /.

(18) **kīpa** - **l (ī)** - **n**

venir REAL 1SG

"traje"

2. Causativos.

a. + / - fal - /. ("mandar hacer").

(19) [i] **kīpa** - **nge** **pi** - **e** - **n** - **ew**

venir IMP 2SG decir DEM REL 3 REAL 1 SG DEM REL 3

de 3 a 1

"me dijo que venga"

[ii] **kīpa** - **nge** **pi** - **fal** - **e** - **n** - **ew**

"Me mandó decir que venga".

3. Aspectuales.[7]

a. + / - tu - / (repetitivo - inversivo).

(20) **amu** - **tu** - **n**

ir F no F

"Volver"

b. + / - pa - ; - pu -; -rpa -; - rpu - ; - me -/ (direccionales o progresionales).

(21)[i] **mīle** - **y**

estar REAL (3)

[ii] **mīle** - **pa** - **y**

"Vino aquí para estar" (está aquí)

[iii] **mīle** - **me** - **y**

"fue allá" (para quedarse)

Teniendo en cuenta la Pauta b. (Privilegios de figuración) los TV figuran como:

a.+ Verb. / - Ø - /.

(27) [i] **ruka**

"casa"

[ii] **ruka** - **n**

casa REAL 1SG

"hice una casa"

(28) [i] **ilo**

carne

[ii] **ilo** - **y**

carne REAL (3)

"carneó"

b.+ Verb 1 / - tu -/1

(29) [i] **luku**

"rodilla"

[ii] **luku** - tu - **n**

rodilla F no F

"arrodillarse"

c.+ Verb 2 / - tu - /2

(30) [i] **ilo** - tu - **n**

"comer carne"

[ii] **mate** - tu - **n**

"tomar mate"

d.Verb 3 / - nge - /.

(31) [i] **kure**

"esposa"

[ii] **kure** - nge - **n**

"ser casado, tener esposa"

(32) [i] **wentru**

"hombre"

[ii] **wentru** - nge - **n**

"ser hombre"

e. + Verb 4 / - ye -/.

(33) **kure** - **ye** - **n**

"Tomar por esposa"

f. no Verb 5 / - **le** - ~ - **kīle** / (cf. TA).

g. no Verb 6 / - **we** -/ (cf. TA).

3. Adjetivizaciones.

No reciben. Los TS figuran como atributo de otro sustantivo por simple yuxtaposición (cf. infra Privilegios de figuración).

4. Adverbializadores.

a. nunca / -lu/.

b. + / - tu/.

(34) [i] **luku**

rodilla

[ii] **luku** - **tu**

"de rodillas"

B. Afijos restrictivos.

1. Pluralizador.

En general, no reciben.[8]

2. Sufijo Reciprocidad.

a. + / wen/.

(35) [i] **peñi**

"hermano"

[ii] **peñi** - **wen**

"hermanos (entre sí)"

3. Sufijo Afectivo (se agrega a alguien querido que murió).

a. + / -em/.

(36) [i] **ñi** **chaw**

"mi padre"

[ii] **ñi** **chaw** - **em**

"mi finado padre"

4.Sufijo de lugar.

a.+ | - we/.

(37) [i] **kītral**

"fuego"

[ii] **kītral** - **we**

"lugar de la casa donde se hace fuego"

Teniendo en cuenta la Pauta b. (Privilegios de figuración), los TS figuran como:

1.Núcleos de constitutos atributivos.

(38) [i] Sujeto.

lif	-	**kīle**	-	**y**	**ta**	**mi**	**rali**
limpio		ESTAT		REAL (3)	DEM	POS 2SG	plato

"tu plato está limpio"

[ii] Objeto

epu	**trewa**	**ne**	-	**n**
dos	perro	tener		REAL 1SG

"tengo dos perros"

2.Núcleos de término de construcciones exocéntricas posposicionales:

(39)

ta	**ñi**	**ruka**	**mew**
DEM	POS 1 SG	casa	POSTPOS

"en mi casa"

3.Núcleos de tópico y de atributo de cláusulas ecuacionales:

(40)

tīfachi	**ruka**	**we**	**ruka**
DEMOSTR	casa	nueva	casa

"esta casa es nueva"

4.Atributos en constitutos atributivos: (Cf. Tipos de construcciones)

(41)

kīlen	**kawell**
cola	caballo

"cola del caballo"

3.3.2.3. Temas atributivos.

3.3.2.3.1. TAtrl: Temas adjetivos (TA).

Teniendo en cuenta la Pauta a. (Afijos), los TA reciben:

A. Afijos regentes:

1. Nominalizadores: no reciben.
2. Verbalizadores:

a) + Verb / - Ø -/:

(42) [i] **karī** - **y**
verde REAL 3 SG
"Es verde"

[ii] **chod** - **a** - **y**
amarillo FUT Real (3)
"Va a ser amarillo"

[iii] **kotrī** - **y**
salado REAL (3)
"Es salado"

[iv] **kiñe** - **y**
uno REAL (3)
"Es uno"

b) no Verb 1 (cf. TS).

c) No Verb 2.

d) ± Verb 3 / - nge - /: poco frecuente.

(43) [i] **pofo** - nge - **y**
loco REAL (3)
"Es loco."

[ii] **karī** - nge - **y**
verde REAL (3)
"Es verde."

e) no Verb 4 / - **ye** - /

f) + Verb 5 / - **le**-~ - **kīle** - /: es el más frecuente.

(44) [i] **karī** - **le** - **y**
verde REAL (3)
"Está verde".

[ii] **chod** - **kīle** - **y**
amarillo REAL (3)
"Está amarillo."

[iii] **kotrī** - **le** - **y**
salado REAL (3)
"Está salado."

[iv] **pofo** - **le** - **y**
loco REAL (3)
"Está loco."

g) + Verb 6 / - **we** -/:

[v] **karī** - **we** - **y**
verde REAL (3)
"Está abombada (la carne)"

h) +Verb / - **le** - + - **we** - /:

(45) **ficha** - **le** - **we** - **y**
viejo REAL (3)
"Se volvió viejo."

3. Adjetivizadores: (cf. TV).
no / - **chi** /.

4. Adverbializadores: no reciben

B. **Afijos restrictivos**: (cf. TS)

1. Pluralizadores:
+ / - **ke**/.

(46) [i] **pīchi** **che**
pequeño gente
"niño"

[ii] **pīchi** - **ke** **che**
pequeño gente
"niños"

2. Suf. Reciprocidad:
no / - **wen**/.

3. Suf. Afectivo:
no / - em/.

4. Suf. Lugar:
no / - **we**/

Teniendo en cuenta la Pauta b. (Privilegios de figuración), los TA figuran como Atributos en constitutos atributivos y no pueden ser núcleos de const. atributivos:

(47) **karī** **kachu**
verde pasto
"pasto verde"

3.3.2.3.2. Temas Atr 2: Temas Adverbiales (TAdv)

Teniendo en cuenta la Pauta a. (Afijos); los TAdv reciben:

A. Afijos regentes:

1. Nominalizadores: no reciben.
2. Verbalizadores:
   a) no Verb /-Ø-/
   b) + Verb 5 / - **le** - ~ - **Kĭle** -/

(47) [i] **pīlle**

"cerca"

[ii] **pīlle** - **le** - **n**

cerca ESTAT FnoF

"estar cerca"

c) Nunca otros Verb.

3. Adjetivadores: no reciben.

4. Adverbializadores: no reciben.

Teniendo en cuenta la Pauta b. (Privilegios de figuración), los TAdv presentan las siguientes figuraciones:

1. Atributo del verbo en construcciones endocéntricas verbales.

(49) **fentre** **tremī** - **y**

mucho crecer REAL (3)

"Crecen mucho"

2. Núcleo o atributo en construcciones endocéntricas adverbiales.

(50) **mīna** **fentre** **tremī** - **y**

muy mucho crecer REAL (3)

"Crece mucho"

3. Atributo en construcciones restrictivas:

(51) **ñi** **ñawe** **mīten**

Pos 1SG hija nomás

"Mis hijas nomás"

3.3.2.4. Temas de distribución múltiple.

3.3.2.4.1. T mult 1: Temas sustantivo-adjetivos (TSA)

Teniendo en cuenta la Pauta a. (Afijos) los TSA reciben:

A. Afijos regentes.

1. Nominalizadores: no reciben.

2. Verbalizadores:

a) + Verb / - Ø /.

(52) [i] **fīcha** - **y**
viejo REAL (3)
"Es viejo"

[ii] **kushe** - **y**
vieja REAL (3)
"Es vieja"

b) + Verb (estativo: punto final de proceso).
/ - **le** - + - **we** -|.

(53) **fïcha** - **le** - **we** - **y**
viejo REAL (3)
"Ya está viejo, se volvió viejo"

c) Otros Verbalizadores (cf.TS y TA): No reciben. /**fïcha**/ parece no aceptar Verb. Estat./ - **le** - /. No tengo información sobre el comportamiento de otros TSA como / **kushe** /, con respecto a dicho sufijo.

3. Adjetivizadores: no reciben.

4. Adverbializadores: no reciben.

B. Afijos restrictivos: no reciben sufijos restrictivos (reciprocidad, lugar) característicos de TS.

Teniendo en cuenta la Pauta b. (Privilegios de figuración) los TSA comparten las figuraciones típicas de TS y TA, es decir:

1. Núcleos de constitutos atributivos (como TS)

(54) [i] **wenu** **kushe** ("vieja del cielo")
[ii] **anīkon** **fīcha** ("viejo de Anecón")

2. Atributos en constitutos atributivos:

(55) [i] **fīcha** **wentru** ("hombre viejo")
kushe **papay** ("señora vieja")

3.3.2.4.2. Tmult 2: Temas Adjetivo-Adverbiales (TAAdv)

1. **fentre** ($\pm$ - n) "mucho"; **pīchi** ($\pm$ - n) "poco, chico".
alī "largo,mucho".

a) **fentre** ($\pm$ -n):
TA (+ - n):

(56) **fentren** **wisha** "muchas ovejas"

TAdv (no - n):

(57) **fentre** **yin** "comí mucho"

b) **pīchi** ($\pm$ -n):
TA (no -n):

(58) **pīchi** **che** (gente pequeña) "niño"

TA (+ -n):

(59) **pīchin** **ilo** "poca carne"

TAdv (+ -n):

(60) **pīchin** **yin** "comí poco"

c) **alī** "largo:
TA

(61) **alī** **kolīwe** "caña larga"

TAdv

(62) **doy** **alī** **eluen** "deme mucho"

2. **kīme** "bueno, bien"; **weda** "malo, mal".

a) **kīme**
TA

(63) **kīme** **antī** "buen día"

c) alī- + Verb /- Ø -/.

(72) [i] alī - y ta koliwe "la caña es larga"

+ Verb /-tu-/.

[ii] alī - tu - y antī "El día se está alargando"

d) kīme- + Verb /- Ø -/.

(73) [i] kīme - y ñi piwke "era bueno su corazón"

+ otros Verb./-le/;/-lka-le/.

[ii] kīme - le - n "estoy bien"

e) weda- + Verb/- Ø -/

(74) [i] weda - n inche "estoy lleno"

+ otros Verb. p.ej. :/-lka/ + / -le-/

[ii] weda - lka - le - n "estoy mal"

f) kwifi- + Verb/- le -/.

(75) kwifi - le - y "demoró mucho tiempo"

Teniendo en cuenta la Pauta b. (Privilegios de figuración), los TAAdv comparten las figuraciones típicas de los TA (atributo de sustantivo) y de los TAdv (atributo de verbo y atributo de adverbio), como se advierte en los ejemplos anteriores.

3.3.3. Temas no verbalizables.

Los temas no verbalizables constituyen una clase muy restringida. Se limita a algunos funtivos:

3.3.3.1. Demarcadores.

a) ta: - puede separar bloques oracionales.
- aparece con mucha frecuencia en construcción con los pronombres posesivos.

TAdv

(64) **kīme** **tremīy** "crece bien"

b) **weda**

TA

(65) **weda** **che** "gente mala"

TAdv

(66) **weda** **yin** "comí mal"

3. **kwifī** "antiguo, antiguamente":

TA

(67) **kwifī** **che** "hombre antiguo"

TAdv

(68) **kwifī mīlekefīy ta katan kawīñ**

"antiguamente había **katan kawīñ**" (cf.2.4.9.)

Teniendo en cuenta la Pauta a. (Afijos) los TAAdv aceptan en general los mismos sufijos explicitados para los TA y los TAdv.

A continuación se detallan sólo algunos de los afijos más frecuentes para cada tema.

1. Pluralizador /- ke/.

(69) [i] **fentren - ke wisha** "muchas ovejas"

[ii] **pīchi - ke che** "niños"

[iii] **kwifi - ke che** "los hombres antiguos"

2. Verbalizadores:

a) **fentre** - + Verb/ **-le-**/'estativo':

(70) **fentre - le - y**

"hay mucho"

b) **pichi-** + Verb /- Ø -/.

(71) **pīchi - n inche**

"yo soy chico"

- aparece en constr. con **ti** (demostrativo), a veces al final de la oración (enfático).[10]

(76) **inche** **ta** **mīle-n** **ta** **ñi** **ruka** **mew**

PSONAL 1SG DEM estar REAL 1 SG DEM POS 1SG casa POSTPOS

"Yo estoy en mi casa"

b) **nga**: -Separa bloques oracionales.

-Indica la presencia de un hablante de condiciones excepcionales (en los hablantes comunes se reemplaza por **ta**)

-Se usa en especies literarias de tono elevado (**tayil**, relatos míticos).

-Aparece en construcción con **ti,ta** (Golbert 1987).

(77) **elu** **-** **a** **-** **i** **-** **yu** **nga** **kiñe** **regalo**

dar FUT REAL 1+2SG DEM un **regalo**

"Te daré un regalo"

c) **engu ; emu:** posposiciones:

(78) **xwan** **engu** "Con Juan"

d) **am**: - partícula interrogativa

(78) **chem** **am** **ta** **ukemtu** **-** **i** **-** **mi**

qué INT DEM olvidar REAL 2 SG

"¿Qué te olvidaste?"

e) **kam**: - conj. disyuntiva.

- también partícula interrogativa.

(80) **tīfachi** **kawell** **kurī** **kam** **plan**

este caballo negro CONJ DISY blanco

"¿Este caballo es negro o blanco?"

3.3.3.2. Sustitutos:

a) Proadjetivos posesivos: **ñi** (1a.,3a. p.); **mi** (2a.p.); **iñ** (1a. pl.), etc.[11]

(81) **ñi ruka** "mi casa"

b) Proadjetivos o proadverbios demostrativos:
ti, chi, ayechi "aquel"; **ayew** "allá".

(82) [i] **ti wentru** "el hombre
[ii] **ayechi wentru** "aquel hombre"

c) Proadjetivos o proadverbios indefinidos: **fill**; **kom** "todos"
ka "otro"

(83) [i] **fill antī** "todos los días"
[ii] **kom ñi ñawe** "todas mis hijas"
[iii] **ka kolor** "otro color"

3.3.4.

Existe un conjunto de temas - en los dialectos recogidos personalmente (sur de Neuquén, Río Negro y Chubut), parecen ser diez - que se plantean como una clase cerrada, definida por características formales y semánticas aparentemente comunes, sobre las que es necesario continuar investigando. Son temas de distribución múltiple, con frecuencia baja de aparición como temas verbalizados.

1. **wekun**: "afuera"

(84) [i] **chipan wekun** "salí afuera"
[ii] **wekun koral** "afuera del corral"

2. **wenu**: "arriba (en el aire), cielo"

(85) [i] **pīray wenu** "subió arriba"
[ii] **wenu mawida** "arriba de la montaña"
[iii] **wenu fīcha** "viejo del cielo"
[iv] **wenu - le - y** "está arriba"

3. **wechun**: "la parte de arriba, la cumbre"

(86) [i] **pīray wechun** "subió arriba"
[ii] **wechun mawida** "arriba de la montaña"

4. **wente**: "sobre, encima"

(87) [i] **ngemen ta wente** "fui hasta arriba"

[ii] **wente ko** "sobre el agua"

5. **ina (...mew)** : "junto a, cerca, enseguida"

(88) [i] **ina chimpiru** "junto al sombrero"

[ii] **kiñe ina amoan** "enseguida me iré"

[iii] **ina-fi-i(ta ti kushe)** "lo siguió. (la vieja)"

6. **minche (...mew)** : "debajo"

(89) **minche katanto mew** "debajo de la cama" (**katanto** "cama")

7. **fīri (...mew) fīritu**: "detrás, parte de atrás,(lomo,espalda)"

(90) [i] **fīri ruka mew** **fīritu ruka** "detrás de la casa"

[ii] **fīritu mīley** "está detrás"

[iii] **fīri kawell** "lomo del caballo"

8. **rangiñ:** "en el medio, mitad, medio"

(91) **rangīñ wenu** "en el medio del cielo"

9. **ponwi**: "dentro"

(92) [i] **ponwi koral ta mīley** "está dentro del corral"

[ii] **ponwi mīley** "está adentro"

10. **nowme**: (de uso muy restringido): "del otro lado (de las aguas)"

(93) **nowme lewfī** "del otro lado del río"

Es una forma petrificada vinculada con el verbo **non** "cruzar las aguas".

Esta clase de temas comparte, como se puede ver en los ejemplos, características de las dos grandes clases de temas: Teniendo en cuenta la Pauta a (Afijos):

1. La mayoría son verbalizables (por ejemplo, **wenu-le-y** "está arriba"), pero algunos no lo son (**ponwi; nowme:** nunca he encontrado estos temas verbalizados).
2. Algunos pueden recibir Adverbializador **/-tu/ (fīri + /-tu/ = fīritu; wekun + / -tu/ = wekuntu).**

Teniendo en cuenta la Pauta b. (Privilegios de Figuración):

1. En general, son temas atributivos:
   a) Atributo de verbo: **pīray wenu** "subió arriba".
   b) Atributo de sust.: **wechun mawida** "arriba de la montaña"
2. Algunos de ellos (los menos) pueden figurar como sustantivos núcleo de constituto atributivo: **kallfī wenu** "cielo azul"
3. La relación que se establece en los constitutos atributivos es del tipo parte - (especificada por estos temas) - todo. Pero como en estos casos la parte expresa en realidad un tipo de localización espacial de algo en cuestión (un objeto, el hablante, otra persona) con respecto a ese todo, estos temas funcionan a la vez como demarcadores (y hemos visto que la mayoría de los demarcadores se clasifican entre los temas no verbalizables).

3.3.5. Esquema general del sistema de partes de la oración.

A. Temas verbalizables.

I. Temas verbales propiamente dichos	TV
II. Temas sustantivos	TS
III. Temas atributivos:	
$TAtr_1$: Temas adjetivos	TA
$TAtr_2$: Temas adverbiales	TAdv
IV. Temas de distribución múltiple	
$Tmult_1$: Temas sustantivo-adjetivos	TSA
$Tmult_2$: Temas adjetivo-adverbiales	TAAdv
B. Temas no verbalizables	T no verb.

3.3.6. Conclusiones.

a. Existen, en araucano, dos grandes clases de temas: verbalizables y no verbalizables.

b. La clase más amplia es la de Temas verbalizables.

c. La mayoría de los demarcadores pertenecen a la clase de Temas no verbalizables, muy restringida.

d. Los Temas sustantivos y los Temas adjetivos se agrupan en dos clases distintas.

e. Los adverbios pertenecen a la misma clase de los adjetivos: Temas atributivos.

f. Se reconocen temas de distribución múltiple (Temas sustantivo-adjetivos y Temas adjetivo-adverbiales).

g. Existe una clase cerrada de temas de distribución múltiple (TSAAdv) que presenta características particulares, a caballo de las demás clases.

h. Es necesario cotejar y completar las conclusiones de este sistema, al cual se llega estrictamente por un método distribucional, con un estudio semántico sobre las partes de la oración en araucano.

3.4. Categorías gramaticales.

3.4.1. Número.

1. Los sustantivos mapuches son, en general, invariables, para número.
2. Existe sólo una clase muy restringida (quizá de un solo miembro) que se pluraliza con el sufijo pluralizador /**-ke**/:

(94)	[i]	**ngen ko**	"dueño del agua"
	[ii]	**ngen - ke ko**	"dueños del agua"

3. El número plural para los sustantivos se expresa a través de atributos con los que entran en construcción sintáctica:

a. **pu** + sust. anim.

(95)	[i]	**pu trewa**	"los perros"
	[ii]	**pu ñawe**	"las hijas"

b. Adj. numeral + sust.:

	[iii]	**epu trewa**	"dos perros"

c. **kom** "todos" + sust.:

	[iv]	**kom ñi fotīm**	"todos mis hijos"

4. Algunos adjetivos mapuches pueden pluralizarse por medio del sufijo /**-ke**/, pero no se trata de una categoría obligatoria.

(96)	[i]	**pīchī che** (gente pequeña)	"niño"
	[ii]	**pīchī - ke che**	"niños"
	[iii]	**fentren mamīll**	"muchos árboles"
	[iv]	**fentren-ke mamīll**	"muchos árboles"

5. La categoría <u>número</u> afecta al sistema pronominal (pronombres personales y posesivos) y a los verbos mapuches en relación con la categoría remisión (cf.3.4.10.). Se trata de un sistema de triple oposición: singular-dual-plural.

(97) [i] **eymi** **ne** - **y** - **mi** **ta** **mi** **trewa**
PERS 2SG Tener REAL 2 SG DEM POS 2SG perro
"tú tienes tu perro"

[ii] **eymu** **ne** - **y** - **mu** **ta** **mu** **trewa**
PERS2D. tener REAL 2D DEM POS2D perro
"Ustedes dos tienen su perro"

[iii] **ey-m-īn** **ne** - **y** - **mīn** **ta** **mīn** **trewa**
PERS2PL tener REAL 2Pl DEM POS2PL perro
"Ustedes (más de dos) tienen su perro"

En la tercera persona, en general, no es obligatoria la marca de plural.

(98) [i] **pīchi** **che** **kīme** **tremī** - **y**
pequeño gente bien crecer REAL (3)
"El niño creció bien."

[ii] **pīchi-** **ke** **che** **kīme** **tremī** - **y**
pequeño PLUR. gente bien crecer REAL (3)
"Los niños crecieron bien."

3.4.2. <u>Género</u>:

1. No existe como categoría gramatical (flexional ni selectiva).

(99) [i] **ta** **ti** **wentru** "el hombre"
[ii] **ñi** **domo** "su mujer"
[iii] **we** **ruka** "casa nueva"
[iv] **ñi** **fīta** **lelfīn** "mi gran pampa"

2. Existe una pequeña clase de sustantivos animados de distribución muy restringida que especifican su sexo: a. agregando **domo** "mujer, hembra"; **wentru** "macho, hombre".

(100) [i] **kulliñ domo** "ganado hembra"

b. cambiando el nombre:

[ii] **potoro** "potro"

[iii] **yegwa** "yegua"

3.4.3. Voz.

Tanto los temas que se tratan en 3.4.10.(Remisión a persona) como los problemas referidos a la transitividad en araucano (cap. 4) guardan, en última instancia, algún tipo de relación con esta categoría gramatical tradicional.

Destaco en el presente esquema gramatical, tres aspectos a tener en cuenta, a saber:

1. La oposición activa-pasiva se infiere especialmente ante la presencia del sufijo de referencia / - **nge** -/ que remite a un "agente de 3a. persona indeterminado", mientras el sufijo de cierre de la forma verbal remite al "paciente" de la acción (cf.3.4.10.).

(101) [i] **ngilla - n kofke** "compré pan"
comprar REAL1SG pan

[ii] **ngilla - l - nge - n kofke**
comprar TRANS AG 3 IND REAL pan
"Me compraron pan."

2. El contraste transitivo/intransitivo[12] según los verbos, se manifiesta como:

a) categoría selectiva.

(102) [i] **amu** - **n** **ruka** **mew** (intransitivo : inherente al T.V.)
ir REAL 1SG casa POSPOS.
"Me fui a la casa"

[ii] **ngilla** - **n** **kofke** (transitivo: inherente al T.V.)
comprar REAL 1SG pan
"Compré pan"

b) categorías flexivas:

[iii] **kīpa** - **y**
venir REAL 3
"Vino"

[iv] **kīpa** - **l** - **(e) y** **kofke** (transitivo por flexión)
venir TRANS REAL 3 pan
"Trajo pan"

Sobre este ítem cf.Cap.4.

3. Reflexividad: categoría flexional. (suf / **-u-** ∿ **-w-** ∿ **-wī-** /)

(103) [i] **komutu** - **u** - **n**
mirar REFL REAL 1SG
"me miré"

a) Reflejo propiamente dicho.

[ii] **komutu** - **u** - **n**
mirar REFL REAL 1SG
"me miré"

b) Recíproco.

[iii] **yadkī** - **w** - **iñ**
pelear REFL REAL 1 PL
"nos peleamos"

c) Reflejo dialógico: se considera la situación dialógica como una unidad.

[iv] **areltu** - **w** - **iñ**
prestar REFL REAL 1 Pl
"nosotros te prestamos"

d) Con referencia "vacía" a objeto:

[v] **ayi** - **wī** - **n**
alegrar REAL 1SG
"me alegré"

3.4.4. Negación.

La negación es, en **mapudungu**, una categoría morfológica con dos alomorfos: /**-la-**/ para el modo real y /**-no** / para el hipotético (cf.3.4.6.) Este último morfema aparece asimismo en la negación de formas no finitas de los verbos y en la negación de las formas imperativas.

(104) [i] **kīpa** - **y**
venir REAL 3
"Vino"

[ii] **kīpa** - **la** - **y**
venir NEG REAL 3
"No vino"

(105) [i] **kīpa** - **l** - **e** **kīme** - **a** - **fī** - **y**
venir HIP 3 bueno(ser)FUT CONTR REAL 3
"Si viene sería bueno"

[ii] **kīpa** - **no** **-l-** **e** **kīme** - **a** - **fī** - **y**
venir NEG HIP 3 bueno(ser)FUT CONTR REAL 3
"Si no viene, sería bueno".

3.4.5. Tiempo[13]

El sistema temporal araucano se plantea a partir de una división bipartita (cf.5.1.2.1.): futuro /-a-/ vs. no futuro /-Ø-/ "Presente/Pretérito".

(106) **kīpa - n / kīpa - ya - n ta ñi ruka mew wiya / wule**

venir REAL 1SG / venir FUT REAL 1SG DEM POS 1SG casa POST POS ayer/ mañana

"Vine/Vendré a mi casa ayer/mañana."

3.4.6. Modo

El modo (cf. capítulo 5) como categoría morfológica se caracteriza por el contraste "real" /-i-/ (con sus alomorfos /-i- ∼ -y- ∼ -Ø-/ y la negación /-la-/) versus "hipotético /-l-/ (Con su negación / -no- /). Cf. ejs. (104) y (105).

3.4.7. Orden o taxis.

La oposición orden independiente vs. orden dependiente (cf. 5.1.2.3.) está íntimamente relacionada en esta lengua[14] con el contraste modal básico /-i-/ vs./-l-/. Excepto algunos usos restringidos (Golbert, en comunicación personal), /-i-/ caracteriza al orden independiente; /-l-/, al dependiente; cf. ejs. (104) y (105).Este último también se manifiesta a través de formas verbales no finitas.

Además de los ejemplos (104) y (105) y de los propuestos en 3.6.cf.:

(107) [i] **mawĩn - lle - fu - l - e inche amu - tu - a - n**
llover CONF CONTR HIP 3 PRON1SG ir REP FUT REAL1SG
"Aunque lloviera, voy a volver."

3.4.8. Aspecto.

El sistema de aspecto araucano se tratará en detalle en el capítulo 5. En este Esbozo sólo se anticipará el contraste básico que caracteriza al sistema entre formas no marcadas /-ø-/ (no durativo) vs. formas marcadas (durativo), esta última subcategoría especialmente rica en posibilidades semánticas. A continuación se proponen como ejemplo de la oposición sólo dos formas verbales; para usos de otros sufijos; cf. 5.1.2.2. y 5.2.

(108) [i] **umawtu - y**
dormir ASP ø REAL(3)
"Duerme"

[ii] **umawtu - ka - y**
dormir CONT REAL(3)
"Duerme todavía."

3.4.9. Relaciones tiempo-modo-aspecto (T -M - A).

El significado de los sufijos **/-pe-/** y **/-fī-/** y los mensajes que generan (García 1975) se analizan en detalle en el capítulo 5, en relación con la posibilidad de un Perfecto en araucano, con la existencia de un sistema de "testimoniales" (Jakobson 1957) o "evidenciales" (Croese 1984) que incluye, además, de **/-pe-/**, a **/-lle-/** y **/-rkī-/** y con el diseño de una escala de facticidad o epistémica - vinculada con el concepto de modalidad - que tendría como ejes a los dos sufijos citados al comienzo de este apartado e incluiría, en distintas posiciones, los sufijos de tiempo, modo y aspecto mencionados en 3.4.8., 3.4.5. y 3.4.6.

3.4.10. Remisión a persona.

La riqueza del sistema de remisión o referencia a persona es uno de los asuntos más complejos y a la vez atractivos de la morfología mapuche. Por eso mismo ha sido extensa e intensamente estudiado, desde Fray Félix de Augusta, quien introdujo las nociones básicas de "transición" y "modificación" (Augusta 1903) y Rodolfo Lenz (1944) quien observó: "El mapuche puede unir cuatro formas gramaticales en un solo verbo"[16] hasta los análisis contemporáneos hechos por Beatriz Fontanella, Perla Golbert,

Adalberto Salas, Joseph Grimes y David Payne (Cf.n.1.).

Por esa razón, nuestra intención en este trabajo, como ya se adelantó en nota 1, es sintetizar algunos puntos fundamentales para la comprensión de este complejo sistema de relaciones y, a partir de un reconocimiento del aporte teórico que, especialmente Salas y Grimes han hecho al problema, distinguir dos tipos de remisión diferentes, según se trate de una referencia propiamente dicha a sujeto/agente u objeto o se manifiesten como demarcadores relacionales (Cf.3.4.10.4.).En esta interpretación sigo la línea de Golbert 1975 y Lavandera 1971.

A continuación, se presentan una serie de ejemplos, tratados con las categorías que usa Grimes 1985, para presentar, en los puntos siguientes, la esquematización de las posiciones de Salas 1978 y Grimes 1985 (en adelante, Salas y Grimes) sobre este tema.

(109) [i] **komutu** - **e** - **n**
mirar participip.mínimo REAL 1SG=hablante [17]
"Usteó me miró."

[ii] **komutu** - **fi** - **ñ**
mirar no partic. directo REAL 1PL= haBLANTE+ OBJ
"Yo lo miré."

[iii] **komutu** - **e** - **n** - **ew**
mirar no partic.inverso$_1$ REAL 1S habl. no partic.inverso$_2$
"El me miró."

[iv] **komutu** - **nge-** **n**

mirar indefinido satélite REAL1SG=hablante

"Alguien me miró."; "Me miraron."

[v] **komutu** - **fi-** **i-** **mi**

mirar no part.directo REAL 2SG no habl.

"Usted lo miró."

[vi] **komutu** - **fi** - **i**

mirar no partic. directo REAL (3)

"El lo miró."

[vii] **komutu** - **e-** **i-** **eu**

mirar no part.inv_1 REAL (3SG) no part. inv_2

"El lo miró."

[viii] **komutu** - **nge** - **i**

mirar indef. satélite REAL (3)

"Alguien lo vio"; "fue visto"; "lo vieron."

[ix] **komutu** - **u** - **i**

mirar reflexivo REAL (3)

"El se miró a sí mismo."; "Ellos se miraron a sí mismos." ;

"Ellos se miraron mutuamente."

Según Grimes, Salas proporciona la clave para interpretar los sistemas referenciales del **mapudungu**.

En los cuadros siguientes, se sintetizan la propuesta básica de Salas y la propuesta formalizada de Grimes.

3.4.10.1. Propuestas teóricas,

1. Propuesta básica: Salas 1978.

La referencia expresada en los sufijos mapuches:

- difiere de la simple referencia cruzada sujeto-objeto de otras lenguas.
- refleja: . una jerarquía de participantes.
  . orientada por la persona.
  . casi independiente de sus relaciones gramaticales.

2. Propuesta formalizada: Grimes 1985.

La referencia expresada en los sufijos mapuches se relaciona con:

- jerarquía del tópico del discurso.[18]

  +

- sistema direccional (-----→ directo / ←------ inverso)[19]

  |

  |----------→ tematicidad[20]

3.4.10.2. Jerarquía de tópico y tematicidad.

La lengua de los mapuches se caracteriza por destacar, formal y semánticamente, la relación dialógica (yo-tú) como una unidad contrapuesta jerárquicamente a la tercera persona (el no-yo-ni-tú) que aparece desdibujada en el sistema.

Existe, entonces, una clara oposición contexto dialógico/contexto extradialógico, con marcada prioridad del primero sobre el segundo. El "mundo" discursivo se organiza a partir del yo [21] y del yo que incluye al tú en su mundo,[22] dejando afuera a él, el no-yo-ni-tú.

Esta tendencia de la lengua se revela en el juego de los sufijos de remisión a persona, de modo que esta interacción resulta organizada jerárquicamente.

La 1ra. persona es la que ocupa el puesto más alto en esa jerarquía (Salas 1978; Grimes 1985), luego la 2da., después la 3ra.P. determinada y en último lugar la 3ra.persona indeterminada. La 1ra. persona es la persona focal (Salas op.cit.) que estará representada por el sufijo verbal que cierra la construcción morfológica verbal, sea o no la persona del sujeto. A veces, será el paciente, o el receptor, o el objeto (según el tipo de verbo). La persona representada por el sufijo interno de remisión funcionará, entonces, como persona satélite.

Es decir, entonces, que en el sistema de referencia araucano, según Grimes 1985 - sobre Salas 1978 -, hay dos referentes involucrados en una acción, que se relacionan de acuerdo con dos escalas simultáneas, pero la segunda subordinada a la primera, como se ve en el cuadro siguiente:

Jerarquía de tópico		Tematicidad (= roles semánticos)
. fija		. no es fija
. con status textual [23]		DIRECTA: NO MARCADA
+ alta (eje)	⟶	+ alta (agente)
- alta (satélite)	⟶	- alta (relación no agente)
		INVERSA: MARCADA
- alta (satélite)	⟵	+ alta (agente)
+ alta (eje)	⟵	- alta (relación no agente)

3.4.10.3. Jerarquía de tópico en los textos.

Siguiendo a Grimes,[24] entendemos por tópico (en un momento determinado del texto) el "conjunto de uno o más referentes que el hablante trata como lo que el interlocutor puede identificar en cualquier punto en un texto".

El mecanismo mapuche para marcar el tópico tiene en cuenta una "pauta de concordancia referencial que gira alrededor de la jerarquía de tópico", según el cual, si:

a. El hablante está involucrado en una expresión: hablante = tópico (automáticamente, como el referente más inmediatamente accesible).

b. **El hablante no está conectado con la expresión; el oyente, sí: oyente = tópico.**

c. Ni el hablante ni el oyente están conectados; sí otro referente (establecido y accesible al oyente para identificar): referente no participante = tópico.

Como conclusión, el autor citado propone que en el araucano :

a. "Se iguala la referencia cruzada obligatoria del verbo finito más con el tópico que con el sujeto;

b. Se establecen lazos entre la morfología de la referencia cruzada primaria y la estructura tópica del texto de modo que se preserva la noción de jerarquía topical aún cuando haya dos referentes de 3ra. persona en juego."

3.4.10.4. Tipos de remisión.

En este punto, como ya se adelantó al comienzo del apartado - se insistirá sobre un aspecto del problema, ya que, aunque esbozado en los tratamientos anteriores, puede traer confusiones: existen diferencias entre los sufijos de remisión , en relación con su mayor o menor carga referencial; esto es, mientras los sufijos considerados en R_1 y R_3 se manifiestan como prosujetos o proobjetos, definimos a los sufijos que se agrupan en R_2, como demarcadores relacionales, no proobjetos (Cf. Hockett 1966).

R 1: Remisión a sujeto/agente propiamente dicho (en los casos de referencia simple, no cruzada).

(111) [i] **kīpa** - **n**
venir REAL 1SG
"Vine."

[ii] **kīpa** - **ɣ** - **m-i**
venir REAL 2 SG

El sufijo de cierre manifiesta la persona y el número del sujeto/agente (persona focal, según Salas 1978).

R 2: Interacción: está marcada por la presencia de algunos sufijos, que funcionan como demarcadores relacionales, no como proobjetos.

a) **-mu**: indica "dirección de la acción de 2a.p. a la.p." [26]

[iii] **elumun** "Ustedes (o ustedes dos) me dan."

La relación 2a. p. sg./la.p. sg. (cf.3.4.10.2.) está destacada

formalmente por otras combinaciones de sufijos: **/-e-/ + /-n/ ; /-e-/ + -i-yu**, como se explicita en b).

b) **-e-** : + suf. pers. objeto: **-e- + -n**: especifica relación 2da. sg a 1er. sg.:

[iv] **elu - e - n** "dame"

-e- + i - yu: 1° sg a 2° sg:

[v] **elu - e - i yu** "te doy"

-e-: + suf. pers. suj. + -ew/mew: **indica** "dirección de la acción desde 3° p. determinada":

[vi] **elu - e - n-ew** "él me dio"

c) **-nge- + suf. pers. suj.paciente**: (cf. 3.4.3.): "dirección de la acción desde 3° indeterminada":

[vii] **elu - nge - n** "me dieron"

R 3: Remisión a objeto propiamente dicha[27]

-fi- (proobjeto de 3° persona n° no especificado) + suf. pers.(suj + O):

[viii] **komutu - fi -(i)ñ ta ñi wisha** "busqué a mi oveja"

3.5. Algunos tipos de construcciones

3.5.1. Construcciones nominales sustantivas: son endocéntricas.

3.5.1.1. Atributivas: atributo + N.

1. TA/proadj + TS (en general, orden obligatorio)

(112) [i] **tīfachī** **trewa**
DEMOSTR perro
"Este perro"

[ii] **ti** **trewa**
DEMOSTR perro
"El perro"

[iii] **pu** **trewa**
PLURAL perro
"Los perros"

[iv] **epu** **trewa**
dos perro
"Dos perros"

[v] **ñi** **trewa**
POSES 1/3 perro
"mi/su perro"

[vi] **fentren** **trewa**
mucho perro
"muchos perros"

[vii] **kīme** **ko**
buen agua
"buena agua"

2. TS + TS

a) parte+todo (poseído/parte/materia + poseedor/todo/objeto)

(113) [i] **kīlen** **kawell**
cola caballo
"cola del caballo"

[ii] **ruka** **choroy**
casa loro
"casa de los loros"

[iii] **trÿlke** **ruka**
cuero casa
"casa de cuero"

b) ámbito de pertenencia|origen (del objeto o persona) + objeto/persona.[28]

(114) [i] **wenu** **kushe**
cielo vieja
"Vieja del cielo"

[ii] **kawell** **tayil**
caballo canto
"canto del caballo"

3. T (clase cerrada) + TS

(115) [i] **wenu** **mawida**
arriba montaña
"arriba de la montaña"

[ii] wente **ko**
encima agua
"encima del agua"

4. TA/proadj + TA/proadj. + TS

(116) [i]

kom	**pu**	**pïñeñ**
todos	PLURAl	hijos

"todos los hijos"

5. TA/proadj + proadj + proadj + TS

(117)

kom	**ñi**	**pu**	**pïñeñ**
todos	POS1SG	PLUR	hijos

"todos mis hijos"

6. TS/ pron. + constr. atrib. (poses + sust.)

(118) [i]

inche	**ñi**	**kawell**
PERS 1SG	POS 1SG	caballo

"Ese es mi caballo."

[ii]

xwan	**ñi**	**kawell**
Juan	POS	caballo

"Ese es el caballo de Juan."

II. Coordinadas

1. Con nexo:

(119) [i]

ñi	**chaw**	**ka**	**ñi**	**ñuke**
POS 1SG	padre	CONJ COP	POS 1SG	madre

"Mi padre y mi madre."

2. Sin nexo:

(120)

fotīm	**ñawe**
hijo	hija

"hijo e hija"

III. Restrictivas:

1. Afirmativas:

(121) a) + **mīten** "solamente, nomás"

[i] **ñi** **ñawe** **mīten**
POS 1SG hija RESTRICT
"Mi hija nomás"

2. Negativas:

b) + **rume** "siquiera"

[ii] **kiñe** chaucha **rume** **ta** **ne-** **la** **-** **n**
NUM moneda RESTRICT DEM tener NEG REAL 1SG
"No tengo ni siquiera una moneda."

3.5.2. Construcciones verbales: endocéntricas y exocéntricas.

3.5.2.1. Endocéntricas

I. Atributivas:

1) Atributo + N.

(122) [i] **mīte** **mawtu** **-** **ke** **-** **ia** **-** **y** **-** **ngīn**
demasiado dormir HAB NEG REAL 3 PL
"No solían dormir demasiado"

[ii] **fentre** **tremī** **-** **y**
mucho crecer REAL (3)
"Crecieron mucho."

[iii] **pīchīn** **yi** **-** **n**
poco comer REAL 1SG
"Comí poco."

2. N + atributo o atributo + N.[29]

(123) [i] **wiya** **ayew** **feymu** **mawīn** **-** **pe** **-** **y**
ayer allá entonces llover PERF CERT REAL (3)
"Ayer, allá, entonces llovió"

ó

[ii] **mawīn** **-** **pe** **-** **y** **wiya** **ayew** **feymu**
llover PERF CERT REAL (3) ayer allá entonces
"Llovió ayer, allá, entonces"

II. Coordinadas:

1. Sin nexo.

(124) **kīchatu - le - y Ílkantu - le - y**
lavar CONT REAL 1SG cantar CONT REAL (3)
"Estaba lavando y estaba cantando."

2. Con nexo

(125) [i] ngīma - **y ka alkīfī - y**
llorar REAL (3) CONJ oír REAL (3)
"lloraba y oyó..."

[ii] **kīpa - papīl - tu -fī - n welu kim -la- n**
querer escribir VERB CONIR REAL1SG CONJ saber NEG REAL1SG
"Quiero escribir pero no sé."

3.5.2.2. Exocéntricas:

I. Rectivas objetivas:[30]

1. + OD: (Cf.3.4.9.)

a) el OD es un sust. o una constr. sust.

(125) [i] kintu - **n mamīll**
buscar REAL 1SG leña
"Busqué leña."

ó

[ii] **kimtu - fi - ñ mamīll**
buscar PROOBJ REAL 1 leña
"La busqué la leña."

b) el OD es una cláusula con infinitivo:

[iii] **kimī - y - mi ñi mīle - n el - che - n**
creer REAL 2SG POS3SG estar FnoF crear hombres FnoF
"¿Crees que existe dios?"

c) el OD es una cláusula con verbo conjugado:(estilo directo)

[iv] **kīpa - nge pi - e - n - ew**
venir IMP 2SG decir DEM REL3 REAL 1SG DEM REL 3
"Me dijo que venían."

2. + OD + OI: (cf.3.4.10 y cap.4).

(126) [i] **kintu - l - el - fi - ñ mamīll xose**
buscar AFECT PROOBJ REAL1SG leña José
"Se la busqué la leña a José."

[ii] **kintu - l - el - fi - ñ mamīll xose ñi ñawe**
buscar TRANS PROOBJ REAL1 leña José POS3 hija
"Se la busqué la leña a la hija de José."

II. Conectivas: [31]

1. + Suf /-nge/:

(127) [i] **domo - nge- y ta rosa**
mujer VERB REAL(3) DEM Rosa
"Rosa es mujer."

2. + /-le- ∿ -kīle-/:

[ii] **chod - kīle - y ta kachu**
amarillo ESTAT REAL (3) DEM pasto
"Está amarillo el pasto."

3. + /-le- + -we-/:

[iii] **chod - le - we - y ta kachu**
amarillo ESTAT INC REAL (3) DEM pasto
"Se volvió amarillo el pasto."

4. constr. sust. atributivas:

[iv] **we ruka (ŏ we - ruka - nge - y)**
nueva casa nueva casa VERB REAL (3)
"La casa es nueva."

5. constr. sust. restrictivas:

[v] **we** **ruka** **no**
nueva casa NEG
"La casa no es nueva."

6. Cláusulas ecuacionales (sin conector):

(128) [i] **ñi** **kawell** **kurī**
POS 1SG CABALLO NEGRO
"Mi caballo es negro."

[ii] **ñi** **kawell** **kurī** **kawell**
POS 1SG caballo negro caballo
"Mi caballo es negro."

[iii] **inche** **ñi** **kawell** **ta** **kurī** **kawell**
PERS 1SG POS 1SG caballo DEM negro caballo
"Mi caballo es negro."

7. Cláusulas ecuacionales (con conector): muy escasas.

(129) **wentru** **ta** **nge-** **n** (es más frecuente **wentru - nge - n**)
hombre DEM ser REAL1SG hombre VERB REAL1SG
"Soy hombre."

3.5.3. Construcciones adverbiales:

3.5.3.1. Endocéntricas atributivas.

(130) [i] **mīna** **kīme** **tremī** **-** **y**
muy bien crecer REAL (3)
"Creció muy bien."

3.5.3.2. Exocéntricas posposicionales.

[ii] **mīle-** **y** **-** **ta** **ruka** **mew**
estar REAL (3) DEM casa POSTPOS
"Está en casa."

3.6. Cláusulas.[32]

3.6.1. Coordinación: en general, sin nexos.

I. Aditiva: sin nexo.

(131) [i] **kwifi - ke che mīte mawtu - ke - la - y - ngīn**
antiguo PLUR gente demasiado dormir HAB NEG REAL 3PL
liwen utra - ke - y kwifi - ke che
temprano levantarse HAB REAL(3) antiguo PLUR gente
"Los antiguos no solían dormir demasiado; temprano solían / levantarse los antiguos."

[ii] **kwifi nga kīme - ke - la - y nga ñi**
antiguamente DEM bueno HAB NEG REAL (3) DEM POS3SG
piwke fewla kīme - tu - y
corazón ahora bueno INVERS REAL (3)
"Antes no era bueno, ahora se volvió bueno."

[iii] **inche chipa - n ta ñi ruka mew** nge - me
PERS 1SG salir 1SG DEM POS1SG casa POSTPOS DIR
- n ta wente
REAL 1SG DEM arriba
"Yo salí de mi casa y fui arriba."

II. Disyuntiva: nexo **kam** o sin nexo.

(132) **amu - a - y - mi kam kīpa - y - mi**
ir FUT REAL 2SG CONJ venir REAL 2 SG
"¿Vas a ir o venís?"

III. Adversativas:

1. Sin nexo:

a) Yuxtaposición:

(133) **amu - n ta ñi ruka mew umawtu - me - la - n**
ir REAL1SG DEM POS1SG casa POSPOS dormir DIR NEG REAL1SG
"Fui a mi casa y no dormí."

b) Vbo + Suf /-fī-/ ($\pm$ Vbo en negat.):[33]

(134) [i] **kīpa - mate tu - fī - n**
querer tomar mate CONTR REAL 1SG
"Quería tomar mate pero no tomé."

[ii] **amu - fī - ta mi ruka mew pe - me -**
ir CONTR DEM POS2SG CASA POSPOS encontrar DIR
-la - i - yu
NEG REAL 2D (1 + 2 SG)
"Fui a tu casa y no te encontré."

2. Con nexo. (**welu** "pero")

(135) [i] **inche ñi kawell kurī no plan tampoko welu**
PERS1SG POS1SG caballo negro NEG blanco NEG CONJ
kolī ne - n
colorado tener REAL 1SG
"Mi caballo no es negro ni blanco, sino colorado."

IV. Consecutiva: con o sin adverbio **feymu** .

1. Con **feymu** "entonces, por eso":

(136) **kumpida - nge - n feymu mīle - pa - n**
convidar AG3IND REAL1SG por eso estar DIR REAL1SG
"Me convidaron; por eso estoy acá."

d_2 **ramtu-** "preguntar" + (pron.poses. + f.no finita **-a- (-fÏ-) + el** =
= **afel**): Acc. Fut|No Realidad$_2$

[viii] **ramtu - e - n - ew** chum - **a - f - el**
preguntar DEMREL 3 REAL 1SG de 3 a 1 DEMREL 3 qué FUT CONTR FnoF
"Me preguntó qué iba a hacer."

e) **kim-** "saber" + (pron. poses. + f. no finita **-n**): Acc. Pres-Pret.

[viii] **kim - la - fi - ñ** ney ta ñi kīpa - n
saber NEG PROOBJ REAL 1 quién DEM POS3SG venir FnoF
"No sé quién viene."

[ix] **kimï - y - mi ñi mīle - n el- che- n**
saber REAL 2SG POS3SG existir FnoF poner gente FnoF
"¿Sabes si existe el que pone los hombres?"

[x] **kim - la - y - mi** ney ta ñi kīpa- no- ya - l
saber NEG REAL 2SG quién DEM POS3SG venir neg FUT FnoF
"¿No sabes quién no va a venir?"

2. Con verbos conjugados:

kim - + Vbo. conj.:

(141) [i] **kim - la - y - mi eymi** chew mīle - **pu - y**
saber NEG REAL 2SG PERS2SG dónde estar DIR REAL(3)
ta ñi domo
DEM POS 1SG mujer
"¿No sabe usted dónde está mi mujer?"

f) **pi -** "decir" ± -fal- + (Vbo fut/-a- /±Orden): Estilo directo.

[ii] **ñi patron ta** kīpa - nge **pi- e - n - ew**
1POSSG patron DEM venir IMP decir DEMREL 3 REAL 1SG DEM REL 3
de 3 a 1
"Mi patrón me dijo que venga."

2. Sin **feymu:**

[ii] **kīdaw -a- fī - lu inche mīle - me - pe - n**
trabajar FUT CONTR FnoF PERS1SG estar DIR PERFCERT REAL 1SG
"Iba a ir a trabajar, por eso estaba llí."

V.- Causal: Sin nexo.

(137) **petu kon- la - n ruka mew sera- le - y ti ruka**
ADV DURAT entrar NEG REAL1SG casa POSPOS cerrar ESTAT REAL(3)DEM casa
"No entré en la casa porque estaba cerrada la casa."

VI.- Temporal: sin nexo

(138) [i] **ñi ñuke petu ngīrew - kīle - y ñi** pïchï -
POS1SG madre ADV DURAT TEJER CONT REAL(3)POS3SG chico
- ke che awkantu - le - y
PLUR gente jugar CONT REAL (3)
"Mi madre estaba tejiendo (mientras) sus chicos jugaban."

[ii] **inche - pe- pa- fi - ñ ya fīta**
PERS 1SG ver DIR PROOBJ REAL 1SG ya grande
- pewen - nge - y
árbol VERB REAL (3)
"Cuando yo fui a verlo ya era un árbol grande."

VII. Témporo - condicional: sin nexo.

(134) **kīpa umawtu - n umawtu - a - n**
querer dormir REAL 1SG dormir FUT REAL 1SG
"Si quiero dormir, voy a dormir."

3.6.2. Subordinación: sin nexos.

Con formas no finitas de los verbos.

a) **ayï - "querer" ± -la- + (pron.poses+f.no finita -a-+ -el- = al).**

(140) [i] **ñi** **weni** **ay(ï) - i ta ñi mïle - a - l ruka mew**
POS1SG amigo querer REAL(3) DEM POS1SG ESTAR FUT FnoF casa POSTPOS
"Mi amigo quiere que yo esté en su casa."

[ii] **ayï - ke - la - fi - (i)ñ amu - a - l**
HAB NEG PROOBJ REAL1 ir FUT Fno F
"No solía querer ir."

[iii] **mïna** **ayï - la - n ta mi kïpa - ya - l**
mucho querer NEG REAL1SG DEM POS2SG venir FUT FnoF
"No quiero mucho que tú vengas."

b) **(pi- + Suf Neg. -la-) "no querer" ± (pron. + f.no finita -a- + -el-=al poses.**

[iv] **pi - la - y ñi amu - ya - l**
no querer REAL (3) POS1SG ir FUT FnoF
"No quiere que yo vaya."

c) **fïrenge "pedir" + f.no finita -a- + -el = al**

[v] **kellu - ya (-e-) - l fïrenge - ya - -(e)- n**
ayudar FUT DEM REL FnoF pedir FUT DEM REL REAL1SG
"Te pido que me ayudes."

d) d_1 **ramtu- "preguntar" + (pron.poses. + f. no finita -n):**
Acc. Pres-Pret.

[vi] **ramtu - pa - e - n - ew ta ñi ney pi-**
preguntar DIR DEM REL REAL DEMREL DEM POS1SG cómo llamar
3 1SG 3
de 3 a 1
-nge - n
AG 3 IND F no F
"Me vino a preguntar cómo me llamaba."

[viii] **kim - la - fi - ñ ney ta ñi kīpa - n**
saber NEG PROOBJ REAL1 quién DEM POS3SG venir FnoF
"No sé quién viene."

[iv] **kimī - y - mi ñi mīle - n el - che - n**
saber REAL 3SG POS3SG existir FnoF poner gente FnoF
"¿Sabes si existe el que pone los hombres?."

[x] **kim - la - y - mi ney ta ñi kīpa - no - ya - l**
saber NEG REAL 2SG quién DEM POS3SG venir NEG FUT FnoF
"¿No sabes quién no va a venir? "

2. Con verbos conjugados:
kim- + Vbo. conj.:

(141) [i] **kim - la - y - mi eymi chew mīle- pu - y ta ñi domo**
saber NEG REAL 2SG PERS2SG dónde estar DIR REAL (3) DEM POS 1SG mujer
"¿No sabe usted dónde está mi mujer? "

f) **pi-** "decir" ± **-fal-** + (Vbo fut **-a-** /: Orden: Estilo directo.

[ii] **ñi patron ta kīpa - nge pi - e - n - ew**
POS1SG patron DEM venir IMP decir DEM REL REAL DEM REL
3 1SG 3
de 3 a 1
"Mi patrón me dijo que venga."

[iii] **ñi patron ta kīpa - nge pi - fal - e - n - ew**
POS1SG patrón DEM venir IMP decir FACT DEMREL REAL DEMRE
3 1SG 3
de 3 a 1
"Mi patrón me mandó decir que venga."

[iv] **elu - a - i - yu nga kiñe regalo pi - pe - y - mi**
dar FUT REAL 2D DEM un regalo decir PERF CERT REAL 2SG
"Dijiste que me ibas a dar un regalo."

II. Atributivas

1. Adjetivas: sin nexo

a) forma no finita **-el**: 34

(142) [i] **ne - n ta kuchiyo are l - pe - fi - el**

tener REAL1SG DEM cuchillo prestar PERF CERT PROOBJ F no F

"Tengo el cuchillo que me prestaste."

b) forma no finita **-a-** + **el** = **al** (con sentido final):

[ii] **kapīra koni - a - l**

cabra parir FUT F no F

"Cabra por parir."

c) forma no finita **-n**:

[iii] **ñi tripa - n antī**

POS3SG salir sol

"La salida del sol."

[iv] **ñi fele - lle - n nga puel fīcha**

POS1SG estar CONF F no F DEM este viejo

"El que está así, Viejo del este."

[v] **el - che - n ficha**

crear gente F.noF viejo

"Viejo creador de gente."

d) f. no finita **-lu**:

[vi] **xwan pi - nge - lu**

Juan llamar 3IND F no F

"El que llaman Juan."

2. Adverbiales

a) Témporo - condicionales:

- sin nexo
- con verbo conjugado (+ Suf **/-l-/** "hipotético").

- no hay distinciones formales entre los dos tipos: una sola clase

a_1 (Vbo **/-l-/** + Vbo ppal. c/ Suf fut **/-a-/**: Probables

(143) [i] **komutu - e - l - i dungu - a - i - yu**
mirar DEM REL HIP 1SG hablar FUT REAL 1D
"Si me miras; (cuando me mires) te hablaré."

a_2 (Vbo $\pm$ **-pe- + -l-**) + Vbo ppalc/ **-a-fī-**: improbables o Imposibles

[ii] **komutu - e - l - i dungu - a - f - e - i - yu**
mirar DEM REL HIP 1SG hablar FUT CONTR DEM REL REAL 1D

[iii] **komutu - pe - (e) - l - i dungu - a - fī- e - i - yu**
mirar PERF DEM REL HIP 1SG hablar FUT CONTR DEMREL REAL 2D (1+2)
"Si/cuando me hubieras mirado, te hubiera/habría hablado/ te iba a hablar."

b. Concesivas
- sin nexo
- con verbo conjugado (suf **/l-/** "hipotético")
- carcterísticas: presencia de sufijo **/-lle-/** (en algunos casos, sólo **/-l-/**, lo que permitiría asimilar este tipo a las témporo-condicionales)

b_1 [(Vbo + **/-lle-/ + /-l-/**) + **rume** "restrictivo"] + Vbo ppal. c/suf fut. **/-a-/**: Probables

(144) [i] **mawīn̂ - lle - fu - l - e inche amu - tu - a - n**
llover CONF CONTR HIP 1SG PERS1SG ir REVERS/FUT REAL1SG
"Aunque llueva/lloviera, yo voy a ir."

b_2 [Vbo. + /-lle-/ + /-fu-/ + /-l-/ $\pm$ rume] + Vbo. ppal + -a-fu-CONTR:
Improbables o imposibles.

[ii] **mawīn - lle - fu - l - e inche amu- tu - a - fu - n**
llover CONF CONTR HIP 3 PSONAL1SG ir INVERS FUT CONTR REAL1SG

"Aunque lloviera/hubiera llovido, yo iría/iba a ir/hubiera ido."

c. Témporo - causales : sin nexo.
c_1 f. no finita -lu:

(145) [i] **kansha- n pīra - pe - lu inche ti mawida mo**
cansarse REAL1SG subir PERFCERT FnoF PERS 1SG DEMOSTR montaña POSTPOS
"Me cansé porque subí la montaña."

[ii] **amu - tu - lu eymi weñankī - a - n**
ir REVERS FnoF POS2SG estoy triste NEG REAL 1SG
"Como volviste no estoy triste."

c_2 f. no finita -n:

[iii] **mīna ayī - wī - n ta mi aku- n**
muy estar contento REAL1SG DEM POS2SG venir FnoF
"Estoy contento porque viniste."

d. Finales: sin nexo.

d_1 Forma no finita -a- + -el = al

(146) [i] **namun - tu amu - le - y ta no -ya- l nowe lewfi'**
pie ADV ir CONT REAL DEM cruzar FUT FnoF del otro lado río
"Está yendo a pie para cruzar del otro lado del río."

d_2 f. no finita -a- + m = am

[ii] **ngilla - y karu ñi ye - ya - m ñi mamīll**
comprar REAL (3) carro POS1SG llevar FUT FnoF POS1SG madera
"Compró el carro para llevar leña."

NOTAS

1. El sistema de partes de la oración del araucano no ha recibido tratamiento anteriormente, excepto algunas observaciones en Suárez (ms.1959).

   No es ése el caso del sistema de remisión a persona o referencia que recibió especial consideración en Fontanella 1967, Salas - especialmente 1978a. y 1978b. - y más recientemente Payne 1984 y Grimes 1985, (este último relacionando dicho sistema con categorías del discurso), además, por supuesto, de las intuiciones al respecto de Augusta 1903 y Lenz 1944. La inclusión de este tema en el presente "Esbozo", entonces, no significa - más que en algunos detalles - una innovación sobre el mismo; responde a otra finalidad de este capítulo, es decir, sintetizar y sistematizar en esquemas generales aquellos aspectos gramaticales ya considerados, de manera particular, en los estudios araucanistas (cf.3.4. 10.).

   Las propuestas nuevas (cf.cap. 4 y 5) se condensan en relación con el tratamiento de las categorías gramaticales. Se tomaron en cuenta, sin embargo, los trabajos anteriores referidos a los sufijos verbales mapuches - desde Augusta 1903 en adelante, Salas 1970, 1971,1973,1974; Golbert 1975; Fernández Garay 1981; Croese 1984; Pushmann Winter 1984. No analizaré en este trabajo las similitudes y diferencias entre esas propuestas y la que se presenta en esta oportunidad: ellas surgirán de la misma lectura. Quiero destacar, sin embargo, que mi posición encuentra los puntos de mayor coincidencia con Croese 1984, a pesar de haber trabajado ambos en forma independiente - a la lectura de su artículo (en versión mimeografiada, previa a su publicación), yo ya tenía elaborado el bosquejo del sistema verbal que se expone en el presente trabajo - y de que mientras su data proviene del **mapudungu** de Chile, yo trabajo sobre el que se habla en Argentina.

   Los tipos de construcciones y de cláusulas (cf.3.5. y 3.6.)

constituyen dos temas que no fueron abordados de ninguna manera después de Augusta 1903:su tratamiento en este capítulo es preliminar y no persigue más que los fines descriptivos generales citados en este apartado.

En cuanto al sistema fonológico del araucano, ha sido estudiado por Augusta 1903, Suárez 1959, Echeverría Weasson 1964, Golbert 1975, Golluscio y Fernández Garay 1977 (ms.) los dos últimos, sobre el **mapudungu** hablado en la Argentina. En este trabajo se toman en cuenta las distinciones fonológicas establecidas por esos autores - cotejadas con nuestros propios dialectos, de modo que el sistema presenta los siguientes fonemas:1. Consonantes:

Oclusivas sordas: p, t (dental), t, k; africadas: tr (alveolar retrofleja) y ch (dorso palatal); fricativas: f (labiodental en los dialectos estudiados) d interdental (sorda en los dialectos estudiados personalmente); s, sh (dorsopalatal), r (ápicoprepalatal retrofleja sonora); nasales: m, n (dental), n, ñ (palatal), ng (velar); laterales: l (dental), l, ll (palatal).

2. Semivocales: y, w, ï (cerrada, posterior, no redondeada; a veces velar labializada).

3. Vocales: i, e, a, o, u,ï (no redondeada, intermedia central, en posición átona; cerrada posterior, en posición tónica).

Para la transcripción, se siguen en general, las pautas de Croese, Salas y Sepúlveda 1978, excepto para la vocal no redondeada, que se prefiere trasliterar como ï, y para la semivocal cerrada posterior no redondeada, que se traslitera como ï̯ , en ambos casos, siguiendo la tradición argentina (Golbert 1975).

2. Para el esbozo gramatical, se sigue a Hockett 1958. Para los nombres de las categorías y otros términos lingüísticos, se adopta la nomenclatura de Gregores y Suárez 1971 (versión española de Hockett 1958).

3. C f. Chafe 1970.

4. Esta afirmación queda sentada como hipótesis de trabajo. Es necesario continuar el presente análisis descriptivo del sistema de partes de la oración con el estudio semántico correspondiente.

5. Sobre nomenclatura elegida para esta sistematización, cf.n.2.

6. Sobre sufijos transitivizadores y causativos, cf. Cap. 4.

7. A continuación selecciono sólo algunbos ejemplos con sufijos aspectuales que aparecen con temas verbales propiamente dichos. Sobre aspecto, cf. 5.2.

8. Hemos encontrado hasta el momento un solo caso, el del tema **ngen** "dueño" que en las construcciones como **ngen ko** "dueño del agua"; **ngen pīñeñ**; "dueño de la hija", se pluraliza con el sufijo / **-ke** /como los temas adjetivos: **ngen-ke ko** "dueños del agua".

9. Cf. **alīka-mapu-le-y** "está lejos" (ej.7 [i]).

10. Falta confirmar y completar la distribución de la partícula **ta**. Cf. Golbert 1987, sobre el funcionamiento de estas partículas en el discurso.

11. Con respecto a los pronombres personales, las formas verbalizables resultan de baja frecuencia en el idiolecto de mi informante, Adolfo Meli. En general, "Soy yo", aparece como **inche ta inche**. Pero no los considero dentro de la clase de Temas no verbalizables; con otros investigadores como Perla Golbert (en comunicación personal) hemos encontrado formas del tipo **inche-nge-n** (**inche** "yo + **-nge-** "Verbalizador + **- n** 1 SG) "soy yo".

12. Este tema será desarrollado en Cap. 4.

13. Las categorías tiempo, modo y aspecto y sus relaciones en el sistema verbal araucano se tratarán en detalle en el capítulo 5. En este esquema se plantean solamente las oposiciones básicas para cada una de ellas.

14. Cf., en español, las formas verbales del subjuntivo en relación con el orden dependiente.

15. Cf.n.7.

16. <u>Grado de complejidad en la interacción de personas en la construcción morfológica verbal</u>.Es muy alto, como se puede ver en el ejemplo siguiente. (Para más ejemplos, cf. 4.2.3.).

<u>Complejidad$_0$</u>: **kīpa -n** "vine"

<u>Complejidad$_1$</u> : **kīpa - l(i)- n ta chadi** "traje sal"

<u>Complejidad$_2$</u> : a) **kīpa - l - el - fiñ / kīpa - l - ma-fi-ñ ta chadi (ta xwan)**

"Le traje sal (a Juan)."

b) **kīpa - l -el - fi-ñ̃ ta chadi ta xwan ta ñi ñ̃awe**

"Le traje sal a la hija de Juan."

El dialecto utilizado por Salas 1978 para el análisis de este problema presenta otro tipo de complejidad que no existe en los idiolectos registrados en esta investigación: la reduplicación del sufijo /-ñma-/ (/-ma-/, para Meli). De este modo, aparece:

kīpa - <u>ñma</u> - <u>ñma</u> - fi - ñ̃ ta chadi ta xwan ta ñi ñawe

"Le traje la sal a la hija de Juan"

17. Reproduzco las categorías referenciales que aparecen en Grimes op.cit.

18. Con respecto a este concepto, cf. "topic-worthiness" Comrie 1981; Kuno 1976 "empathy hierarchy", citados por Grimes en su trabajo.

19. Cf. Hockett 1966, sobre "direction marking system".

20. Cf. thematic ranking en Jakendoff 1972 y Gruber 1965 (Grimes, op.cit.) y el concepto de "semantic case ranking" en Grimes 1975.

21. Este modo de organizar el mundo se advierte en todos los niveles. Recordemos, por ejemplo, que no existe una denominación objetiva para las distintas parcialidades o los distintos pueblos vecinos. Su nombre depende de la ubicación del hablante: **ngulu che** "gente del oeste" será el nombre que reciben los chilenos entre los mapuches argentinos, y serán los hombres de la costa para los mapuches chilenos.

22. Esta presencia del yo, y del yo incorporando al otro miembro del diálogo se nota con mucha frecuencia en los cuentos y en los cantos, donde el narrador o el cantor, incluyen al oyente en la narración o en el **ïlkantun** (canto) que le dedican. Esta tendencia a resaltar lo dialógico se revela también en la preferencia por el estilo directo en las narraciones, como se explica en otros momentos del trabajo.

23. Cf. 3.4.10.3.

24. Creemos que tanto la propuesta formalizada de Grimes en Cuadros 2 y 3 como su explicación sobre la selección de una u otra combinación de sufijos de 3a. a 3a. personas (cf. ejemplo 110), significan un aporte definitivo al esclarecimiento del sistema de remisión araucano.

25. Cf. Comrie 1979

26. Lavandera (1971): "El prefijo -mo [-mu] indica que la acción va de la segunda a la primera persona. Cf. Payne 1984 sobre la vinculación de este sufijo "inverso" y la postposición **mew ∿ mu ∿ mo.**

27. Existe en araucano la posibilidad de un <u>Tema verbal compuesto con OD incluido</u>:

a) **komutu** - **wisha**- **pe** - **n**
(OD: **wisha**)
buscar — oveja — PERF — REAL 1SG
"busqué mi oveja"

b) **kim** - **wingka** - **dungu** - **n**
(OD: **wingka** - **dungu**)
saber — blanco — lengua — REAL 1SG
"sé la lengua de los blancos"

Además, existe el procedimiento sintáctico de la construcción rectiva (semejante al español), pero en casos como: **komutu-n mamīll** "busqué leña" (que puede alternar con **komutu-fi-ñ mamill**). En los demás casos el sufijo de remisión y los sufijos de interacción son obligatorios.

28. Casos problemáticos como **pillañ kītral, pillañ lelfīn**, que hasta ahora habíamos traducido simplemente como "fuego pillán" o "pampa pillán" aclararían más su significado a la luz de esta estructura: <u>ámbito de pertenencia/origen + objeto/persona</u> ya que se podría traducir "fuego del pillán", "pampa del pillán". Y distinguiría esta relación de la que se da en **kawellu pillañ**, que sería del tipo <u>poseído + poseedor</u>, por lo tanto: "caballo del **pillañ** Esta explicación resulta coherente con el ritual donde el caballo recibe ese nombre a partir de la ceremonia de consagración.También aclara las diferencias entre construcciones del tipo **wenu monte** "arriba del árbol" y **wenu kushe** "Vieja del cielo".

29. La inversión de este orden N + atributo tiene en general una intención estilística: enfatizar el adverbio ("demasiado dormían", "mucho creció", "poco comió").

30. En mapuche es muy frecuente la presencia del objeto en construcción morfológica, como proobjeto u OD incluido (Cf. 3.4.10.4. y n.27).

31. En general, en mapuche este tipo de construcciones se hacen a nivel morfológico (o como cláusulas ecuacionales).

32. Cf. 3.1.; sobre la tendencia a la coordinación y subordinación sin nexos.

33. Sobre significado y funcionamiento del sufijo / - **fī** - /, cf. 5.4.

34. Obsérvese el orden de palabras distinto según la forma no finita que figure.

35. Idem n.32.

4. EL SISTEMA VERBAL ARAUCANO I: PROBLEMAS DE TRANSITIVIDAD.

4.1. Planteos teóricos.

El verbo constituye, como ya se dijo, el núcleo del sistema gramatical araucano. El análisis de algunos problemas de la transitividad en esa lengua, propósito de este capítulo, se encuadra en el objetivo lingüístico central enunciado en 1.2., es decir, el estudio de algunos aspectos fundamentales del sistema verbal mapuche.

El tratamiento de la transitividad surgió como una necesidad al considerar el sistema de relaciones tiempo -modo-aspecto (tema del próximo capítulo), especialmente por su vinculación con el aspecto (cf.5.2.).

Problemas relacionados con la transitividad en araucano han sido estudiados por Augusta 1903, desde un punto de vista escolástico y por Lenz 1944,[1] con una posición mucho más moderna.

Los trabajos contemporáneos - el análisis componencial de Fontanella 1967 y, especialmente, Salas 1978 y Grimes 1985 - dan una interpretación unitaria (como subsistemas referenciales, sin considerar su vinculación con la transitividad) de los sistemas flexionales que Augusta había tratado como "modificaciones", "transiciones" y "terminaciones" (1903).

El aporte de Salas-Grimes ha sido fundamental para el esclarecimiento del funcionamiento de estos sufijos al definirlos en el interjuego de una jerarquía de tópico y una jerarquía de roles semánticos en relación con un sistema de marca de dirección que se asemeja al que se propone en Hockett 1966.

A partir del reconocimiento de que los estudios araucanistas cuentan, al respecto, con la descripción consistente elaborada en los trabajos citados, es posible proponerse, como hacemos en este trabajo, retomar la línea anterior de interpretación, especialmente la de Lenz, que nos permite enfocar la cuestión desde otro aspecto, sumamente productivo en la lengua, como es la transitividad. [1]

Nuestra presentación se propone como una alternativa de sistematización del problema: no intenta ser un análisis exhaustivo del fenómeno, sino un planteo general a la luz de los desarrollos teóricos más recientes respecto de este tema.

La noción tradicional de transitividad, que plantea esta relación como una acción "que pasa" de un agente/o actor, a un paciente/o término ha sido criticada, revisada y superada en los últimos veinticinco años.[2] Para el estudio de la transitividad araucana, en ese concepto se define transitividad según las notas siguientes:

a. La transitividad es un proceso lingüístico que va más allá del verbo, es decir, es una propiedad de toda la cláusula.

b. La transitividad involucra a varios componentes: el número de participantes es sólo uno de ellos.

c. La relación que se establece entre los participantes es mucho más rica y variada, que la de agente a paciente.[3]

d. Todos los componentes seleccionados tienen que ver con la efectividad con que se cumple, o no, la acción.

e. Se pueden definir grados en una Escala de transitividad - más que definir una oposición binaria transitivo-intransitivo - de acuerdo con los parámetros seleccionados (cf. <u>infra</u>).

f. La transitividad tiene una función discursiva relacionada con los conceptos de <u>primer plano</u> y <u>fondo</u> (Hopper y Thompson 1980).

Debo agregar, sin embargo, dos aclaraciones pertinentes:

a. A pesar de la tendencia actual a encarar el estudio de la transitividad en el marco de la sintaxis y el discurso, las características estructurales del araucano - especialmente la tendencia a la morfologización, íntimamente relacionada con la centralidad y la complejidad del verbo (cf.3. 2.) - hacen que el análisis de la transitividad en esta lengua no se pueda encarar sólo en esos niveles: en éste y otros aspectos, el área que presenta los problemas más interesantes es la morfología.

Es decir, se debe abordar el estudio de las construcciones morfológicas productivas que marcan las distintas relaciones entre los participantes y los distintos grados de transitividad y causatividad.[4]

b. Como se podrá advertir, la selección de los parámetros que se tendrán en cuenta para definir los distintos grados de transitividad se ha hecho considerando especialmente el complejo sistema de remisión araucano y la relación que existe entre dicho sistema y la escala de transitividad. Así, se considerarán:

. Participantes (cantidad y roles)

. Agentividad

. Grado de afectado del/los objeto/s

. Individuación de O

. Kinesis

. Telicidad [5]

En síntesis, entonces, los objetivos específicos de esta parte de nuestro trabajo son los siguientes:

1. Estudiar los procesos morfológicos de transitivización y causatividad.

2. Relacionar los procesos morfológicos de transitivización con el sistema de remisión o referencia.

3. Relacionar los procesos de transitividad o causatividad con el sistema de aspecto.

4. Anticipar hipótesis tentativas con respecto a la transitividad en el discurso.

4.2. Procesos morfológicos de transitivización.

4.2.1. Sistemas de sufijos que participan en los procesos de transitivización.

La transitividad en araucano se manifiesta, en el nivel morfológico, por el interjuego de varios sistemas de sufijos:

a. Sufijos transitivizadores (en principio, el sufijo /**-l-**/ de aumento de valencia propiamente dicho; también algunos causativos, como /**-īm-**/);

b. Sufijos de remisión o referencia a A-O.[6] (cf.3.4.10)

c. Sufijos de afectado del objeto /(**-l-**)+ **el-**/;/**-yma-**/.[7]

sufijos transitivizadores	sufijos de "Afectado"	sufijos de remisión
/**-l-**/	/(**-l**)- + **-el-**/	/**-e-n-**/(2 a 1 SG)
(/**-īm-**/)	/**-yma-**/	/**-e-i-yu-**/ (1 a 2 SG)
		/**-e-n-ew-**/ (3 a 1 SG)
		/**-fi-**/ (proobjeto 3)
		(y otros:cf.3.4.10.)

La aplicación de los tres procesos morfológicos y su interrelación es lo que ocasiona, tanto en el verbo como en la cláusula:

a. Aumento de valencia.

b. Aumento de grado en la escala de transitividad.

El análisis de la transitividad en esta lengua, entonces, se abordará sobre tres ejes centrales:

a. Transitividad inherente al tema verbal.

Se tomarán como punto de partida aquellas formas más simples, es decir, aquellos temas verbales que, sin los sufijos que producen aumento de valencia (sistemas a.b. y c.), manifiestan o no, algún grado de transitividad (Payne 1985).

b. Transitivización y aumento de valencia.

En este punto se analizarán especialmente, los procesos de transitivización simple - en relación con a.sufijos transitivizadores / -l-/ "aumento de valencia propiamente dicho"; /-**ī**m-/ "causativo" - y doble - en relación con c. sufijos de "Afectado" del objeto" /(-l)+ - **el-**/ e /-**yma-**/.

c. Transitividad y remisión.

Se **planteará** asimismo, el problema de la transitividad en relación con el sistema b.sufijos de remisión ya que, dadas las características complejas del sistema de referencia araucano (cf. Salas 1978, Grimes 1985; 3.4.10),

la ocurrencia de dichos sufijos implica aumento de valencia: coexisten, en el nivel morfológico, la referencia a A y O (cf. n. 3.) y, a veces, a más de un O, o a un O más involucrado, más afectado por la acción del verbo - relación del sistema b. con c. sufijos de afectado de objeto /(- **l** -)+ - **el** -/ e /- **yma** -/.

4.2.2. Transitividad inherente al tema verbal.

Si se toman los temas verbales sin aplicarse los sufijos que intervienen en los procesos de transitivización, se advertirá, sin embargo, que dichas formas portan, o no, algún tipo de transitividad. A esa transitividad la llamaremos transitividad inherente.

Así, se podrán distinguir dos grandes grupos:

1. Verbos de baja transitividad inherente (valencia 1 o de un participante).

(1)	[i]	**mīle**	-	**y**	**awka**	-	**n**
		haber		**Real (3)**	rebelde		FnoF
				"Hubo guerra."			
	[ii]	**inche**		**kīpa**		-	**n**
		PSONAL 1SG		venir			REAL 1SG
				"Yo vine."			

2. Verbos de alta transitividad inherente (en general, de valencia 2, o de dos participantes).

(2) [i] **ngilla** - **n** **kofke**

comprar REAL 1SG pan

"Compré pan."

[ii] **dewma** - **n** **ñi** **ruka**

hacer REAL 1SG POS 1SG casa

"Hice mi casa."

Existe un tercer grupo, de alta transitividad, de valencia 3 o tres participantes, como **elun** "dar". Pero su transitividad se debe manifestar obligatoriamente en el nivel morfológico, es decir, exige la aplicación de sufijos de remisión.

(3) [i] **elu** - **(a-)** **e** - **n** **kofke**

dar FUT DEM REL REAL 1SG pan
de 2 a 1

"Dame pan."

[ii] **xwan** **ta** **elu** - **fi** - **(i)ñ** **ta** **ñi** **wisha**

Juan DEM dar PROOBJ REAL 1 DEM POS 3SG oveja

"Le di su oveja a Juan."

El participante 3 (O_2) puede, además, estar explicitado morfológicamente con el sufijo reduplicado del "afectado del O":

[iii] **elu** - **l+el** - **fi - (i)ñ** **ta** **ñi** **wisha**

dar AFECT PROOBJ REAL1 DEM POS **3** oveja

"Se la di la oveja."

	Valencia 1.	Valencia 2.	Valencia 3.[8]
Participantes	1 (A)	2 (A y O)	3 (A,O1,O2)
Combinación del verbo[9] con nominales	1	2	3
Objeto	no	1	2 (O1, O2)
Transitividad	baja o nula	alta [10]	alta

4.2.3. Transitivización y aumento de valencia.

Los procesos de transitivización en mapuche, como ya se adelantó, son de tipo morfológico - mediante el agregado de sufijos al tema verbal - y su aplicación produce, básicamente, un aumento de valencia en el verbo y la cláusula y, por consiguiente, un aumento de transitividad. Un verbo / o cláusula de valencia 1 se volverá transitivo (bivalente) y uno bivalente, trivalente, lo cual es paralelo a afirmar que un verbo de transitividad baja (grado 1 de la Escala de transitividad que estamos diseñando), se convierte en verbo/ o cláusula de grado 2, y los de grado 2, se convierten en verbos/ o cláusulas de grado 3.[11]

Pero los verbos/ y cláusulas de valencia 1 y 2 inherente al tema verbal pueden transitivizarse por medio de un proceso morfológico y adquirir valencias mayores (2 ó 3): verbos transitivizados o derivados transitivos. Es interesante confirmar que los verbos transitivizados de valencia 2

tienen el mismo grado de transitividad que los transitivos propiamente dichos de valencia 2.

Algunos verbos/ y cláusulas de valencia 1, no aceptan sufrir procesos de transitivización. Así, por ejemplo:

a. Verbos de existencia[12] (**mīlen** "estar - locativo = "haber")

(4)	[i]	**mïle**	-	**y**	**choyke**
		estar		REAL (3)	avestruz

"Hay avestruces."

b. Verbos de fenómenos atmosféricos.

[ii]	**mawīn̂**	-	**(e)y**
	llover		REAL (3)

"Llovió"

c. Verbos de esencia. (temas verbales derivados: T + **-nge-** "ser").

[iii]	**mīna**	**mallma**	**-nge-**	**y**
	mucho	jactancioso	ser	REAL (3)

"Es muy compadrón."

¿Cuáles son los verbos/ y cláusulas de un lugar, o valencia 1, que se pueden transitivizar? Los que se caracterizan por dos notas:

a. Alta agentividad (agente altamente individuado y animado)

b. Alta kinesis (acción).

(5) [i] **amu - y ta ñi ruka mew**

ir REAL(3) DEM POS 3SG casa POSTPOS

"Se fue a su casa."

[ii] **dungu - y kay kay amu - l - ko - pe - lo**

hablar REAL (3) Kay Kay ir + TRANS agua PERF CERT FnoF
= llevar

"Habló Kay Kay el que lleva el agua."

(6) [i] **la - y ta ti wentru**

morir REAL(3) DEM DEMOSTR hombre

"Murió el hombre."

[ii] **fey ti wentru la(ng) - 'im(ï) - y kiñe trewa**

DEMOSTR DEMOSTR hombre morir + CAUS REAL(3) un perro
= matar

"Ese hombre mató un perro."

(7) [i] **inche kīpa - n**

PSONAL 1SG venir REAL 1SG

"Yo vine."

[ii] **kīpa - l (ī) - n ta mamīll**

venir + TRANS REAL 1SG DEM madera
= traer

"Traje madera."

La aplicación de sufijos de aumento de valencia tiene varias consecuencias. Entre ellas:

a. Introducción obligatoria de O.

(8) [i] **kīdawï** - **n**
trabajar REAL 1SG
"Trabajé."

[ii] **kīdaw** - **el** - **i** **ta** **ti** **masa**
trabajar TRANS REAL(3) DEM DEMOSTR masa
"Trabajó la masa."

(9) [i] **miawī** - **n**
andar REAL 1SG
"Anduve."

[ii] **tīfachi** **ta** **mi** **kompañ** **ta** **mi** **miawī** - **l** **-el**
DEMOSTR DEM POS 2SG compañero DEM POS2SG andar TRANS FnoF
"Ese su compañero que anda trayendo."

(10) [i] **anī** - **le** - **y**
sentar ESTAT REAL (3)
"Estaba sentado."

[ii] **an(ī)** - **īm(ī)** - **y** **ta** **ti** **monte**
sentar CAUS REAL(3) DEM DEMOSTR árbol
"Plantó un árbol."

b. Aumento de lugares o participantes.

(11) De un participante a dos (o más):

[i] **mawtu** - **y**
dormir REAL (3)
"Durmió."

[i] **mawtu** - **l** - **ey** **ta** **ñi** **pīchi** **che**
dormir TRANS REAL(3) DEM POS3 pequeño gente
"Durmió al niño."

(12) <u>De dos participantes a tres (y a cuatro) participantes:</u>

[i] <u>2 participantes (A-O).</u>

nentu- **e-** **n** **tīfa** **mew**
sacar DEM REL REAL 1SG DEMOSTR POSTPOS
"Sácame de aquí."

[ii] <u>3 participantes (A-O1 -O2).</u>

nentu - **l-** **(a)-e** - **n** **ta** **ñi** **rīlin**
sacar TRANS FUT DEMREL REAL 1SG DEM POS 1SG espina
"Sácame mi espina."

[iii] <u>4 participantes (A - O1 - O2 - O3).</u>

nentu- **l + el** **fi** **(i)ñ** **ta** **rīlin** **ta** **ñi** **fotīm**
sacar AFECT PROOBJ REAL 1 DEM espina DEM POS1SG hijo
"Sácame la espina a mi hijo."

c. <u>Derivación de un verbo bivalente a partir de un tema nominal.</u>

(13) [i] **kīme**
"Bueno"

[ii] **kīme** - **l(ī)-** **y** **ta** **ñi** **mapu**
bueno TRANS REAL (3) DEM POS3 tierra
"Puso bien su tierra."

d. <u>Aumento de grado de afectado, involucrado de O (de persona).</u>

(14) [i] **ngilla** - **l** - **nge** - **n** **ta** **waka**
comprar TRANS AGIND 3 REAL1SG DEM vaca
"Me compraron una vaca."

[ii] **ngilla - l+el - nge- n ta ñi waka**
comprar AFECT AGIND 3 REAL1SG DEM POS1SG vaca
"Me compraron para mí una vaca."

(14) [i] **nentu -l- (a)- e - n ta ñi rīlīn**
sacar TRANS FUT DEM REL REAL1SG DEM POS1SG espina
de 2 a 1
"Sácame mi espina."

[ii] **nentu - l+ el (a-) e - n ta ñi tayil**
sacar AFECT FUT DEM REL REAL 1SG DEM POS 1SG canto
"Sáqueme mi tayil."[13]

e. Construcción de verbos causativos.

(16) [i] **kimī - y tīfachi īl**
saber REAL (3) DEMOSTR canto
"Sabe este canto."

[ii] **kim- el - e - n - ew tīfachi īl**
saber + TRANS/CAUS DEM REL 3 REAL 1SG DEM REL 3 DEMOSTR canto
= enseñar
de 3 a 1
"Me enseñó este canto."

(17) [i] **are - y ta ko**
calentar REAL (3) DEM agua
"El agua se calienta."

[ii] **ar- īm(-ī) - y ta ko**
calentar CAUS REAL (3) DEM agua
"Calentó el agua."

f. En síntesis, aumento de la efectividad con que se produce la acción, es decir, aumento de la transitividad.

4.2.4. Transitivización simple y doble.

4.2.4.1. Simple.

(18) [i] **ko kiñe fotilla ko kīpa - l -(e) y**

agua una botella agua venir + TRANS REAL(3)
= traer

"Agua, una botella de agua traía."

[ii] **kīpa - y (ta ti kushe)**

venir REAL(3) DEM DEMOSTR vieja

"Venía (la anciana)."

(del **Nawel Ngītram** "Historia del tigre"
Relator: Adolfo Meli.
Ing. Jacobacci, 1978).
(Cf. 7.5.)

(19) [i] **la(ng) - īm - nge - y ti chīpey toro**

morir CAUS AG 3 IND REAL(3)DEMOSTR (toro mitológico)

"Lo mataron al **chīpey toro.**"

[ii] **la - y**

morir REAL (3)

"Murió." (Del **Nawel Ngītram**, ídem).

(20) [i] **el - el - a - i - yu ta ka kiñe kompañ**

dejar TRANS FUT REAL 1+2 DEM otro un compañero

"Te dejaré otro compañero."

[ii] **fey ta el - me - a - e - y mu chew ta mi pu - ya -n**

DEMOSTR DEM dejar DIR FUT DEMREL REAL DEMREL donde DEM POS2SG llegar FUT FnoF

"El la irá a dejar donde usted llegue."

[iii] **ta ñamku el - el -nge- y**

DEM 'pechito blanco' dejar TRANS AG3 IND REAL (3)

"Le dejaron un 'pechito blanco'."

(del **Nawel Ngītram**, ídem).

Llamamos <u>transitivización simple</u> a la que produce un aumento de valencia - en el verbo/cláusula - de un grado, o punto. Los verbos de b aja transitividad [valencia 1 o un participante (A)], se convierten en verbos de valencia 2, es decir, aceptan un objeto (O). Asimismo, los verbos/cláusulas de doble valencia (A-O) o transitivos propiamente dichos, toman una valencia 3, es decir, se convierten en verbos de tres lugares, con varias posibilidades:

a) <u>en formas verbales de TV + **-fi-** "PROOBJ".</u>

[i]	[i]	**ngilla**	**-**	**fi**	**-**	**-(ī)ñ**	**pan**
		comprar		O_1		A + O	pan

"Lo compré el pan."

[ii]	**ngilla**	**- l -**	**fi-**	**(i)ñ**	**pan**	**ta**	**ñi**	**ñuke**
	comprar	**-yma-**		A + O	pan	DEM	POS1SG	madre

O_1

O_2

"Se lo compré el pan para mi madre."

<u>**/-l-/ o /-yma-/**</u> - habilitan a un O_2 (persona)

- son deícticos de ese O_2.

b) <u>en formas verbales de TV - **-fi-** "PROOBJ"</u>:

[i] **ngilla** - **nge** - **n**
comprar AG3IND O(1SG)=PAC

"Me compraron (a mí)."

[ii] **ngilla** - **l** - **nge** - **n** **waka**
- **yma-** AG3IND O_1 O_2
habilita O_2

"Me compraron una vaca."

/-l-/ o /-yma/: - habilitan un O_2 (más bajo, en escala de individuación, animación o por dependencia de O_1)
- no son deícticos de ese O_2, sino intensificadores de O_1.

En mapuche, este grado de transitivización se obtiene, básicamente - como se ha visto en los ejemplos anteriores - por el agregado del morfema de aumento de valencia o transitividad **/-l-/**, con sus alomorfos **/ -l- ∼ -el-/**[14] al tema verbal (también **/-yma-/** cf. <u>infra</u>).

Estructurando los ejemplos con que se comienza el apartado:

	Tema verbal	Aumento valencia	Suf. remisión y otros suf. cierre	Estr. cláusula
(17) [i] Valencia 1 (A)	kīpa -	no	-y	A + V (TV-trans) = "venir"
[ii] Valencia 2 (A-O)	Kípa -	-l-	-ey	A + V (TV + trans) + O = "traer (una botella)"
(19) [ii] Valencia 2 (A - O)	el-	no	~~me-a-e-y~~(mu)	A + V (TV - trans) + O = "dejar algo o a alguien"
[i] y [iii] Valencia 3 (A-O_1-O_2)	el-	-el-	~~a-i-yu~~	A + V (TV + trans) + O_1+ O_2 (persona)
	el-	-el-	~~-nge-y~~	= "dejar algo a alguien"

Dentro de los sufijos que incrementan el grado de transitividad del verbo /cláusula, se deben considerar, asimismo, los sufijos causativos (cf. 4.4.), en especial, el sufijo / **-īm-** /, que produce un claro aumento de valencia.

Así, por ejemplo, en el ejemplo 2:

	Tema verbal +	Aumento valencia	+ Suf. remisión + otros suf.cierre	Estructura cláusula
b. Valencia 1 (A)	**la-**		**-y**	A + V (TV - CAUS) "morir"
a. Valencia 2 (A-O)	**la (ng) -**	**-īm-**	**-nge- -y**	A + V (TV + CAUS + O) = "matar"

A continuación se presentan otros ejemplos de transitivización simple.

(21) [i] **koyla - tu - y - mi**
mentira VERB REAL 2 SG
"Eres mentiroso."

[ii] **koyla - tu -l- e- l -i- pe-we -la -a- f(ī)- e-i- yu**
mentira VERB TRANS DEM REL HIP1SG ver INC NEG FUTCONIT DEMREAL REL 1 + 2
"Si me dijeras una mentira yo no te vería más."

(22) [i] **koñi**
"cría"

[ii] **mīte kīdaw - nge - y koñi - l - nge - n mo**
mucho trabajar AG3IND REAL (3) cría TRANS AG3IND FnoF POSPOS
"Es mucho trabajo para hacer la parición."

(23) [i] **tīng - kīle - n**
desocuparse ESTAT REAL 1SG
"Estoy desocupado, en sosiego, aplacado."

[ii] **dungu - y tren treng fey tī ng - īm - ko - pe - lo**
hablar REAL(3) Treng Treng DEMOST aplacar CAUS agua PERF CERT FnoF
"Habló Tren Treng, el que sujeta el agua (el aplacador del agua)."

4.2.4.2. Transitivización doble.

4.2.4.2.1. Consideremos los procesos de transitivización tal como se dan, por un lado, en verbos de valencia 1 (de baja transitividad) y por otro, en verbos de valencia 2 (y 3)(de alta transitividad).

Valencia 1: **kīpan** "venir".

(24) [i] **kīpa - y ñi chadi - a - l**
venir REAL(3) POS 3SG sal FUT F no F
"Vino a sacar sal".

[ii] **kīpa - l - fi - (i)ñ ta chadi**
venir TRANS 1 PROOBJ REAL 1 DEM sal
"La traje la sal."

[iii] **kīpa - l - el - fi -(i)ñ ta chadi ta ñi ñuke**
venir TRANS 1+TRANS2 =AFECT PROOBJ REAL1 DEM sal DEM POS1SG madre
"Se la traje la sal para mi madre."

[iv] **kīpa - l - eyma - fi -(i)ñ chadi ta ñi ñuke**
venir TRANS1 AFECT PROOBJ REAL1 sal DEM POS1SG madre
"Se la traje la sal a mi madre."

Valencia 2: **yen** "llevar".

(25) [i] **ye - fi - (i)ñ ta mamīll**
llevar PROOBJ REAL1 DEM leña
"La traje la leña."

[ii] **ye - l - me - fi - (i)ñ mamīll ta xose**
llevar TRANS1 DIR PROOBJ REAL1 leña DEM José
"Se la fui a llevar la leña a José."

[iii] **ye - l - el - fi - (i)ñ ta ñi mamīll**
llevar TRANS1+TRANS2 =AFECT PROOBJ REAL1 DEM POS3SG leña
"Se la llevé su leña (a él)."

[iv] **ye - yma - me - fi - (i)ñ ta ñi mamīll ta xwan**
llevar AFECT DIR PROOBJ REAL1 DEM POS3SG leña DEM Juan
"Se la fui a llevar su leña para Juan."

[v] **ye - yma - me - fi - (i)ñ ta mamīll ta xwan ta ñi fotīm**
llevar AFECT DIR PROOBJ REAL1 DEM leña DEM JuanDEMPOS3SG hij varó
"Se la fui a llevar su leña al hijo de Juan."

4.2.4.2.2. Según los ejemplos propuestos anteriormente llamamos transitivización doble al proceso que produce un aumento de valencia en el verbo/ y la cláusula de más de un grado o punto, con las siguientes posibilidades:

a. Aumento de valencia con inclusión de un nuevo participante: Por ejemplo: (24) [iii], [iv] con respecto a (24) [i] y [ii].

b. Aumento de valencia con inclusión de dos nuevos participantes: Por ej. (25) [v] con respecto a (25) [i].[15]

c. Aumento de valencia por aumento de grado de involucrado del objeto: Diferencia que surge de la comparación de (25) [ii] y [iii].

4.2.4.2.3. La situación planteada en los ejemplos anteriores se puede sistematizar del siguiente modo:

	$TRANS_1$	$TRANS_2$ = Afectado
I. TV de valencia 1 (baja transitividad) + suf trans	**/-l-/**	**+ /-el-/**
TV transitivizado		**/(e)yma-/**
II. TV de valencia 2 (alta transitividad) - suf trans. o valencia 3	**/-l-/**	$TRANS_1$ $TRANS_2$ = Afec.
TV transitivo propiamente dicho		**/-l-/**
		/-l- + -el-/
		no **/-l-/ + /-yma- /**

En el caso I. Temas verbales de baja transitividad transitivizados por el sufijo / **-l-**/ (transl), la doble transitivización (trans2) se produce por la reduplicación de / **-l-**/ como / **-el-** / o por la aplicación de / **-(e)yma-** /.

En el caso II. Temas de alta transitividad o transitivos propiamente dichos, es decir, los que no necesitan una aplicación previa del sufijo / **-l-** / que los habilite a recibir un objeto, en este trabajo se propone como hipótesis que la primera transitivización (trans 1) por medio de la aplicación de / **-l-** / habilita al verbo a recibir un 02 altamente animado e individuado, y la transitivización doble (trans2), / **(-l-) + -el-** /intensifica el rol semántico de afectado, a veces, de un 03, que pertenece a la esfera (Salas1978) de 02.

/(**-l-**) + **-el-** /[16] con el rol semántico de "Afectado" alterna, paradigmáticamente, con / **-yma-**/ en los verbos de alta transitividad inherente.

Esto mismo sucede en los temas verbales transitivos propiamente dichos, a los que se aplica el sufijo / **-nge-** / Agente de 3a. persona indeterminado.

En dichas construcciones aunque es gramatical el uso del sufijo / **-l-** / para indicar la doble transitivización, es decir, para habilitar al verbo a recibir y a transitivizar un 02 referido al 01 (el objeto de persona paciente de la acción de ese agente indeterminado de 3a. persona), los hablantes nativos han mostrado, en general, una preferencia por el uso de / (**-l-**) + **-el-** /, morfema que refuerza, semánticamente, el rol de "Afectado total" del paciente, así, se puede decir:

(26) [i] **ngilla - l - nge - n kiñe** waka

comprar TRANS AG 3 IND REAL 1SG(PAC) una vaca

"Me compraron una vaca."

o bien:

[ii] **ngilla - l- el - nge - n kiñe waka**

comprar TRANS1+TRANS2 = AFECT AG3 IND REAL1SG(PAC) una vaca

"Me compraron una vaca para mí."

Pero la segunda forma - con / (**-l-**) + **-el-** / resulta mucho más frecuente.

4.2.5. Transitividad y remisión.

(29) [i] **kintu - n mamīll**

buscar REAL 1SG leña

"Busqué leña."

[ii] **kintu - fi (i)ñ mamīll**

buscar PROOBJ REAL 1 leña
(AG + O)

"La busqué la leña."

[iii] **kintu - yma - me - fi - (i)ñ ñi mamīll ta xose**

buscar AFECT DIR PROOBJ REAL POS madera DEM José

"Se la busqué la leña a José."

[iv] **kintu- yma - me - e - n - e w ñi mamīll**

buscar AFECT DIR DEM REL REAL DEM REL POS madera

3 1SG 3 1SG

"Me la buscó la leña para mí."

Hasta ahora, los trabajos sobre los sufijos de referencia o remisión en araucano (cf.4.1. y n.1.) han tenido como principal objetivo esclarecer, justamente, ese complejo sistema de interacción de personas que aparece en el verbo con marcas morfológicas y que, como ya se dijo, había llamado la atención de los araucanistas más inteligentes del siglo pasado y principios de éste (cf. Augusta 1903; Lenz 1895 y 1944).

Ahora bien, el hecho de definir la relación entre los participantes de una situación lingüística planteada en un enunciado como una jerarquía de roles "Persona eje; satélite; blanco de la acción" (Salas 1978;Grimes 1985)

implica necesariamente la noción de transitividad. Mi interés en este apartado será, entonces, aprovechar los estudios hechos sobre el sistema de remisión y mis propias conclusiones con respecto al tema (cf. 3.4.10.) pero desde otro ángulo, no ya en cuanto juego intrínseco entre personas dialógicas y extradialógicas, sino por su relación con el problema de la transitividad en araucano.

La aplicación de sufijos de interacción al tema verbal gramaticaliza la valencia del verbo. Así, en los ejemplos siguientes:

(30) [i] **kintu** - n **mamīll**
mirar REAL 1SG leña
"Busqué leña."

[ii] **kintu** - **fi** - (i) **ñ** **mamīll**
mirar PROOBJ REAL1 leña
"La busqué la leña."

aunque tanto el verbo de [i] como el de [ii] tienen valencia 2 (A-O), la segunda forma presenta dos componentes característicos que modifican el grado de transitividad del verbo:

a. El objeto incorporado por medio del sufijo / **-fi** -/ "pro-objeto" y luego desplegado en el nivel sintáctico, y

b. las personas de A y O (Participantes del proceso de transitividad) englobadas, fusionadas en el sufijo de cierre /-(i)**ñ** / "1 Persona Plural".

Si, por otro lado, se incluye en este punto a los sufijos / (**-l-**) + **-el-** / y[16] /**-(e)yma-** /[17] (Cf. n.15), miembros, dentro del sistema de roles semánticos, del subsistema de "Afectado del objeto" que, como se adelantó, se caracterizan por estar a caballo de los dos sistemas que participan en la transitividad: el <u>sistema de remisión</u> y <u>los sufijos transitivizadores o de aumento de valencia</u> (cf. n.7.), su presencia, en concurrencia con los sufijos de remisión, implica un aumento de valencia en el verbo/ y cláusula y, por ende, un aumento de transitividad.

(31) [i] **kintu - e - n - ew**
mirar DEM REL REAL 1SG DEM REL 3
"Me miró."

[ii] **kintu - yma - me - e n - ew ta ñi wisha**
mirar AFECT DIR DEM REL REAL1SG DEM(3) REL DEM POS1SG oveja
"Me miró (para mi daño) mis ovejas."

Mientras el ejemplo a. manifiesta valencia 2 para el verbo (A-O), la ocurrencia de / **-yma-** / en b. aumenta la valencia del verbo (valencia 3) y el grado en la Escala de transitividad (A-O1-O2).

4.2.6. Transitividad y sufijos de "Afectado del objeto".

(32) [i] **montu** - **yma** - **nge** - **y** - **mi ta mi kura**
sacar AFECT AG3IND REAL 2SG DEM POS2SG huevo

"Te han quitado los huevos."

[ii]* **montu** - **lel** - **nge** - **y** - **mi**

"Por razones semánticas no se puede decir:
<u>quitar</u> tiene un componente de pérdida."

(33) [i] **komutu** - **yma** - **nge** - **y** - **mi**

"Te han mirado (tu vaca)."

[ii] **komutu** - **l + el-** **nge** - **y** - **mi**

"Te han mirado (tu vaca)."

(34) **kewa** **l + el** **- (a)** **- e** **- n** **ta** **ñi** **pïñen**
pegar AFECT FUT DEM REL REAL DEM POS 1SG hijo
1SG
"Péguemelo a mi hijo."

(35) **kewa** - **yma** - **ke** - **l-i** **ta** **ñi** **piñeñ**
pegar AFECT P/NEG IMP HIP 1SG DEM POS1SG hijo

"No le pegue a mi hijo."

Como se ha ido anticipando durante el capítulo, los sufijos de "Afectado del objeto", es decir, / **(-l-)+ -el-** /, "afectado positivamente" e / **-yma-** / (cf.n.15) "afectado neutra o negativamente", definido el primero por Salas 1978 como

"blanco de la acción no separativo", por contraste con el segundo "blanco de la acción separativo", se superponen con los dos sistemas de sufijos que intervienen en los procesos de transitivización en esta lengua.

Afirmamos percibir en /**(-l-) + -el-** / una <u>conjunción de: sistema de remisión + sistema de sufijos de transitivizacion</u> porque, a la vez que su presencia inmediatamente indica una clase específica de rol entre los participantes de la situación lingüística planteada por el enunciado, un objeto muy especial, altamente individuado y totalmente afectado por la acción del verbo, (relacionado este hecho con el sistema de remisión), es marca morfológica de una doble transitivización (cf.4.2.4.2.): su presencia habilita la introducción en el nivel de la cláusula, de un segundo objeto, a veces, no aparece un nuevo O, sino que se hace más involucrado O_1 (a veces, incluso, aparece un tercer objeto [también altamente individuado] perteneciente a la esfera afectiva del otro, sobremarcado con el rol de afectado).

En síntesis, en el presente trabajo se considera a los sufijos / **(-l-) + -el-** / e / **-yma-** / como miembros del subsistema de "Afectado de O" dentro del sistema de roles semánticos.

La inclusión de /(-l-) + -el-/ e /-yma-/ en el mismo sistema se debe a su carga semántica, ya que formalmente no tienen el mismo tratamiento: lo que realmente se manifiesta como transitivizador doble y, además, como sufijo verbal es /(-l-) + -el-/ ; /-yma-/ aparece también como un sufijo único, nominal, por ejemplo, **wedañma** ∾ **wedayma** "muy malo, perverso" con un significado negativo que se puede asociar al que porta la mayor parte de las veces que ocurre como sufijo verbal.

Es interesante notar que tanto /(-l)+ -el-/ como /-yma-/ habilitan la introducción de un nuevo O_2 en el nivel de la cláusula, pero no siempre son deícticos de ese O_2 sino que, a veces, (cf. 4.2.4.1.) imprimen un plus de significación, la de "totalmente afectado por la acción", al paciente, al receptor de la acción de A, es decir, al otro objeto, O_1.

Hemos registrado ejemplos donde /-yma-/ intensifica el grado de Afectado de O_1, sin introducir un nuevo participante; (**ī-de - yma-la-ya-i-yu** "No los voy a aborrecer.") incluso, en un caso /-yma-/modifica el grado de Afectado de A (Golbert 1975:28).

En síntesis, en el presente trabajo se considera al sistema de sufijos integrado por /(-l-) + -el-/ e /-yma-/ como un sistema aparte pero superpuesto con los otros dos - el sistema de remisión y los sufijos transitivizadores - por las razones siguientes:

1. Relación con los sufijos transitivizadores o de aumento de valencia:

a. Se propone el análisis del proceso de transitivización doble (/(-l-)+ -el- /) como reduplicación del sufijo transitivizador / -l-/;

b. La distribución de estos sufijos a continuación del tema verbal simple es semejante;

c. El aumento de valencia que produce su aplicación.

2. Relación con el sistema de remisión:

a. Su componente deíctico (como los sufijos de interacción), su presencia remite, sin duda, a un objeto altamente individuado, al que imprimen un plus de significación (cf. 4.2.7.), el rol de "Afectado totalmente por la acción del verbo".

3. Por su doble valor, entonces, de transitivizadores o sufijos de aumento de valencia y de "Afectados de objeto", producen aumento de transitividad en el verbo (y la cláusula).

4.3. Transitividad y causatividad.

4.3.1. Definición de causatividad.

Si se define a la típica situación causativa como aquella que involucra(Comrie 1981):[18]

a. Dos situaciones componentes: causa (que parte de un agente y efecto (o resultado) sobre un receptor (animado o inanimado);

b. Dos participantes: aquel de quien parte la causa y aquel sobre el cual recae el efecto,

resulta evidente la relación que existe entre los procesos de transitividad y causatividad.

Definimos, por tanto, a la causatividad como un tipo especial de transitividad caracterizada por:

a. alta agentividad,

b. alta telicidad y

c. objeto altamente afectado. (Cf. cuadro 4.5.1.).

El araucano, por su característica tendencia a la morfologización, pertenece a la clase de lenguas que presentan construcciones causativas productivas de carácter morfológico, es decir, existe una clase de sufijos causativos que, aplicados a los temas verbales, producen construcciones causativas.

4.3.2. Sufijos araucanos que producen construcciones causativas.

1. / - l - ∼ -el-/

Se trata del sufijo transitivizador o de aumento de valencia analizado en 4.3. que, en algunos casos, toma valor causativo.

(36) [i]

mawī	**- n**
dormir	REAL 1SG

"Me dormí."

[ii]

mawī	**- l**	**- (e)y**	**ta**	**ñi**	**pīchī**	**che**
dormir	TRANS	REAL(3)	DEM	POS 3	pequeño	gente

"Durmió al niño"; Hizo que el niño duerma";
"Hizo dormir al niño."

(37)[i]

kīm	**-**	**la**	**-**	**y**
saber		NEG		REAL (3)

"No sabía."

[ii]

ñi	**chuchu**	**kim**	**-**	**el -**	**tu -**	**e**	**n**	**- ew**	**īlkantun**
POS 1SG	ABUELA	SABER		TRANS/CAUS		DEM RELAC	REAL 1SG	DEM REL	CANTO

"Mi abuela me enseñó (hizo que sepa) cantar."

2. <u>/ - īm -/</u>.[19]

Consideramos a / -īm-/ el típico sufijo causativo araucano.

(38)[i]

la	**- y**	**ta**	**ti**	**wentru**
morir	REAL (3)	DEM	DEMOSTR	hombre

"Murió el hombre."

[ii] **l̑ang** **-īm(-ī)** **-** **y** **ta** **ñi** **trewa**
morir CAUS REAL(3) DEM POS 3SG perro
"Mató su perro."

(39) [i] **afī** **-** **nge**
cocer IMP2SG
"Cociná."

[ii] **afī** **- y** **ta** **ñi** **mansana**
madurar REAL (3) DEM POS 1SG manzana
"Maduraron las manzanas."

[iii] **ñi** **ñuke** **ta** **pītī** **af(ī)** **-** **īm(ī)** **-** **y** **ta** **korī**
POS1SG madre DEM todavía cocer CAUS REAL(3) DEM sopa
"Mi madre está cocinando (haciendo cocinar) la sopa."

(40) [i] **are** **-** **y** **ta** **ko**
calentar REAL (3) DEM agua
"Se calentó el agua."

[ii] **ar(e) -** **īm(ī)** **-** **y** **ta** **ko**
calentar CAUS REAL (3) DEM agua
"(Juan) calentó el agua."

(41) [i] **pītĬ** **wadkī** **-** **y** **ta** **ko**
todavía hervir REAL (3) DEM agua
"Hierve el agua."

[ii] **xwan** **ta** **pītī** **ta** **wadk(ī)** **-** **īm(ī)** **-** **y** **ta** **ñi** **ko**
Juan DEM todavía DEM hervir CAUS REAL(3) DEM POS3SG agua

Muchas veces, se aplica **/-īm-/** al tema verbal **/ naw-/** "caer", que aparece sufijado a otro tema verbal simple con frecuencia,

(42) [i] **anī - naw - kīle - y - mi lelfīn mew**
sentar caer ESTAT REAL(3) 2SG pampa POSTPOS
(En una rogativa:"Tú estás sentado en la pampa (donde se hace el camaruco)."

[ii] **anī - na(k)- īm-(ī) - y ta ñi pīchī che**
sentar caer CAUS REAL (3) DEM POS 3SG pequeño gente
"Sentó en el suelo (a sus pies) a su hijo."

A continuación, se enumeran algunas raíces verbales (3, 4 y 5) que pueden aparecer como sufijos causativos[20] aportando a la construcción verbal causativa su especificidad semántica.

3. <u>/ -nie- ∾ -ne-/ "tener"</u>

(43) [i] **konīmpa - we -la - y ñi kamariku - ya - l engīn**
acordarse INC NEG REAL(3) POS3SG camaruco FUT FnoF PSONAL 3PL
"Ya no se acordaron de hacer el camaruco."

[ii] **kiñe rangīñ mīten konīmpa - ne - n**
uno mitad RESTRICT recordar tener REAL 1SG
"Tengo el recuerdo de la mitad no más."

(44) [i] **re che dungu kim(ī) - y**
puro gente lengua saber REAL (3)
"La lengua de las gente pura (de los mapuches) sabía."

[ii] **rangīn** **kim** **-** **ne** **n**
mitad saber tener (CAUS) REAL 1SG
"Tengo sabida la mitad."

(45) [i] **wīl** **-** **i** **ta** **ñi** **lana**
vender REAL(3) DEM POS 3SG lana
"Vendí mi lana."

[ii] **kom** **wil** **-** **ne** **-** **n** **ta** **ñi** **lana**
todo vender tener (CAUS) REAL 1SG DEM POS 1SG lana
"Tengo vendida toda la lana."

4. <u>/ -kīnu- ∼ -kunu-/ "dejar".</u>

(46) [i] **ta** **ti** **wentru** **sera** **-** **y** **ta** **ti** **pwerta**
DEM DEMOSTR hombre cerrar REAL (3) DEM DEMOSTR puerta
"El hombre cerró la puerta."

[ii] **sera** **-** **kunu-** **me-** **a** **-** **y** **-** **mi** **ta** **mi** **kullin̄**
cerrar dejar(CAUS) DIR FUT REAL 2SG DEM POS 2SG ganado
"Encierre (deje encerrado) el ganado."

(47) [i] **anī** **-** **na(k)-** **īm** **-** **kunu** **-** **me** **-** **ya-** **fi** **-** **mi**
sentar caer CAUS1 CAUS 2 (dejar) DIR FUT PROOBJ 2SG
"Vaya a dejarlo sentado ahí."

[ii] **el** **-** **kunu** **-** **me** **-** **n** **ñi** **pïñeñ**
poner CAUS (dejar) DIR REAL 1SG POS hijo
"Fui dejar mi hijo."

5. <u>/ -tuku- ∼ -tīku - / "echar adentro, meter,poner."</u>

(48) [i] **koral** **-** **tuku** **-** **me** **-** **a** **-** **y** **-** **mi** **ta** **mi** **kulliñ**
corral CAUS (echar) DIR FUT REAL 2SG DEM 2SG ganado
"Echelo al corral,pero no todo, que dentre la mitad y deje su ganado ahí."

Con frecuencia, concurren **/-tuku-/ + / -kunu-/**, con el significado de acción total y estado resultante.

(49) [i] **trapel - tuku - kunu - yma - ya - i - yu**
atar meter (CAUS 1) dejar (CAUS2) AFECT FUT REAL 1+2SG
"Le voy a dejar atado (el pelo)."

[ii] **an(ī) - īm - tuku - kunu - me - y**
sentar CAUS 1 CAUS2 (meter) CAUS 3(dejar) DIR REAL (3)
"Fue a dejarlo puesto (arriba de la cocina)."

[iii] **amu - nge koral -tuku - kunu - me - a - y - mi**
ir IMP2SG corral CAUS 1(meter) CAUS 2(dejar) DIR FUT REAL 2 SG
"Vaya a encerrar (y deje encerrados) todos sus animales."

6. <u>/ -fal-/ "mandar hacer".</u>[21]

Es el típico sufijo factitivo araucano.

(50) [i] **ta ñi patron ngītrīm - e - n - ew**
DEM POS 1SG patrón llamar DEMREL3 REAL1SG DEMREL3
de 3 a 1

[ii] **ta ñi patron ngītrīm - <u>fal</u> - e - n - ew kīpa - lu ta inche**
DEM POS1SG patron llamar FACT venir PAST DEM PSDAL 1SG
"Mi patrón me mandó llamar para venir."

4.3.3. Parámetros para el análisis.

Se han seleccionado algunos parámetros - que aparecen como los más significativos - para analizar la causatividad en araucano.

a. Grado de actividad de la situación (operación realizada sobre el paciente, que resulta afectado por la misma/proceso con énfasis en el resultado, una causa que produce un efecto o resultado).

b. Aumento de la valencia del verbo/y la cláusula (sí,de uno a dos participantes/ no, sigue siendo de dos participantes).

c. Cercanía entre causa y efecto (causatividad directa/ causatividad indirecta).

d. Control retenido por el objeto o receptor de la situación causativa (afectado o paciente/receptor/agente de acción causada).

f. Cumplimiento de la acción (total / parcial).

g. Incorporación del objeto a la esfera del agente o causante (causatividad hacia afuera o separativa/ hacia el hablante o integrativa).[22]

4.3.4. Primeros análisis.

Los parámetros expuestos más arriba nos permiten, entonces, comenzar a organizar la red de la causatividad en esta lengua.

4.3.4.1. Así, <u>según a.</u>, <u>íntimamente relacionado con b.</u>, se pueden dividir los verbos causativos en dos grupos, de acuerdo con los sufijos que reciban:

1. <u>Operativo</u>:

.Grado alto de actividad en la situación (operación);

.aumento de valencia (de un participante a dos).

<u>TV + :</u>

(51) [i] **a.<u>/-l/.</u>**

kim	-	**la**	-	**y**
saber		NEG		REAL (3)

"No sabía."

[ii]

kim	-	**el**	-	**tu**	-	**e**	-	**n**	-	**ew**	**ĩlkantun**
saber		TRANS c/CAUS				DEM REAL		REAL1SG de 3 a 1		DEM REL	canto

"Me enseñó a cantar."

(52) [i] **b.<u>/-ĩm-/</u>.**

are-	**y**	**ta**	**ko**
calentar	REAL (3)	DEM	agua

"Se calentó el agua."

[ii]

ar(e)-	**ĩm(ĩ)-**	**y**	**ta**	**ko**
calentar	CAUS	REAL (3)	DEM	agua

"(Juan) calentó el agua."

c. / -fal-/.

(53) [i]

lang	-	**īm(ī)**	-	**y**	**ta**	**ñi**	**trewa**
morir		CAUS		REAL(3)	dem	POS3SG	perro

"Mató su perro."

[ii]

la(ng)	-	**īm(ī)**	-	**fal**	-	**ma-**	**fi-(i)ñ**	**ñi**	**trewa**
morir		CAUS		FACT		AFECT	PROOBJ 1PL	POS 3SG	perro

"Le mandamos matar su perro."

2. Resultativo:

. Grado bajo de actividad en la situación (énfasis en el efecto o resultado);

. No hay aumento de valencia (el tema verbal simple ya tiene valencia 2: dos participantes). Esto es general: hemos recogido, sin embargo, varios ejemplos de **/-kunu-/** con aumento de valencia (cf. ej. 58).

a. / nie - ∿ -ne- /.

(54) [i]

dewma	**-n**	**ñi**	**ruka**
hacer	REAL 1SG	POS 1SG	casa

"Hice mi casa."

[ii]

dewma	**-ne**	-	**n**	**ta**	**ñi**	**ruka**
hacer	CAUS(tener)		REAL1SG	DEM	POS1SG	casa

"Tengo hecha mi casa."

b. / -kunu- /,

(55) [i]

ītrīf (ī)	- **y**	**ta**	**ñi**	**folsa**
tirar		DEM	POS 3SG	bolsa

"Tiró su bolsa."

[ii]

ītrīf	-	**kunu**	-	**pu**	-	**y**	**ta**	**ñi**	**folsa**
tirar		CAUS (dejar)		DIR		REAL(3)	DEM	POS	bolsa

"Dejó tirada su bolsa."

c. /-tuku- /.

(56) **yafī - l - tuku - pe - lu**
ser fuerte TRANS1 CAUS PERF CERT FnoF
"Los que le dan coraje (a los hijos)."

Existen, por consiguiente, dos tipos de construcciones causativas en araucano, a saber:

1. Las que producen un aumento de valencia en el verbo (y en la cláusula) con lo que los verbos de un participante o de una valencia (los tradicionalmente tratados como intransitivos) se vuelven bivalentes (o transitivos) y los transitivos, trivalentes;

2. Los que no producen aumento de valencia (cf.n.20.).

Con respecto a las primeras, se confirma la enunciación de Lyons 1977:

"El conjunto de valencias del causativo de un verbo intransitivo sería el mismo que el conjunto de valencias intrínseco de los verbos transitivos.
"El conjunto de valencias del causativo de un verbo transitivo sería el mismo que el conjunto de valencias intrínseco de un verbo que, como "dar", toman un objeto directo y uno indirecto."

4.3.4.2.

Según el Parámetro c. los verbos se dividen en:

1. Causativos propiamente dichos (causatividad directa, con un grado alto de cercanía entre causa y efecto) y

2. <u>Factitivos</u> (grado bajo de cercanía causa-efecto, causatividad indirecta).[23]

Mientras definimos a las construcciones causativas propiamente dichas araucanas como aquellas en las que hay un causante único, un agente que es iniciador y ejecutor a la vez, esto es, no hay otro agentivo, las construcciones factitivas, en cambio, se caracterizan por un "hacer que alguien efectúe una acción", es decir, por la presencia de dos agentes distintos: un iniciador o instigador de la acción (sujeto, animado) y un ejecutor de la misma (animado, agentivo propiamente dicho) (Comrie 1981). Este último grupo está compuesto por los que reciben el sufijo de inducción agentiva (**/-fal-/** "mandar hacer algo") ya que su presencia marca la existencia de dos agentivos (un instigador de la acción y un agentivo propiamente dicho).

(57) [i] **ñi patron ta kīpa - nge pi - e - n - ew**
POS1SG patrón DEM venir IMP 2SG decir DEM REL 3 REAL 1SG DEMREL3
de 3 a 1

[ii] **ñi patron ta kīpa - nge pi - <u>fal</u> - e - n - ew**
POS1SG patrón DEM venir IMP 2SG decir FACT
"Mi patrón me mandó decir que venga."

Además de **/-l-/ y /-īm-/**, a continuación **/-kunu-/** con valor causativo propiamente dicho.

(58) [i] **yadkī - y**
"Se enojó."

[ii] **yakī - kunu - ke - fi - n ta ñi peñi**
enojar CAUS (dejar) HAB PROOBJ REAL 1SG DEM POS3SG hermano

"Siempre hace enojar (deja enojado) a su hermano."

4.3.4.3.

El grado de control retenido por el objeto o receptor de la acción (Parámetro d.) - muy importante para medir la causatividad (Comrie 1981) - se relaciona directamente, como los parámetros anteriores, con los sufijos causativos que se apliquen al tema verbal. En general, los sufijos tratados se ubican en el polo correspondiente a grado bajo de control retenido por el objeto;

(59) /-l-/. **mawī - l - nge - y ta pīchī che**

"Lo durmieron (lo hicieron dormir) al niño."

(60) /-īm-/. **xwan lang - īm(ī) - y ta ñi trewa**

"Juan mató a su perro."

(61) /-kunu-/. **sera - kunu - y ta ti wisha**

"Dejó encerradas a sus ovejas."

(62) /-tuku-/. **koral - tuku - me - a - fi - mi**

"Vaya y encierre en el corral (la mitad)."

(63) / -nie- ∿ -ne-/. (63) **kim - ne - n rangīñ mīten**

"Tengo aprendida la mitad nomás."

El sufijo factitivo **/-fal-/**, sin embargo, parece inclinarse hacia el polo grado alto de control retenido por O: queda sin especificar si el receptor cumple lo mandado o no.

(64) **ngītrïm - fal - e - n - ew**

"Me mandó llamar."

4.3.4.4. Con respecto al Parámetro e. fuerza del agente o causante, todos los sufijos causativos tratados están marcados positivamente; sin embargo, creemos percibir una mayor fuerza coactiva en el uso de **/-fal-/** "mandar hacer" que en los demás sufijos causativos tratados. Es necesario notar la relación asimétrica que se da, en general, entre el instigador y el receptor de la acción: en todos los ejemplos recogidos el estatus social del primero es superior (el patrón, el padre, el cacique) al del segundo. Compárece formas presentadas en ejemplos anteriores, como:

(65) [i] **pi - e - n - ew**

"Me dijo."

[ii] **pi - fal - e - n - ew**

"Me mandó decir."

4.3.4.5. El cumplimiento de la acción (Parámetro f.), está marcado positivamente, en general, en las construcciones causativas - sobre todo en los resultativos (cf.4.3.4.1.) - ya que es un componente que entra en la definición de situación causativa. Sin embargo, quiero destacar el contraste que existe entre dos sufijos muy cercanos semánticamente: **/kīnu-** ∾ **-kunu-** / "dejar" y **/-tuku-**∾ **-tīku - /** "echar, meter".

Como se advierte en los ejemplos - y así fue explicitado por los hablantes nativos - mientras la aplicación de **/-kīnu-/** implica el cumplimiento total de la acción, una acción terminativa, **/-tuku-/**, en cambio, implica el cumplimiento parcial de la misma.

4.3.4.6.

El parámetro g. incorporación de O a la esfera de A, es el que nos permite diferenciar a los resultativos, agrupando a los sufijos mencionados en el apartado anterior — **/-tuku-/** y **/-kunu-/**— como causativos separativos (el objeto, hacia afuera del agente) en contraste con **/-nie-/** "tener" cuya aplicación manifiesta una incorporación del resultado de la acción sobre O a la esfera de A (causativo integrativo, hacia el causante).

(66) [i]

ya	**fī**	**-**	**kunu**	**-**	**n**
ser fuerte			CAUS 1		FnoF

"Poner duro algo, endurecer" (Augusta 1903).

[ii] Cf. ej.(56)

[iii]

wīl	**-**	**ne**	**-**	**n**	**ta**	**ñi**	**kulliñ**
vender		CAUS (tener)		REAL 1 SG	DEM	POS 1SG	ganado

"Tengo vendido mi ganado."

4.3.5. Cuadro 1.-Síntesis de sufijos araucanos con valor causativo.

/-l-/	OPERATIVO PARCIALMENTE RESULTATIVO.
/-īm-/	OPERATIVO RESULTATIVO
/-el-/	INDUCTIVO AGENTIVO-RESULTATIVO TOTAL.
/-fal-/	INDUCTIVO AGENTIVO-RESULTATIVO SIN ESPECIFICAR.
/*kunu-/	RESULTATIVO TOTAL SEPARATIVO.
/-tuku-/	RESULTATIVO PARCIAL SEPARATIVO.
/-nie-/	RESULTATIVO TOTAL INTEGRATIVO.

4.3.6. Cuadro 2. Sufijos con valor causativo y Parámetros de análisis.

Sufijos	ACTIVIDAD DE LA SITUACION	AUMENTO DE VALENCIA	CERCANIA CAUSA-EFECTO	CONTROL RETENIDO POR O	FUERZA DE A	CUMPLIMIENTO ACCION	INCORPORACION DE O A ESFERA DE A
	+ –	+ –	+ –	+ –	+ –	+ –	+ –
/-l- /	alto	alto	alto	bajo	alto	alto	bajo
/-īm-/	alto	alto	alto	bajo	alto	alto	bajo
/-fal-/	alto	alto	bajo	medio	+ alto	alto	bajo
/-nie-/	bajo	bajo	alto	bajo	alto	alto	alto
/-tuku-/	medio	bajo	alto	bajo	alto	medio	bajo
/-kunu-/	bajo	bajo	bajo	bajo	alto	alto	bajo

4.4. Transitividad y discurso.

Como se ha anticipado en el capítulo 1, el análisis lingüístico del discurso araucano no es un objetivo específico del presente trabajo. Dado el estado actual de los estudios araucanistas, se ha creído necesario, previamente, sistematizar otros aspectos, tanto en el nivel gramatical como etnolingüístico. Ese es el criterio que ha regido la selección de ejes para la investigación.

Sin embargo, en todo momento se ha considerado el texto como unidad de recolección y análisis y el estudio del habla en contexto (lingüístico y extralingüístico) como objetivo fundamental del trabajo (cf.1.2.).

No es ajeno a este concepto el tema que estamos tratando: la transitividad también estará reflejada en el discurso, es decir, cumplirá una función discursiva.

Quiero, entonces, completar esta etapa del tratamiento de la transitividad en araucano presentando algunas hipótesis tentativas con respecto a la función de la transitividad en el discurso, con referencia a dos distinciones - no las únicas - que se pueden hacer al analizar la estructura de un texto narrativo: el "primer plano" (foreground) y el "trasfondo" (background). Mientras el primero se relaciona con los puntos principales del discurso, es decir, es la "estructura temporal, que traza el progreso de la narrativa a través del

tiempo presentando una serie de eventos que se comprenden como ocurriendo secuencialmente", el segundo "no contribuye inmediata y crucialmente al fin del hablante sino que lo asiste, amplifica o comenta", es " la estructura durativa/descriptiva que provee el contexto espacial, caracterológico y duracional..." que le sirve de marco al primero (Polanyi-Bowditch; citado en Hopper y Thompson 1980).

La postura de los autores citados en último término analiza la relación entre alta transitividad y primer plano, y baja transitividad y trasfondo.

Para poner a prueba esa conclusión respecto del universo narrativo mapuche, tomamos como data la versión del **Nawel Ngītram** "Historia del tigre" que nos relató Adolfo Meli (cf.7.5.6.) teniendo como puntos de referencia paralelos otros relatos recogidos por otros investigadores, especialmente el **Epu peñiwen** (Golbert 1975).

Véase el fragmento correspondiente a la primera parte del **Nawel Ngītram** hasta el encuentro con el **chīpey toro:** (oraciones 1 a 20, p.544).

Distinguiendo los verbos correspondientes al primer plano (subrayado ---) y al trasfondo, (subrayado...), se nos plantean las siguientes observaciones:

1. En principio, se cumple la afirmación de Hopper y

Thompson op.cit.: "todos los verbos/ y cláusulas que portan alta transitividad están relacionados con el avance en la narración y con los puntos centrales en ella."

2. Pero no todos los verbos/ y cláusulas de baja transitividad corresponden automáticamente al "marco" de la narración:

a. los verbos de movimiento (a lo largo de todo el relato) son cruciales en el desarrollo del mismo y, a pesar de ser verbos de un solo participante, es decir, candidatos a ocupar grados bajos en la escala de transitividad (cf. 4.5.2.). participan de la estructura de "primer plano";

b. Son los estativos por procesos de morfologización (**-le-** ∿ **-kīle-**, principalmente) o de estatividad inherente al tema verbal (**mīlen** "haber, estar", por ejemplo), los verbos que caracterizamos provisoriamente como de sentimiento (**ngīman** "llorar"), de sensaciones **ngīñen** "tener hambre"),los verbos de esencia o existencia (TN + **-nge-** "ser") los que participan en la construcción del "trasfondo" narrativo.

Las definiciones de "primer plano" y "trasfondo" referidas, el primero, a la secuencia narrativa - asociada a la secuencia temporal, sin duda - y el segundo, a la estructura durativa-descriptiva (consideremos lo que descripción y estado tienen en común) nos orienta a plantear

la cuestión desde otro ángulo, relacionado con el aspecto sentencial.

Es que es lo puntual lo que hace avanzar el relato, mientras lo durativo (Cf. 5.2. por esta oposición, que abarca tanto lo continuativo como lo estativo) va estructurando el marco, el "telón" narrativo. (Cf. los términos foreground "primer plano" y background "fondo" en relación con el lenguaje del espacio escénico).

Concluimos esta breve presentación, entonces, con la hipótesis de que este juego de "primer plano"/"fondo" tiene su explicación más completa en relación con la estructura aspectual del relato (por otro lado, hecho reconocido por Hopper en Givon 1979); y con la transitividad, especialmente por la intersección entre aspecto y transitividad (cf.5.2.)- reconocida en la teoría lingüística (Friedrich 1974, por ejemplo).

4.5.2. ESCALA DE TRANSITIVIDAD.

NO CAUSATIVOS

0 — 1 — 1-2 — 2 — 2-3 — 3 - 2

1. Participante (A).

No transitivos propiamente dichos

1. de existencia:

TV + -nge-

kolĩ - nge - y "Es rojo"

2. de estado 1 : (- locativo):

TV - suf. estativo (inherente al tema)

mĩle - y awka - n "Hubo guerra"

3. de estado 2:

TV + suf. estativo (/-le- ~ -kĩle- /:

kushu - le - n "Estoy solo"

4. de sentimiento:

TV + suf. reflexivo /-w-/

ayi - wĩ - n "Estoy alegre"

5. TV(1 participante) + resultativos (/-kunu-/ ; / -tuku-/ ; /-nie-/:

2 Participantes (A + loc).

de estado (+ locativo):

mĩle - y ta ñi ruka mew

"Está en mi casa."

+/me/

pe - me - n

"Fui a ver y me quedé."

de movimiento:

1. inherente al tema:

(- suf. direccional): se pueden transitivizar

amuy ta ñi ruka mew

"Se fue a su casa."

2. TV + suf. direccional:

/-pa-/:/-pa-/: /-rpa-/: /-rpu-/

pe-pa-n

"Vengo a verlo."

2 Participantes (A+ O).

A = O

TV + /-u-/"suf. reflexivo".

komutu - u - n "Me miré."

TV de baja transitividad (por ej. TV movim.)

transitivizados: TV + trans 1 -l- .

kĩpa - l - ey "Traía."

A ≠ O

TV transitivos prop. dichos (inherentes a la raíz)

nie n epu trewa

"Tengo dos perros."

3 participantes (A + C 1 + O 2 (afectado)

TV + trans 2 /(-l-) + -el- /-yma-/

TV transitivo prop. dicho + -(l)el- / -yma-

TV transitivizado (+ -l-) + -el-| -eyma- ~ -ma- ñ ma

ngilla - l- el- ngen waka

"Me compraron una vaca."

kĩpa - l - eyma - ngen waka

"Me trajeron una vaca."

4 participantes (A - O 1 - O 2 - O 3

("Afectado por empatía con O 2").

kĩpa - l - eyma - nge n waka ta ñi ñuke

"Me trajeron una vaca para mi madre."

CAUSATIVOS

5 - 6 ⟵ 6 ⟶ 6 - 5

2 participantes (A - O)

Causativos propiamente dichos.

/-l-N-el-/

umaw - el - i

"Lo hizo dormir".

/-Ĩm-/

an(Ĩ)-Ĩm(Ĩ)-y

"Lo sentó."

(/-tuku-/ -kunu- / -nie -/)

a. Ĩtrif - kunu- y ta ti bolsa

"Dejé tirada la bolsa."

b. sera -tuku-y ta ti kulliñ

"Encerró al ganado."

c. wil - ne - n ta ti lana

"Tengo vendida la lana."

3 participantes (A 1 "inst.

A 2 "agente prop. dicho": O).

Factitivos.

/-fal-/

pi-fal-e-n-ew

"Me mandó decir."

4.5. CONCLUSIONES.

4.5.1. PARAMETROS DE TRANSITIVIDAD.

Para confeccionar la **Escala de Transitividad** (cf. 4.5.2.) se tuvieron en cuenta los parámetros enumerados en 4.5.1., a saber:

Participantes	0 1 (A)	1 2(A+loc)	1 - 2 2 (A+ loc)	2 2 (A+loc)	2 - 3 A = O	3 - 2 2(A - O)	3 2 (A - O)	4 3 (A-O_1-O_2)	5 4(A-O_1-O_2-O_3)	5 - 6 2 (A - O)	6 6 - 5 3(A_1 inst. A_2 O)
Agentividad	baja	baja	media $_1$	media $_1$	media $_2$	alta $_1$	alta $_1$	alta $_2$	alta $_2$	alta $_1$	alta $_2$
Individuación del O.	no	no	no	no	baja	baja/alta	baja/alta	alta	alta	alta	alta
Grado de Afectado del O.	no	no	no	no	bajo	medio	medio	alto $_1$	alto $_2$	alto $_3$	alto
Kinesis	no	no	alta	alta	alta	alta	alta	alta	alta	baja	baja
Telicidad	no	no	alta	media	alta $_1$	alta $_1$	alta $_1$	alta $_2$	alta $_{2-3}$	alta $_3$	alta $_3$

NOTAS.

1. Varias son las observaciones que quiero hacer antes de comenzar el tratamiento del tema:

   a. La finalidad de este estudio nos obligó a volver a considerar los subsistemas referenciales por separados, aunque relacionados;

   b. las diferencias entre nuestra propuesta y la de Salas 1978 - en otros trabajos este último autor trata a los sufijos de "Afectado de O" como indirectizantes de primero y segundo grado, posición mucho más cercana a la que desarrollamos acá - surgen de la misma lectura (cf. especialmente la consideración de **/-lel-/** como una unidad). En cuanto a Golbert 1975, aunque su intención no es tratar este morfema de manera especial, de la nómina de sufijos que enumera surge que ella tampoco considera a **/-lel-/** como una unidad, sino que opone **/-l-** ∿**-el-/** a **/ ñma-/**;

   c. reitero la necesidad de hacer un estudio dialectológico en la Argentina. Los dialectos estudiados personalmente han presentado dos características que señalaremos más adelante: la ausencia de reduplicación de **/-ñma-/** (citada en todos los trabajos de Salas) (cf. n.15.), y la constitución fonémica del sufijo "Afectado del Objeto"; este morfema que en la bibliografía aparece como **/-ñma-/** presenta en nuestra data de Río Negro y Chubut la alternancia **/-yma-** ∿ **-eyma-** ∿ **-ma- /** ; la ocurrencia de **/-ñma-/** tiene una frecuencia muy baja;

   d. en relación a los estudios araucanistas clásicos, quiero destacar la profunda intuición lingüística de Rodolfo Lenz , quien en La oración y sus partes (1944), propone un tratamiento estructural de los sufijos de remisión araucanos definiéndolos como "indicadores de la presencia de complementos directos e indirectos de la conjugación objetiva" (p.360) y definiendo al verbo mapuche en los siguientes términos: "El verbo encierra en sí todo el régimen de la oración; los elementos pronominales encerrados en el verbo son como flechas largadas hacia los sustantivos que se agregan como meros blancos alrededor del cuerpo central..." (p.90).

2. Para el tratamiento de este tema he tenido en cuenta los desarrollos teóricos de Lyons 1977, Comrie 1981, Payne 1985; especialmente Hopper y Thompson 1980. Halliday (1970 y trabajos posteriores) propone una postura más amplia para comprender esta relación; en este trabajo he excluido la consideración en detalle de la transitividad en los procesos relacionales o ecuacionales y en los contextos locativos, no porque no existan tales relaciones en araucano sino por la necesidad de esclarecer previamente las relaciones de transitividad en sentido más estricto.
   Sobre concepto de valencia, especialmente útil para el tratamiento de este problema en araucano por la existencia de claros procesos de aumento o disminución de valencia, desde Tèsniere 1959 (1982 12); cf. Lyons y Comrie, op.cit.
   Reconocemos también como parte de nuestro marco teórico los desarrollos de la Teoría del caso, especialmente Fillmore 1968; 1971.

3. Seguimos a Dixon 1979 en usar A y O como notación convencional para los dos participantes en una cláusula de dos participantes, sin hacer referencia con esto a las distintas relaciones gramaticales y/o semánticas que los sufijos o las FN que se refieren a estos participantes tienen con el verbo; tema que no se trata en esta obra.

4. Para el concepto de causatividad como un tipo de transitividad, cf. 4.4.

5. Cf. Hopper y Thompson, op.cit.; Payne, op.cit.

6. Para notación A-O, cf. n.3.

7. Este último sistema, encabalgado con los otros dos (cf.4.2.).

8. La valencia 3 (predicado de tres lugares) se obtiene por procedimientos morfológicos y explicita A, O1, O2 (Afectado). La valencia 4 - en nuestros dialectos - está especificada, en general, en el nivel de la cláusula. Estas valencias (3 y 4) manifiestan un grado más alto de transitividad.
   En las construcciones de valencia 4 , es decir, de 4 participantes, el cuarto (O3) pertenece a la esfera del Afectado (O2).

Valencia 2 [i]	**komutu**	-	**n**	**mamīll**			
	buscar		REAL 1SG	madera			
	"Busqué leña."						
[ii]	**komutu**	-	**fi**	**-(i)ñ**	**mamīll**		
	buscar		PROOBJ	REAL 1	madera		
	"La busqué a la leña."						
Valencia 3:[iii]	**komutu**	-	**l + el**	- **fi**	**-(i)ñ**	**mamīll**	**xwan**
	buscar		AFECT	PROOBJ	REAL1	madera	Juan
	"Se la busqué la leña a Juan."						
Valencia 4:	**komutu**	**l+el**	-	**fi-(i)ñ**	**mamīll**	**xwan**	**ñi**	**ñawe**
	buscar	AFECT	PROOBJ	REAL 1	madera	Juan	POS3	hija
	"Se la busqué la leña a la hija de Juan."							

9. Esto no es obligatorio porque los participantes en araucano pueden aparecer marcados sólo morfológicamrente.

10. Con distintos grados, según su relación con los otros parámetros que se tienen en cuenta, por ejemplo, afectación de O, individuación de O.

11. Existe en araucano (cf. Payne op.cit., sobre el Yagua), un sufijo aspectual estativo **/-le- ∿ -kīle-/** que funciona, a la vez, como sufijo de disminución de valencia, es decir, aplicado a verbos de transitividad inherente al tema - aquellos que en su forma sin sufijos transitivizadores aceptan la existencia de dos participantes (A y O) rebaja la valencia del verbo/cláusula convirtiéndolos en verbo/cláusula de un participante. Por lo tanto, su aplicación trae aparejada una disminución de transitividad en el verbo.
Así, por ejemplo:
[i] **xwan sera - y ñi pwerta** (dos participantes: A-O).
Juan cerrar REAL(3) POS 3 puerta
"Juan cerró su puerta."

[ii] **sera - le - y ñi pwerta** (un participante)
cerrar ESTAT REAL (3) POS3 puerta
"Su puerta está cerrada."

Este mismo efecto es advertido en Comrie 1981 con respecto a la correlación entre causatividaad y aumento de valencia y anticausatividad ○disminución de valencia.

12. No se ha hecho aún un estudio semántico de los verbos mapuches; por lo tanto, esta clasificación es provisoria y sirve a este efecto.

13. El ejemplo (14)[ii] reproduce el pedido de un anciano a una anciana de que le cante su **tayil** (cf. 2.6.1.3.) canto sagrado que le pertenece a cada uno y que toca fibras muy íntimas de la identidad. Cuando la anciana terminó, le dijo profundamente conmovido: "Me pegó en el corazón".

14. La alternancia **/-l-** ∼ **-el-/** se debe a un condicionamiento morfofonémico: **/-l/-** aparece en el contexto V___;**/-el-/**, en los contextos C___ y SV___.

15. En los dialectos estudiados personalmente (cf.n.8.) no aparece la reduplicación de sufijo de "Afectado de O" **/-ñma- + ñma-/** como relevó Salas 1978 - también Augusta 1903 - que indique morfológicamente la inclusión de ese otro participante (O3) que pertenece a la esfera de O2; O3 está especificado en el nivel sintáctico por medio de la FN del tipo poseedor + poseído.

16. Se adopta **/ (-l-) + el /** como notación general para el sufijo de Afectado de O, porque **/-l- + -el-/** alterna con **/-el-/** con el rol de "Afectado de O"/, en contraste paradigmático con **/-(e) yma-/**: la primera ocurrencia de sufijos se da con verbos transitivos propiamente dichos; **/-el-/** se agrega como segunda transitivización (con valor de Afectado de O) a los verbos transitivizados (TV + **-l-**).

17. Sobre estos sufijos, cf. el tratamiento exhaustivo en Salas 1978.

18. Para el tratamiento de la causatividad, además de Comrie 1981, se tuvo en cuenta especialmente Lyons 1977, Tèsniere 1959 (1982 12). Agradezco a Ofelia Kovacci sus observaciones sobre el tema.

19. La inclusión del tratamiento de **/-ïm-/** en 4.2. Procesos morfológicos de transitivización, se debe a que su aplicación produce un claro aumento de valencia en el verbo.
La distribución de los sufijos **/-l-/** con valor causativo y **/-ïm-/** podría relacionarse con la naturaleza semántica de los verbos y con la agentividad, animación e individuación de los objetos, o deberse a razones arbitrarias: es necesario continuar la investigación para arribar a conclusiones válidas al respecto.

20. Se puede discutir la consideración de estos sufijos como causativos: si se tiene en cuenta la definición de causativo que implica aumento de valencia, éstos no son causativos. Si se consideran, en cambio, las líneas de la definición de Comrie con que se encabeza este capítulo (relación agente-efecto), se trataría de sufijos con valor causativo con énfasis en el resultado - posición adoptada en este trabajo -. La condición particular de estos sufijos hace que según los temas a los que se aplican, a veces tomen el valor de resultativos no transitivos y, por lo tanto, pierdan su grado de transitividad, como se en este ejemplo, y otros, de Golbert 1975:
iyu - kelta - kīnu - me -y "Para allá dio la vuelta."
En síntesis, se pueden consiederar causativos, como se los ha presentado en este punto, en los casos en que se aplican a verbos transitivos (verbos de 2 participantes, con A distintos de O). Queda claro, de cualquier modo, que está a caballo de dos categorías: transitividad y aspecto, ya que manifiestan aspectos perfectivos de las acciones (cf. 5.2. Aspecto y transitividad).

21. Existe un sufijo araucano verbalizador de temas nominales (/-tu-/) que se podría considerar un tipo especial de causativo integrativo, en el sentido de que aparece un agente (A) que hace la acción del verbo y un efecto que cae sobre O y sobre A; lo singular es que O está incluido en el TV, más aún: O <u>es</u> el TV. Así, por ejemplo:
[i] <u>mate</u>
"mate"
mate - TU - n
mate VERB REAL 1SG
"Tomo mate."

[ii] **ilo**

"carne"

ilo - TU - n

carne VERB REAL 1SG

"Como carne."

/-tu-/ , que como tema verbal significa "tomar", puede tener el significado de "ingerir" como en los casos anteriores, o "tomar'" , como a continuación:

[iii] **challwa**

"pescado"

challwa - TU - n

pescado VERB REAL 1SG

"Pesqué."

Por último, **/-tu-/** aparece como verbalizador de TN con sentido de "decir lo que dice el TN":

[iv] **koyla**

mentira

koyla - TU - n

"Dije una mentira."

Estos TV + **-tu-** pueden considerarse, asimismo, acciones puras, como "dormir", "comer", "beber" (Kovacci, en comunicación personal).

Queda en pie la cuestión.

Existe la posibilidad de que ocurra el tema verbal **/-el-/** "poner, dejar" con valor causativo, pero es un sufijo cuya filiación no he podido aclarar a través de mi data. Parece haber contraste entre:

umaw - el- i ta ñi pīchi che

y

umawī - l - i ta ñi pīchi che

"Duerme/hace dormir al niño."

Pero no lo podemos afirmar rotundamente.

22. En otras lenguas - inglés o español, por ejemplo - se plantean otras diferencias, por ejemplo, entre causatividad verdadera y permisiva (cf. Comrie 1981):

I made the vase fall "Hice caer el florero" (verdadera)
I let the vase fall "Dejé caer el florero" (permisiva).

23. En la bibliografía tradicional, (Martínez de Amador 1953, por ejemplo), "factitivo" se usa como sinónimo de "causativo". En este trabajo preferimos diferenciarlos en cuanto a la cantidad de agentivos que intervienen en el proceso de causación.
A partir de la gramática griega y latina, asimismo, se consideró factitiva la relación que hay entre "libre" y "libertad", "dorado" y "dorar", "rico" y "enriquecer", "desnudo" y "desnudar" ("dejar desnudo"). Podría haber algún punto de contacto con el problema tratado en n.21, y quizá con algunos usos de **/-kīnu-/** (cf. ej. (66)[i]).

Nota:

En algunos ejemplos puede h rse omitido, involuntariamente, la notación que indica las consonantes tales araucanas: t̑ , n̑ , l̑ .

Entre otras, llevan dentales

nay / anay	vocativo ñoso
alí	mucho.
lan	morir
fïta	viejo, grande.
pïtï	Todavía
weni	amigo
tïfa	demostrativo
lawen	remedio
ta	partícula oracional
ti	demostrativo
pilun	oreja
namun	pie
mawïn	lluvia
wïn	alba
pïnon	rastro, huella

Golluscio de Garaño, Lucía

Tesis de Doctorado

Fac. Humanidades y Ccias.
de la Educación.
Univ. de La Plata

VOLUMEN II

5.- EL SISTEMA VERBAL ARAUCANO II. RELACIONES TIEMPO-MODO-ASPECTO.

5.1. Planteo general.

5.1.1.

El objetivo general de este capítulo es la caracterización del sistema verbal mapuche en cuanto a las relaciones de tiempo, modo y aspecto (T-M-A-).[1] Se trata de un sistema mixto en el que estas categorías se superponen y entrelazan integrándose en un nivel más alto y abarcador, relacionado con el concepto de modalidad.[2]

Coincidimos con Lyons, Palmer, Bybee (cf. n.2.), entre otros, en destacar el componente de subjetividad presente en la modalidad epistémica, definidos en relación con el conocimiento, opiniones y creencias del hablante con respecto a lo dicho y su grado de compromiso con la verdad de lo que afirma.[3]

En este sentido, después de caracterizar las distintas categorías y analizar los puntos de contacto entre ellas, se trabajará en la elaboración de una escala epistémica, (que se presentará, a modo de síntesis, en el último capítulo), cuyos extremos están constituidos por la oposición facticidad - contrafacticidad y donde se insertan, como grados intermedios, todas las posibilidades de la no facticidad, entre ellos la contingencia, la duda, la posibilidad, el deseo (en cuanto a acción que no se sabe con certeza si va a suceder), la premonición.[4]

Se entiende por facticidad el compromiso asumido por el hablante con respecto a la verdad de lo enunciado; por no facticidad, el no compromiso con la verdad de lo enunciado y por contrafacticidad, el compromiso del hablante con la falsedad de lo enunciado (Leech 1974).

No es nuestro objetivo el tratamiento en detalle de la modalidad en araucano: ése es un tema de importancia más que suficiente como para constituir el eje central de otra investigación.[5] Hacia el final de la obra (cf. cap. 8), se tocará - de modo tangencial, y en tanto su manifestación lingüística se relacione con nuestra problemática T-M-A - el punto de las demás modalidades relacionadas, por un lado, con lo deóntico (entendido como el campo de la obligación, la necesidad, la permisión, la prohibición, la volición), y por otro, con las verdades de vigencia universal en la cultura mapuche.[6]

La confrontación con textos pertenecientes a distintos tipos de discurso permite proponer, asimismo, una relación estrecha entre el sistema verbal mapuche de T-M-A- (y su expresión en el campo de la modalidad) y los distintos tipos de especies literarias y discursivas. Esto es, habrá una vinculación directa entre la producción de un **ngīlam** o "consejo", por ejemplo, y la selección que hará el hablante de determinados morfemas témporo-modal-aspectuales

relacionados con la modalidad que caracterizan a ese tipo de discurso (cf. cap. 8).

Nuestro propósito, entonces, en este trabajo, es tratar algunos temas referidos a la gramaticalización de las categorías de tiempo, modo y aspecto - especialmente este último, el menos tratado en los estudios araucanistas - y la relación que surge entre ellas y otras marcas morfológicas - los sufijos **/-pe-/** y **/-fī-/** -[7] cuyo significado se interpreta en el marco de la modalidad.

Se ha elegido el estudio del aspecto araucano porque, a diferencia del sistema temporal de esta lengua, que se distingue por su baja complejidad (cf. infra), el aspecto, por el contrario, revela una multiplicidad de posibilidades que no sólo enriquecen la presentación de la estructura interna de una acción con distintos puntos de vista (Comrie 1976) sino que - solos o en coocurrencia con otros sufijos - cobran valores semánticos o bien temporales, o modales, que exceden su valor aspectual primitivo (cf. 5.5.).

La selección del análisis del funcionamiento y del valor semántico de los sufijos **/-pe-/** y **/-fī-/**, como los otros temas centrales de este capítulo, por otro lado, se relacionan con lo afirmado más arriba. Puntos oscuros en los estudios realizados hasta el momento, **/-pe-/**, definido

en este trabajo como un Perfecto con un significado básico de "marca o refuerzo de la facticidad" y **/-fī-/** como sufijo de "corte o interrupción de distintos tipos de relación semántica" relacionado con el campo de la irrealidad, en última instancia, entonces, con el concepto de contrafacticidad, resultan, a nuestro entender, ejes fundamentales para armar la intrincada grilla del sistema verbal araucano.

En síntesis, por su relevancia para la interpretación del sistema verbal de esta lengua, se han seleccionado los siguientes temas:

a. El sistema de aspecto;

b. el sufijo/-**pe**-/ y la facticidad en araucano;

c. el sufijo **/-fī-/** y la modalización de la no realidad.

5.1.2.

Las categorías verbales mapuches se manifiestan, en general, según oposiciones de tipo binario. A continuación se retoma y amplía el planteo sumario de 3.4. para cada categoría.

5.1.2.1.

El <u>tiempo</u>, entendido como "gramaticalización de la locación en el tiempo (físico)" (Comrie 1984) está señalado en araucano por la oposición básica <u>futuro</u> /-a-/ vs. <u>no futuro</u> (sufijo /-Ø-/, este último con valor de presente o pretérito general [8] como se adelantó en 3.4.

(1) [i] **mawin** - Ø - (e)**y**
llover NO FUT REAL (3)
"Llovió."

[ii] **mawin** - **a** - **y**
llover FUT REAL (3)
"Va a llover."

[iii] wiya **ngīr**e - **witral(ī)** - **n** **lama**
ayer tejer telar REAL 1SG matra
"Ayer tejí una matra."

[iv] **wule** **ngīr** - **witral** - **a** - **n**
mañana tejer telar FUT REAL 1SG
"Mañana voy a tejer."

5.1.2.2.

Definimos aspecto, a diferencia del tiempo, no como localización del tiempo, sino en relación con "la duración o puntualidad relativa a lo largo de una línea de tiempo" (Friedrich 1974).

El araucano, como se verá en el tratamiento del tema en detalle (cf.5.2.), opone un aspecto no marcado /-Ø-/ a uno marcado de tipo durativo que abarca distintas subcategorías que cubren una serie amplia de matices semánticos, algunos de los cuales se ejemplifican a continuación:

(2) [i] **mawtu** - **Ø** - **y**
dormir REAL (3)
"Durmió."

[ii] **mawtu** - **le** - **y**
dormir ESTAT REAL (3)
"Está durmiendo." "Está dormido."

[iii] **mawtu** - **ke** - **y**
dormir HAB REAL (3)
"Suele dormir."

[iv] **mawtu** - **rpa** - **y**
dormir DIR REAL (3)
"Pasó a dormir (al venir)."

[v] **mawtu** - **ka** - **y**
dormir CONT REAL (3)
"Todavía duerme."

[vi] **mawtu - tu - y**
dormir REPET. REAL (3)
"Se volvió a dormir."

5.1.2.3.

La categoría <u>orden</u> (Bloomfield <u>op. cit.</u>) o <u>taxis</u> (Jakobson <u>op.cit</u>) plantea la oposición orden <u>independiente</u> versus <u>dependiente</u>, relacionada, como sucede con otras lenguas,[9] con el sistema de modo. En mapuche, en general, el modo real se usa en cláusulas independientes o principales, el hipotético en dependientes (cf. 3.4.7.).

(3) [i] **pe - fi - l-i ngïtrïm - a - fi -(i)ñ**
ver PROOBJ HIP 1SG llamar FUT PROOBJ 1(Ag+O)
"Si lo veo, voy a llamarlo."

[ii] **pe - no - l-i ilo ngilla - la - ya - n**
ver neg HIP 1SG carne comprar NEG FUT REAL 1SG
"Si no encuentro carne, no la compro."

Existe otro mecanismo muy frecuente, (pero no excluyente) del orden dependiente: el uso de formas no finitas de los verbos, en cuyo caso se mantiene la negación /-no-/.

(4) [i] **naw - pa - la - y ti** kushe **llika - le - lo**
bajar DIR NEG REAL(3)DEMOST vieja asustar ESTAT FnoF
"La anciana no baja porque está asustada."
(Del **Nawel Ngïtram**; 7.5.6).

[ii] **kiñe kushe ne - pe - no - lu fiṭa**
una vieja tener PERF NEG FnoF marido
"Una anciana que nunca ha tenido marido."

5.1.2.4.

La categoría modo, definida en términos generales por manifestar "distintos grados o tipos de realidad o, también, la desabilidad o contingencia de un evento" (Hockett 1958) ha sido analizada tradicionalmente en mapuche en tres sistemas: real o indicativo, condicional o hipotético, e imperativo.[10]

En este trabajo, las formas del imperativo, siguiendo la postura mantenida por muy distintos autores,[11] no se consideran dentro del sistema modal araucano, ya que se diferencian del resto de las categorías flexionales que se están analizando. Son formas semifinitas / o semipredicativas. No presentan una marca modal específica; no expresan referencia de tiempo, se caracterizan por presentar un paradigma supletivo con finales propios para el mandato afirmativo en las tres primeras personas del singular únicamente — los sufijos /-chi-/; /-nge-/; /-pe-/— que especifican, a la vez, mandato, persona y número.

(5) [i] **kīpa - chi**
venir IMP 1SG
"Vení (me digo a mí mismo)."

[ii] **kīpa - nge**
venir IMP 2SG
"Vení vos."

[iii] **kīpa - pe**
venir IMP 3SG
"Venga él."

La orden negada, por su parte, se construye con los sufijos **/-ke-/** +/-no-/+/-l-/ de los cuales el único característico de la orden es **/-ke-/**; los otros dos corresponden al modo hipotético o condicional relacionado con la contingencia. Sobre la hipótesis de que se trate del habitual **/-ke-/** cf.5.5.3.

[iv] **kīpa - ke - no - l - mi**
venir 2SG
"No vengas."

El dominio del imperativo (órdenes, mandatos, prohibiciones), entonces, se tratará se tratará recién cuando se considere el sistema verbal en su totalidad en relación con las modalidades.

En cuanto a los otros dos, considerados en detalle en Salas 1973 , se gramaticalizan por la oposición básica **/-i-/** (con su alternancia morfofonémica **/-i-** ∼ **-y-** ∼ **-Ø-** / y su negación **/-la-/**) para el modo <u>real o indicativo</u> <u>versus</u>

/-l-/ (con su negación /-no-/) para el <u>hipotético o condicional</u>.

La aparición del morfema /-l-/ señala siempre un matiz especial de la no realidad, ya sea como contingencia, posibilidad, deseo, con valor temporal o concesivo o como condición de lo que se plantea en la cláusula principal.

Además de su uso en los verbos de las cláusulas condicionales, como surge de los ejemplos (3)[i] y [ii], Cf. los siguientes:

(6) [i] **mīle - ka - ya - y - mi chi am inche pu - l-i**
estar CONT FUT REAL 2SG DUB INT P.PSONAL llegar HIP 1SG
1SG
"¿Vas a estar cuando yo llegue?"

[ii] **viño - me - l-i ta waria mew ayi - we - la- n ta**
regresar DIR HIP 1SG DEM pueblo POSTPOS querer INC NEG REAL1SG DEM
mi pe - ya - fi - el
POS 2SG ver FUT PROBJ FmoF
"Aunque haya regresado del pueblo ya no lo quiero ver."

5.1.2.5.

Como ya se adelantó, la adscripción de un sufijo a una categoría (tiempo, aspecto, modo) no impide que sus ocurrencias revelen, simultáneamente, un valor semántico propio de otra.[12] A continuación se presentan algunos ejemplos en este sentido: el tema en detalle se trata en 5.5.

1. La interrelación modo-orden es muy fuerte.

Los sufijos de modo (cf.supra) cumplen, asimismo, una función respecto de la categoría orden; como surge de los ejemplos (3)[i] y [ii] y (6) [i] y [ii].

2. El sufijo de futuro /-a-/ se usa:

a. Con valores modales:

- obligación sugerida (en los "consejos" o ngīlak):

(10) [i]

ngillatu	- a	- y -	mi	ta	mi	kīme	
rogar	FUT	REAL	2SG	DEM	POS2SG	bien	
miaw	- a	- l					
andar	FUT	FnoF					

"Ruegue para estar bien."

- orden o mandato:

(11) [i]

fewla	korī	- a	- y	-	mi
ahora	sopa	FUT	REAL		2 SG

"Hacé la sopa!"

[ii]

ramtu	- me	- a	- y	-	mi		
preguntar	DIR	FUT	REAL		2 SG		

"Andá a preguntar."

- deseo:

(12)

pewmangen	ka	pe -	w -	a -	i	-	yu
ojalá	otra	ver	REC	FUT	REAL		1 D

"Ojalá nos veamos de nuevo."

b. <u>Con valor aspectual:</u>

- <u>Con significado incoativo</u>

(13) **la - ya - y**

morir FUT REAL (3)

"Está por morir (ya)."

3. <u>Sufijos aspectuales con valor de presente</u> (se proponen algunos ejemplos):

(14) [i] **umawtu - ka - y**

dormir CONT REAL (3)

"Duerme todavía" "Está durmiendo"

[ii] **umawtu - ke - y**

dormir CONT REAL (3)

"Está durmiendo"

5.2. El sistema de aspecto araucano.

5.2.1. Definición.

Según Friedrich[13], "El aspecto pertenece al conjunto de categorías semánticas que son universales en algún sentido serio, translingüístico." En este trabajo consideraremos especialmente la gramaticalización de los aspectos en araucano: coherente con la tendencia general a la morfologización, el aspecto en esta lengua es primordialmente un procedimiento morfológico.[14] Para la definición de aspecto, además de la de Friedrich citada en el punto 3.4.8. se consideraron los conceptos de Comrie, que caracteriza al aspecto en los siguientes términos:

> "El aspecto manifiesta diferentes modos de ver la constitución temporal interna de una situación." (1976)

5.2.2. Parámetros.

A partir del marco teórico que adoptamos para este tema (cf. n.13.), queda claro que el sistema aspectual de una lengua es una red compleja que sólo se puede identificar si se tiene en cuenta la coexistencia y combinación de distintos parámetros que juegan en su estructuración. En el caso del aspecto araucano, se considerarán, en especial, los siguientes, por aparecer como los más significativos:

a. Punto de vista (durativo, no durativo).

b. Situación (acción, estado, proceso).[15]

c. Puntos en el transcurso de la acción (inicial, intermedio, final).

d. Progreso o cambio (en la acción, en el proceso).

e. Cantidad de acciones (singulares, múltiples o iterativas).

f. Cumplimiento (realizado, no realizado).[16]

g. Dirección de la acción (hacia el hablante, desde el hablante).

5.2.3. Oposiciones.

5.2.3.1. Oposición básica: durativo-no durativo.[17]

La coordenada central que permite organizar el sistema aspectual araucano es la oposición durativo-no durativo (a nivel formal, marcado/no marcado) correspondiente al Parámetro a. Punto de vista.

Aspecto
- Durativo o marcado
- No durativo o no marcado /-Ø-/

En general, entonces, en mapuche una situación se puede presentar como puntual, como un todo, una unidad que empieza y termina en sí misma, sin que el hablante se

interese por su estructura interna, es decir, no durativa:

(15) [i] **umawtu** - **n**
dormir REAL 1SG
"Me dormí."

o bien en desarrollo, en transcurso, es decir, durativa:

[ii] **umawtu** - **le** - **n**
dormir ESTAT/CONT REAL 1SG
"Estoy durmiendo." "Estoy dormido." (cf. infra)

La duración, por supuesto, adoptará distintos matices según se combine esta coordenada con otras.

Así, por ejemplo, en contraste con la forma no marcada:

(16) [i] **mīle** - **n** (**ta** **ñi** **ruka** **mew**)
estar REAL 1SG DEM POS 1SG casa POSTPOS
"Estoy (en mi casa)."

Ocurren formas marcadas aspectualmente como las siguientes, entre otras:

[ii] **mīle** - **ka** - **n**[18]
estar REAL 1 SG
"Estoy todavía..."

[iii] **mīle** - **me** - **n**
estar DIR REAL 1SG
"Voy para allá para estar (y me quedo)."

[iv] **mīle** - **pa** - **n**
estar DIR REAL 1SG
"Vine acá para estar."

[v] **mīle** - **rpa** - **n**
estar DIR REAL 1 SG
"Pasé un rato por acá."

[vi] **mīle** - **ke** - **n**
estar HAB REAL 1SG
"Siempre estoy..."

[vii] **mīle** - **tu** - **n**
estar REP INV REAL 1SG
"Estoy de vuelta en casa."

Y aun formas donde coocurren distintos sufijos aspectuales, como:

[viii] **mīle** - **ka** - **ke** - **n**
estar CONT HAB REAL 1SG
"Siempre sé estar (en casa)."
(uso dialectal de "saber" por "acostumbrar" en el área mapuche).

[iv] **mīle** - pa - **tu** - **n**
estar DIR REP INV REAL 1SG
"Llegué para estar (en la casa) otra vez."

5.2.3.1. 1. No durativo.

(17) [i] **ko** **kiñe** **fotilla** **ko** **kīpa** - **l** - **ø** - **(e) y**
agua una botella agua venir TRANS ASP REAL (3)
"Agua, una botella de agua trae."

[ii] **kīpa** - **ø** - **y**
venir ASP REAL (3)
"(Así) viene."

[iii] **kīla** **meli** **antī** **marcha** - **ø** - **y**
tres cuatro día marchar ASP REAL (3)
"Tres o cuatro días marchó."

[iv] **ya** **pīshamī** - **ø** - **y** **ñi** **yal**
ya terminar ASP REAL (3) POS3SG comida
"Ya se terminó su comida."

(Del **Nawel Ngītram** "Historia del tigre" (Cf.7.5.6.)

El aspecto <u>no durativo</u> está caracterizado por la ausencia de marcas e indica, como ya se anticipó, acciones o estados que se ven como totalidad, como unidad que empieza y termina en sí misma, sin dar importancia a la estructura interna de la acción.

(18) [i] **ngilla** - **ø** - **y** **kofke**
comprar NO DUR REAL 1SG pan
"Compré pan."

[ii] **mawīn̂** - **ø** - **(e)y**
llover NO DUR REAL (3)
"Llovió."

[iii] **aku** - **la** - **y**
llegar NEG REAL (3)
"No llegó."

Es interesante notar, sin embargo, que la presencia del aspecto no marcado puede, o no, indicar momentaneidad, según el significado inherente al tema verbal. Habrá verbos - sobre todo aquellos de estado, existencia, pertenencia,

posesión -[19] cuyo significado general conlleva inherentemente el rasgo de "no momentaneidad, permanencia" aunque no presenten marcas aspectuales especiales, por ejemplo: **mĩlen** "estar", **nien** "tener; como se ve a continuación:

(19) [i] **mĩle - y ta ruka mew**
estar REAL(3) DEM casa POSTPOS
"Está en casa."

[ii] **epu trewa nien - n**
dos perro tener REAL 1SG
"Tengo dos perros."

Pero, aun los verbos que pertenecen a estas clases semánticas no manifiestan ninguna manera especial de estar, o permanecer, o poseer, mientras no reciban ninguna marca aspectual específica (cf. ejemplos con **mĩlen** en 5.2.3.1.).

Por el contrario, la significación inherente de verbos como los siguientes: **amun** "ir"; **ngĩllan** "comprar"; **elun** "dar"; **tripan** "llegar", por ejemplo:

(20) **amu - y ta ñi mapu**
ir REAL (3) DEM POS 3SG tierra
"Se fue a su tierra."

indican acciones no durativas, puntuales - empiezan y acaban en un punto en el tiempo - sin un análisis de su estructura interior. Para que lo haya, se necesitan marcas aspectuales.

Es necesario, asimismo, señalar otro valor semántico que surge de la oposición marcado-no marcado: a veces, la forma no marcada /-Ø-/ manifiesta un aspecto incoativo de la acción, mientras la forma marcada, con el sufijo /-le-∼ -kïle-/ (cf. infra), por ejemplo, expresa el estado resultante de la acción.

(21) [i] **mawtu** - **Ø** - **y**
dormir NO DUR REAL (3)
"Se duerme." (Se empieza a dormir).

[ii] **mawtu** - **le** - **y**
dormir ESTAT REAL (3)
"Está dormido."

5.2.3.1.2. Durativo.

(22) [i] **istokom** **kulliñ** **amu** - **le** - **y** **sañwe** **waka**
todos sin excepción animales ir CONT REAL(3) cerdo vaca
"Todos los animales iban, cerdos, vacas."

[ii] **kakara** - **le** - **y** **allka**
cacarear CONT REAL (3) gallo
"Va cantando el gallo."

[iii] **ufisha** **amu** - **le** - **y**
oveja ir CONT REAL (3)
"Va andando la oveja."

De la versión del mito de origen de **"Treng Treng y Kay Kay"**, Faqui Prafil, Anecón Grande, 1979 (Cf. 2.4.2.)

El aspecto marcado es durativo o, si se plantea a la inversa, el aspecto durativo se caracteriza por presentar marcas que especifican distintas perspectivas internas de la acción, distintos tonos con que se puede describir, dar color y textura a la constitución interna de una acción, función que asume todo su sentido en el nivel textual (cf. 5.7.).

Los sufijos durativos,o la coocurrencia de sufijos con valor durativo, que se tienen en cuenta en este trabajo son los siguientes:

1. **/-le- ∼ -kīle-/.**

a. "continuativo 1"

(23) [i] **kīdaw** - **kīle** - **n**
trabajar REAL 1SG
"Estoy trabajando."

b. "estativo".

[ii] **kīshu** - **le** - **n**
solo REAL 1 SG
"Estoy solo."

[iii] **weñan** - **kīle** - **n**
triste REAL 1SG
"Estoy triste."

[iv] **trepe** - **le** - **n**
despertar REAL 1SG
"Estoy despierto."

2. /-we-/: "incoativo" 1 " no súbito."[20]

(24) **karī** - **we** - **y** **ta** **ilo**
verde REAL 3(S) DEM carne
"La carne ya está abombada."

3. /-le- + -we-/:

"estativo" = /-le-/ estativo con reconocimiento de entrada en el estado + /-we-/ "incoativo".

(25) [i] **kīshu** - **le** - **we** - **n**
solo REAL 1SG
"Quedé solo."

[ii] **weñan** - **kīle** - **we** - **n**
triste REAL 1 SG
Me volví triste."

4. /-we- + -la-/:

/-we-/ " incoativo + /-la-/ "negación" = "terminativo".

(26) **yi** - **we** - **la** - **n**
comer REAL 1SG

"Ya no como más."

5. /-me- + -ke-/ "continuativo 2".

/-me-/ "dirección + finalidad" + /-ke-/ "habitual".

(27) **xwan** **nga** **aku** - **lu** **pītrīm** - **tu** - **me** - **ke** - **pe** - **n**
Juan DEM llegar FnoF cigarrillos VERE DIR+ CONT HAB PERF CERT REAL 1SG
"Cuando Juan llegó, yo seguí fumando."

6. /-ka-/ "continuativo 3".[21]

(28) **varia mo ta mīle - ka - y ta ñi weni**
pueblo POSTPOS DEM estar CONT REAL(3) DEM POS3SG amigo
"Está todavía en la ciudad."

5.2.3.2. Otra oposición básica: estativo-no estativo.

5.2.3.2.1.

El contraste estativo-no estativo surge en relación con la aplicación del Parámetro b. situación, el cual nos permite distinguir entre acciones, procesos y estados. Mientras las acciones se caracterizan por tratarse de situaciones homogéneas en las cuales se especifica el agentivo (causante o ejecutor de la acción), los procesos indican un cambio de estado o condición en el sujeto en el cual se produce el proceso y los estados expresan el resultado de los procesos anteriores:

Acción: **ngīpī tu - y ta ñi ruka ta xwan**
pintar REAL(3)DEM POS3SG casa DEM Juan
"Juan pintó la casa."

Proceso: **plan - kīle - we - y ta ñi ruka**
blanco ESTAT INC REAL (3) DEM POS3SG casa
"Se blanqueó la casa, se volvió blanca."

Estado: **plan - kīle - y ta ñi ruka**
blanco ESTAT REAL (3) DEM POS3SG casa
"La casa está blanqueada."

Por otro lado, el contraste estativo-no estativo está vinculado con el primer Parámetro aplicado (a.Punto de vista), y su distinción básica durativo-no durativo planteada en 5.2.3.1., ya que los estativos manifiestan como rasgo inherente la duración.[22] Esa relación entre los estativos y los progresivos o continuativos aparece claramente marcada en la morfología araucana ya que el mismo sufijo, **/-le- ∼ -kīle-/**, se utiliza para indicar una acción continuativa y para un estado (cf.5.2.3.1.), como surge de formas como las siguientes:

(33) **mawtu - le- y ta ñi pīchi che**
dormir ESTAT/CONT REAL(3) DEM POS3SG pequeño gente
"Está dormido mi niño." "Está durmiendo..."

La diferencia entre ambos (Comrie 1976), consiste en la presencia, o no, de otro rasgo, la <u>dinamicidad</u>.

<u>+ dinamicidad + continuidad</u> = <u>durativo no estativo</u> (continuativo o progresivo).

<u>- dinamicidad + continuidad</u> = <u>durativo estativo</u>.

Los otros dos Parámetros que se pueden considerar para el tratamiento de esta oposición son los siguientes: c. <u>Puntos marcados en el transcurso de la acción</u> (inicial, intermedio, final) y d. <u>Progreso o cambio</u> (en la acción, en el proceso). No voy a desarrollar en detalle el tema con

respecto a estos dos Parámetros en el presente trabajo: los criterios generales surgen de la lectura de 5.2.3.3., del Cuadro General del Sistema de Aspecto y de 5.2.3.4. Gráfico de la constitución interna de las situaciones.

5.2.3.2.2.

Consideramos como una clase aspectoidal mixta aquellos temas verbales que funcionan como sufijos de otros temas verbales, en la mayoría de sus ocurrencias con un valor aspectual relacionado con lo estativo; **/-naw-/** "caer"; **/-tĩku-/** "echar"; **/-kunu-/** "dejar"; **/-nie-/** "tener". Estos tres últimos forman una subcategoría en la que se intersectan el aspecto y la causatividad (cf. 4.4.).[23]

1. <u>**/-naw-/** "caer": "incoativo 2 súbito"</u>.[24]

(29) **naw** - <u>**naw**</u> - **ke** - **y**
dormir HAB REAL (3)
"Siempre cae dormido."

2. <u>**/-tĩku-/** "echar": resultativo separativo parcial"</u>.

(30) **koral** - **tĩku** - **me** - **a** - **y** - **mi**
corral echar DIR FUT REAL 2SG
"Vaya y encierre a los animales (no todos)."

3. /-kunu-∿ -kīnī- ∿ -kīnu-/ "dejar": "resultativo separativo total."

(31) **ītruf - kīni - pu - y ñi folsa**
tirar dejar DIR REAL (3) POS 3SG bolsa
"Dejó tirada su bolsa."

4. /-nie-/ "tener": "resultativo integrativo."

(32) **koñīmpa - nie - y ñi el - ke - etew**
acordarse tener REAL (3) POS3SG dejar HAB FnoF
"Tuvo presente al que la dejó."

5.2.3.3.

Un sistema aspectoidal: los direccionales o progresionales.

5.2.3.3.1.

Este subsistema, que se relaciona con el Parámetro g. dirección de la acción, abarca cinco morfemas, a saber:

1. /-pa-/.

(33) **fewla mīle - pa - y**
ahora estar DIR REAL (3)
"Está ahora."

2. /-pu-/.

(34) **ñi domo ta mīle - pu- y ta ñi lamngen mo**
POS 1SG mujer DEM estar DIR REAL(3)DEM POS3SG hermana POSTPOS
"Mi mujer está con su hermana."

3. /-me-/.

(35) **mĩle - me - y**
estar DIR REAL (3)
"Quedó allá; tardó en volver."

4. /-rpa-/.

(36) **mĩle - rpa - n pĩchin**
estar DIR REAL 1SG poco
"Pasé un rato (al venir)."

5. /-rpu-/.

(37) **mĩle - rpu - n**
estar DIR REAL 1SG
"Al ir pasé un rato."

He definido este sistema como aspectoidal, no estrictamente aspectual, por su doble valor semántico: a la vez que señala características especiales del "fluir de la acción" - típica nota del aspecto - presenta una clara naturaleza deíctica que lo aparta de la definición más compartida y difundida del aspecto como categoría no deíctica (Jakobson 1957; Lyons 1968; Comrie 1976).

Estos sufijos, a los que llamaremos "direccionales o progresionales", presentan, entonces, las siguientes características:

a. Son "aspectuales": marcan matices de la constitución interna de la acción;

b. Son deícticos: el punto de referencia es en todos los casos el hablante y la situación comunicativa;

c. Funcionan como sufijos de movimiento: en un nivel superficial, marcan el contorno espacial de la acción, la dirección, el sentido de la misma;

d. En un nivel más profundo resultan señalando, por un lado, el contorno temporal (solos o en coocurrencia con otros sufijos) y por otro, la intencionalidad.

En síntesis, sus rasgos más destacados son los siguientes:

Marcas de la constitución interna de la acción.
Deixis
Sentido locativo + direccionalidad
Intencionalidad

5.2.3.3.2. Gráfico del sistema de sufijos direccionales o progresionales.

I.- Con punto final marcado.

1. Con explicitación del cumplimiento de la acción egresiva.

/~~me~~/

(38) pe - me - n
ver DIR REAL 1SG
"Encontré allá."

- Dirección (sentido)de la acción hacia afuera de la situación de habla;
- Punto final marcado a nivel espacial y a nivel de cumplimiento de la intención.

2. Sin explicitación del cumplimiento de la acción.

a. ingresivo.[25]

/-pa-/.

(39) pe - pa - y
ver DIR REAL 1SG
"Vine a ver."

-"Dirección hacia el hablante y el lugar de la situación de habla".
- En algunos casos, acción futura.
- Intencionalidad.
- Valor polisémico: locativo, temporal y final.

b. egresivo.

/-pu-/.

(40) pe - pu - n
ver DIR REAL 1SG
"Fui a ver (en otro lugar)."

- "Dirección desde el hablante y la situación de habla hacia afuera."
- No punto inicial.
- Sentido + punto final señalado.

II. Con punto intermedio marcado.

a. ingresivo.

/-rpa-/.

(41) pe - rpa - n
ver DIR REAL 1SG
"Pasé a encontrar."

- "Dirección de la acción hacia el hablante."
- No punto inicial ni final.
- Acción puntual realizada en un punto intermedio.

b. egresivo.

/-rpu-/.

(42) pe - rpu - n
ver DIR REAL 1SG
"Pasé a encontrar
cuando pegué la vuelta."

- "Dirección de la acción desde el hablante y la situación de habla."
- Acción puntual momentánea realizada en un punto intermedio del camino.

5.2.3.4. Múltiples o iterativos.

La oposición acciones singulares / acciones múltiples o iterativas se establece según el Parámetro e. cantidad de acciones.

En principio, se destacan dos subcategorías: habituales y no habituales, la primera, manifestada en el sufijo **/-ke-/** y la segunda, por **/-tu-/**.

1. **/-ke-/**.

(43) [i] **fewla** **utra** **-** **y** **xwan**
recién levantar REAL (3) Juan
"Recién se levantó Juan."

[ii] **fill** **antí** **utra** **-** **ke** **-** **y** **ta** **xwan**
todos días levantar REAL(3) DEM Juan
"Todos los días se levanta."

2. **/-tu-/**.

(44) [i] **fey** **pi** **-nge-** **-** **n**
así decir AG 3 INDET REAL 1 SG PAC
"Así me dijeron."

[ii] **(f)ey** **-** **pi** **-** **nge** **-** **tu** **-** **n**
así decir AG 3 INDET REAL 1SG PAC
"Así me volvieron a decir."

Por el alcance semántico de los sufijos que componen esta clase, resulta casi imposible considerarlos como durativos o no durativos de manera excluyente.

El habitual **/-ke-/** es un tipo de durativo especial, ya que la repetición de acciones imprime duración al verbo,

las acciones se extienden en el tiempo, pero, a la vez, los ejemplos más representativos del uso de este sufijo indican la repetición de hechos que tienen principio y final, es decir, se trata de una repetición (por lo tanto, durativa) de situaciones puntuales (no durativas).[26]

Estructura:	Adverbio o const.adverbial + Vbo. [TV +-ke- + suf,cierre (modo, psona.,nro.)]
	(**syempre, fill antī** "todos los días", **fill liwen** "todas las mañanas")

En cuanto a la ocurrencia de /-tu-/, se trata de un durativo de grado bajo: su valor de repetitivo o inversivo no alcanza para imprimir una carga de duración muy alta al verbo.

(45) [i] **amu** - **n**
ir FnoF
"ir"

[ii] **amu** - **tu** - **n**
ir FnoF
"volver"

(46) [i] **umawtu** - **y**
dormir REAL (3)
"Se durmió"

[ii] **umawtu** - **tu** - **y**
dormir REAL (3)
"Volvió a dormirse."

(47) [i] **ngillatu - i - ngĩn**
rogar REAL (3) PL
"Hicieron camaruco."

[ii] **ngillatu - tu - i - ngĩn**
rogar REAL (3) PL
"Volvieron a hacer camaruco."

5.2.4. Observaciones finales.

1. Ejes primarios del sistema de aspecto araucano.

El sistema aspectual araucano está regido por dos ejes fundamentales:

a. Punto de vista.

b. Situación.

De acuerdo con dichos ejes, se plantean dos oposiciones básicas:

a. durativo - no durativo

b. estativo-no estativo.

2. Ejes secundarios.

A esos contrastes básicos se le suman otros, secundarios, en intersección con los primeros. A saber:

a. dinámico / no dinámico
b. singular / múltiple
c. habitual / no habitual
d. realizado / no realizado
e. incoativo / no incoativo
f. terminativo / no terminativo
g. imperfectivo/ perfectivo

a. Mientras los no estativos o continuativos **/-le-~ -kïle-/ ; /-me-+-ke-/ y /-ka-/**) y los estativos de devenir o proceso (**/-le-we-/**) manifiestan distintos grados de dinamicidad, los estativos son, por definición, no dinámicos.

b. Asimismo, los continuativos, por sus características (+ progresivo + dinamicidad) expresan muchas veces formas de la imperfectividad, mientras los estativos son perfectivos, indican aspectos completivos, terminativos. También el habitual **/-ke-/** puede tomar valores imperfectivos.

c. Por otro lado, he recogido emisiones en las que el aspecto simple o no marcado toma, por contraste con el estativo, un valor aspectual incoativo (cf. 5.2.3.1.1.).

d. En cuanto al sistema direccional, además de ser dinámicos (por definición), mientras **/-me-/** revela un valor completivo, terminativo, **/-pa-/ y /-pu-/** expresan la finalidad, la dirección de la acción sin especificar su resultado.

3. <u>Oposición realizado / no realizado.</u>

El aspecto realizado/no realizado, en cuanto a la intención o deseo frustrado, <u>lo imposible</u>, está íntimamente relacionado con la presencia del sufijo **/-fī-/** ("corte o interrupción de la relación") como surge de su tratamiento específico (5.4.).

(48) [i] **umawtu** - **n**
dormir REAL1SG
"Dormí."

[ii] **umawtu** - **fī** - **n**
dormir CONTR REAL 1SG
"Quería dormir (pero no dormí)."

b. El resultado, el estado alcanzado, se relaciona con el sufijo estativo **/-le-** ∿ **-kīle-/**(cf. ej.23).

c. El efecto, se relaciona con los sufijos causativos resultativos, como **/-kīnu-/** y **/-nie-/** (cf. ej.31 y 32).

d. La acción con intención cumplida, con **/-me-/** (cf. ej.35).

4. Oposición imperfectivo/perfectivo.

a. Las formas verbales no finitas están relacionadas con esta oposición (así aparecen seleccionadas en el nivel textual).

Mientras los sufijos de forma no finita **/-el-/** o /-n/ a veces tienen significado imperfectivo, **/-lu-/**, por el contrario, es un típico sufijo de cierre de formas no finitas con valor perfectivo, de acción terminada. En cuanto al sufijo **/-am-/**, por su valor final, indica, en general, una acción no producida, muchas veces incoativa.

(49) [i] **langīmngey ti chīpey toro lay lalu**

"Lo mataron al **chīpey toro**, murió, al morir/muerto (el **chīpey toro**)..."

del **"Nawel Ngītram"** (7.5.6.).

[ii] **elchen**

"El que crea gente."

[iii] **ngillay karu ñi yeyam ñi mamīll**

"Compró el carro para llevar leña."

De cap. 3. ej. (146) [ii].

b. Este contraste se hace evidente, como ya se adelantó (cf. punto 3.), entre las formas verbales que presentan el sufijo estativo **/-le- ∼ -kīle-/** y aquellas con sufijo aspectual **/ -ø-/**, las primeras serán perfectivas, señalan estados alcanzados; las segundas pueden aparecer como polo imperfectivo del contraste.

c. También presentan una carga semántica fuerte como perfectivos aquellas formas que aparecen con sufijos causativos resultativos como **/-kīnu-/** y **/-nie -/** (cf. 5.2.3.2.2.).

d. Por lo expuesto en puntos anteriores (cf.punto3), también el sufijo **/-me-/**, por su valor semántico de acción con intencionalidad cumplida (cf.5.2.3.3.) es portador de matices perfectivos.

5. Selección de sufijos aspectuales.

En general, la posibilidad, o no, de que un tema verbal reciba un sufijo aspectual se va a relacionar con rasgos semánticos inherentes al verbo en cuestión.

Así, por ejemplo:

a. Un verbo de existencia (tema verbal derivado de TN + suf. **/-nge-/** no podrá recibir un sufijo habitual **/-ke-/**. Por ejemplo:

(50) [i] we - che - **nge** - **n**
nuevo gente VERB REAL 1SG
"Soy joven."

[ii] we-che - **nge** - **ke** - **n** (no es posible una afirmación habitual sobre un concepto como el "ser joven".)

b. Un verbo de movimiento no va a recibir, en general, un sufijo progresional o direccional.

(51) [i] **amu** - **y**
ir REAL (3)
"Se fue."

[ii] * **amu** - **pu** - **y** (agramatical)

6. Aspecto y tiempo.

I.a. Dada la simplicidad del sistema de tiempo araucano, es interesante notar en qué medida las distinciones temporales son asumidas por otras categorías (cf. el valor de Pretérito reciente del sufijo **/-pe-/** o **/-fī-/** como

pretérito perfectivo, pretérito remoto o pluscuamperfecto).

II.b. En el caso de los sufijos aspectuales, se exponen a continuación algunos ejemplos donde su uso adquiere connotaciones temporales:

1. Como presente (las formas no marcadas pueden confundirse con el pretérito general):

(52)

- presente continuativo : [i] **umaw - kīle-y** "Está durmiendo."
- presente continuativo 2: [ii] **umawtu - ka - y** "Todavía duerme = Está durmiendo."
- presente habitual: [iii] **umawtu-ke-y** "Siempre duerme."
- presente incoativo (en el nivel textual con valor de presente histórico) [iv] **umawtu-pa-y** "Vengo a dormir."

2. Como futuro. (a veces, las formas con sufijos progresionales o direccionales).

[v] **umawtu - pu - y** "Voy a dormir."

7. Aspecto y transitividad.

La relación estrecha entre aspecto y transitividad, como ya se dijo (cf.4.3.) ha sido explicitada en la teoría lingüística. Nos interesa destacar, en especial, la vinculación entre estatividad y baja transitividad:

> "El estativo, además, se define normalmente por intersección con la intransitividad." (Friedrich 1974:36)

En araucano, la aplicación del sufijo estativo **/-le- ∿ -kīle-/** no sólo produce siempre formas verbales de baja transitividad, sino que, muchas veces, funciona como intransitivizador (cf.cap.4.n.11.).

5.2. 5. Gráfico de la constitución interna de las situaciones según las marcas aspectuales.

1. No durativo.

/-Ø-/

amuy "se fue"

ngillan kofke "compré pan"

2. Durativos.

2.1. Estativos.

est_1 /-le- ~ -kīle-/

umawkīley "está dormido"

est_2 /-le-we-/

a)

fīchalewen "ya volví viejo"

b)

kishulewen "quedé solo"

kanshalewen "quedé cansado"

est_3 /-we-/ "inc_1".

proceso en marcha punto/momento del reconocimiento de principio de acción/estado.

fītawey "ya está grande"

est$_4$ /-we-la-/ "terminativo".

umawtu-we-la-y "ya no quiere dormir más."

est$_5$ /-naw-/ "inc$_2$".

umawnawtuy "cayó dormido."

est$_6$ "resultativos".

/-kīnu-/

/-tīku-/

/-nie-/

ītrīf -kīnu-y ta ñi folsa

"Dejó tirada la bolsa."

2.2. No estativos o continuativos.

cont$_1$ /-le- ∾ -kīle-/.

umawkīley "está durmiendo."

cont$_2$ /-me-ke -/.

kīchatu-me-ke-n "seguí lavando."

cont$_3$ /-ka-/ .

cbio. de estado
(previsto)

acción + /-ka-/ cesa la acción
del verbo

umawtu-ka-y "todavía está durmiendo."

2.3. Múltiples o iterativos

iter$_1$ "habitual"

/-ke-/

utra key liwen

"Siempre se levanta temprano."

iter$_2$ "repetitivo-inversivo".

/-tu-/

a) repetitivo.

ngillatutuyngīn

"Oraron otra vez."

b) inversivo.

amutuy

"Regresó."

5.2.5. CUADRO GENERAL DEL SISTEMA MORFOLOGICO DE ASPECTO EN ARAUCANO

5.3. El sufijo /-pe-/ y la facticidad en araucano.

5.3.1. Planteos preliminares.

Un eje fundamental de la cultura mapuche es el del "hablante como centro del mundo."[27]

Esta concepción tiene manifestaciones lingüísticas: hay un señalamiento expreso de la presencia del hablante y del contexto dialógico por oposición al extradialógico, no sólo en el nivel de la cláusula sino en el discurso.[28]

En la cláusula se hace evidente en el uso del sistema de sufijos progresionales o direccionales - su aplicación depende del hablante y de la situación comunicativa (cf. 5.2.) - en la compleja red de la remisión en araucano y en las relaciones tiempo-modo-aspecto.

En el caso del análisis del sufijo **/-pe-/**, el manejo de este concepto resulta indispensable ya que su funcionamiento y valor semántico lo ubican a caballo de las últimas categorías verbales citadas y, juntamente con el sufijo **/-fī-/** (cf. 5.4.), estructuran la línea de la facticidad en araucano.

El primer contacto con el sufijo /-pe-/ durante esta investigación surgió al elicitar emisiones como las siguientes:

(53) [i] **chayi** pītrem - tu - n
hoy cigarrillo VERB REAL 1SG

alternando con:

[ii] **chayi** **pītrem** **-tu** - **pe** - **n**
hoy cigarrillo VERB REAL 1SG

Ambas emisiones con el mismo significado: "Hoy fumé."

O bien:

(54) [i] **ne** - **n** **kuchillo** **ta** **mi** **elu** - **fi** - **el**
tener REAL 1SG cuchillo DEM POS 2SG dar PROOBJ FnoF

[ii] **ne** - **n** **ta** **ñi** **kuchillo** **ta** **mi** **elu** - **pe** - **fi** - **el**
tener REAL1SG DEM POS1SG cuchillo DEM POS2SG dar PROOBJ FnoF

con el significado de:"Tengo el cuchillo que me regalaste."

Al lado de estos ejemplos donde se presentaba **/-pe-/** con un valor temporal (de pretérito reciente) pero además, aparentemente no obligatorio, aparecieron pares de ocurrencias como los que transcribo a continuación:

(55) [i] **umawtu** - **pe** - **n** **(fewla, wiya, chayi)**
dormir REAL 1SG
"Dormí (recién, ayer, hoy)."

[ii] **umawtu** - **pa** - **pe** - **la** - **y**
dormir DIR NEG REAL (3)
"Tal vez va a dormir."

¿Qué tenían en común los dos primeros pares con estos dos últimos? ¿Cómo definir un valor semántico básico - o "un conjunto de significados básicos" (Comrie 1984) - para este morfema, que intuíamos era el mismo en todas las ocasiones, y no dos homónimos?[29]

La comparación y cotejo de todos los ejemplos que pudimos recoger, sin embargo, nos permitió identificar un rasgo semántico compartido, paso fundamental para esclarecer el problema: la naturaleza deíctica del funcionamiento de este sufijo.

La presencia de **/-pe-/** - en este trabajo se propone como hipótesis que se trata del tema verbal <u>pe</u> "ver, encontrar", con función de sufijo[30] - indica, en general, "lo cercano, lo reciente, lo cierto, lo seguro, lo evidente, lo que sí sucedió (para el hablante)", así como su negación **/-pe-la-/**, **/-pe-/** + neg **/-la-/**, manifiesta "la duda, el 'puede ser que sí, puede ser que no', el 'tal vez', o 'quizás'" en relación con el hablante y la situación comunicativa.

Tales características permiten que **/-pe-/** - solo o en coocurrencia con otros sufijos - se use para señalar distintos matices témporo-modal-aspectuales, como se indica en los puntos siguientes.

5.3.2. /-pe-/ como Perfecto.

5.3.2.1.

El perfecto, cuya consideración tradicional dentro de la categoría aspecto ha sido revisada en los últimos años,[31] se puede definir por las siguientes notas fundamentales:

a. Sirve para señalar un evento dentro de un período que comienza en el pasado y se extiende hasta el momento presente;[32]

b. Relaciona algún estado o situación a una situación precedente. Expresa una relación entre dos puntos temporales: el tiempo del estado que resulta de una situación anterior (que coincide con el momento del habla) y el tiempo de esa situación anterior (Comrie 1976).

5.3.2.2.

En cuanto al sufijo /-pe-/ en araucano, la definición de su significado se debe diseñar a partir de dos particularidades fundamentales:

a. La presencia de /-pe-/ subraya <u>la pertenencia de lo enunciado al campo de la facticidad</u> (cf. 5.1.1.);

b. /-pe-/ plantea <u>una relación entre dos situaciones</u>, la que el hablante está enunciando,[33] y la situación presente, la del hablante mismo.

y de los siguientes rasgos asociados:

c. Un compromiso del hablante - o no, si está negado - con la validez, la certeza de lo enunciado;

d. La intención del hablante de marcar la realidad - o no - de lo que dice (la realidad parece tener, entonces, alcance deíctico);

e. Una elección del hablante de usarlo en el discurso;

f. En última instancia, entonces, el uso de /-pe-/ hace presente, involucra, al hablante: el acto de habla se introduce en el evento narrado;[34] más aún, hay una suscripción del hablante a lo que se afirma en el enunciado.

5.3.2.3.

La definición de Perfecto anteriormente enunciada, los puntos enumerados en 5.3.2.2., el cotejo con ejemplos de otros autores (Salas 1984; Catrileo 1972 en Croese 1984), la intuición de los hablantes bilingües nativos que revelaron mayor competencia lingüística en ambas lenguas (araucano y español),[35] nos han llevado a definir a /-pe-/ como un morfema de Perfecto[36] con una identidad semántica propia - que lo diferencia del Perfecto de las lenguas indoeuropeas -, especialmente, un alto valor modal (cf. 5.3.3.).

El Perfecto araucano marca una relación básica de cercanía con el hablante que puede, a su vez, adoptar tres modalidades:

1. Cercanía temporal: el primer punto temporal está cercano al segundo, anclado este último en el momento del habla.

En esos casos, /-pe-/ toma un valor temporal, de Pretérito reciente (cf. 5.3.2.4. "Tiempos" del Perfecto). La relevancia de la situación aludida y su connotación de "certeza", de hecho cierto, se deben a su cercanía temporal (Ocampo 1986).

En el nivel sintáctico, las formas verbales con /-pe-/ se correlacionan con adverbios temporales - con carga deíctica manifiesta - que indican lapsos breves:

[**chayī** "hoy" (lapso de 2 a 4 horas)
fewla "recién"
wiya "ayer"
ka kiyen "El mes pasado"
trafia "anoche"] + Vbo TV + -pe- + suf.modo/psona/n°

Ejemplos:

(56) [i]**chayi** **kīpa** - **pe** - **n** **ñi** **ruka** **mew**
hoy venir REAL 1SG DEP 1SG casa POSTPOS
"Hoy vine a mi casa."

[ii] **chayi** **ta** - **mile** - **pe** - **y** **ta** **ngillatu** - **n**
hoy DEM estar REAL (3) DEM rogar NOM
"Hoy ha habido rogativa."

En el caso del Pretérito reciente, **/-pe-/** alterna con **/-Ø-/**:

(57) [i] **mawïn̂ - (e) y**
llover REAL (3)
"Llovió." + **trafìa** "Llovió anoche."

[ii] **mawïn̂ - pe - y**
llover REAL (3)

Pero en el nivel semántico, las dos emisiones no son exactamente sinónimas: una hablante nativa con alto grado de conciencia de la lengua [37] reconocerá: "**mawïn̂ (e) y** es lo mismo que **mawïn̂pey**, pero **mawïn̂pey** es seguro que llovió."

Hay un plus semántico en la forma con **/-pe-/** que se relaciona con el tipo 3.a. Perfecto de certeza (cf. infra) ya que plantea la confirmación de la facticidad de la acción.

A veces, la cercanía temporal está reforzada por la cercanía espacial, matiz que surge de la aplicación de sufijos progresionales o de movimiento como **/-pa-/** o **/-me-/**, en coocurrencia con **/-pe-/**, Por ejemplo: [38]

(58) [i] **wiya / fewla umawtu - pa - pe - y**
ayer / recién dormir DIR REAL (3)
"Vino a dormir a casa, (ayer, recién)."

[ii] **chayi / fewla / wiya mïle - me - pe - n**
hoy / recién / ayer estar DIR REAL 1SG
"Estuve (y me quedé) (hoy, recién, ayer)."

2. **Cercanía espacial + intencionalidad**[39] **(del hablante): /-pa- "direccional + -pe-/.**

(59) **ngillan - dungu - pa - pe - i - yu**
comprar hablar REAL 1D
"Vengo a hacerle parlamento; vengo a pedirle su hija (para casarme)."
(cf.7.5.7.)

En todos los casos recogidos donde se da este uso de **/-pe-/** aparece la misma construcción morfológica:

TV + -pa- + -pe- + -i- + -yu

Es decir, al sufijo **/-pa-/**, que indica, como se ha visto (cf. 5.2.), no sólo "dirección hacia", sino "intencionalidad del hablante" y a **/-pe-/** "refuerzo de la facticidad" y al sufijo de modo **/-i-/** se adjunta **/-yu-/** morfema de cierre (de persona y número) que especifica una 1D (1SG + 2Sg = un "yo" que asume la intención de la acción y, además, engloba, involucra, a un "tú" en una situación comunicativa mínima, es decir, dialógica, en la cual ese emisor en Primera Persona del singular tratará de cumplir su intención).

Por eso, en muchas oportunidades, estas [illegible] cobran valor exhortativo, de invitación a la acción que indica el verbo. Así, por ejemplo:

(60) **ngītram - ka - pa - pe - i - yu**
conversar DIR REAL 1D

Puede querer decir tanto:
"Lo vengo a conversar." (en dialectal del área)
como también:
"Vamos a conversar."

3. **Empatía o compromiso.**

Se trata de una categoría interna al hablante que se manifiesta como una voluntad del hablante de confirmar - o no - la certeza, la seguridad, la validez de lo que dice (Ocampo, op.cit.).

Se diferencian dos subclases, según se manifieste el compromiso (**/-pe-/**) o el no compromiso **/-pe- + -la- Neg /** del hablante con lo enunciado.[40]

a. de certeza: valor asertivo enfatizado de **/-pe-/**. Se plantea la evidencia de la facticidad de lo enunciado; la confirmación, o bien de una intención (61 [i]) o de una acción (ejs. 61 [i], [ii],[v]); a veces (61 [vii] un matiz de énfasis.

(61) [i] **pe - fi - l - i wula rīf ngītramka-pe-i-yu- nga ti**
ver PROOBJ HIP 1SG después cierto conversar REAL 1D DEM DEMOST
"Si lo veo le voy a decir cosas ciertas."

[ii] **ngītramka - PE - i - yu**
conversar REAL 1 D
"Estamos conversando."

[iii] **mawīn̂** - **PE** - **y**

llover REAL (3)

"Llovió.' (otra glosa: "Seguro que llovió.No hay duda.")

[iv] **mīle** - **ka** - **PE** - **y**

"Sí, estuvo."

[v] **pe** - **pa** - **PE** - **i** - **yu**

ver/ encontrar DIR REAL 1 D

"Te encontré."

Por oposición a:

[vi] **pe** - **pa** - **la** - **i** - **yu**

ver/encontrar DIR NEG REAL 1 D

"No te encontré."

[vii] **amu** - **PE** - **n** **ñi** **pe-** **me** - **a** - **fi** - **el**

ir REAL 1SG POS1SG ver DIR FUT PROOBJ FnoF

fey **ti** **mīle** - **pa** - **chi** **wantru**

DEMOSTR DEMOSTR estar DIR ADJ hombre

"Voy a ver al hombre que está aquí."

[viii] kiñe **kushe** **ne** - **pe** - **no** - **lu** **fīta**

un anciana tener NEG FnoF marido

"Una anciana que nunca ha tenido marido."

b. <u>de duda</u>:

TV + /-pe- + -la- NEG/ = no certeza; duda.

La negación de **/-pe-/** genera un enunciado no asertivo, no fáctico, no hay compromiso del hablante, no hay seguridad sobre lo que se afirma:

(62) [i] **mawīn** - **PE** - **la** - **y**
llover NEG REAL (3)

"Tal vez llueva."; "Puede ser que llueva un poco, no es seguro."; "Puede ser que llueva o que no llueva."

[ii] **komutu** - **pa** - **PE** - **la** - **y**
mirar DIR NEG REAL (3)

"Tal vez ha venido mirar."

[iii] **kīchatu** - **pa** - **PE** - **la** - **y**
lavar DIR NEG REAL (3)

"Tal vez va a lavar (dudando)."

Su uso es frecuente en las cláusulas principales que rigen cláusulas dependientes de tipo condicional-temporal (cf. 3.6.), por ejemplo:

[iv] **umawtu** - **pa** - **PE** - **la** - **y**[41] **ñi** **ruka** **mew** **aku-** **l** - **e**
dormir DIR NEG REAL (3) POS 1SG casa POSTPOS viene HIP 3

"Tal vez va a dormir en mi casa cuando venga/si viene."

En todos los casos, como ya se dijo, la coocurrencia de **/-pe-/** "confirmación de la realidad, de la facticidad" + **/-la-/** "negación", hace que lo dicho entre en el campo de la no facticidad, el no compromiso del hablante con lo que se asevera, la duda.

Algunas veces, el hablante explicita la duda en el contexto lingüístico total. Así:

(63) [i] **mīle - pa - PE - la - y aku chi may aku- la- y chi may**
estar DIR NEG REAL(3) venir DUB AFIRM venir NEG REAL (3) DUB AFIRM

"Tal vez ha llegado.";
"Debe de estar; tal vez vino, tal vez no..."

[ii] **wule wula dewma -PE- la - a - n**
mañana después terminar NEG FUT REAL 1SG
ñi kīdaw wule wula PE[42] - no
POS 1 SG trabajo mañana después NEG
"Recién mañana tal vez voy a terminar el trabajo."

(El comentario del hablante sobre pe-no fue:"Bueno, no de seguro, eh...")

Por contraste con:

[iii] **wule wula dewma - n**
mañana después terminar REAL 1SG
"Recién mañana voy a terminar."

A veces, /-pe-la-/ aparece en preguntas o afirmaciones dubitativas:

(64) [i] **la - PE - la - y xwan**
morir NEG REAL (3) Juan
"¿Habrá muerto Juan?"

o bien:

[ii] **la - PE - la - y xwan kīme kim - la - n**
morir NEG REAL (3) Juan bien saber NEG REAL 1SG
"Habrá muerto, no lo sé."

Pero siempre mantiene el mismo valor semántico, un "tal vez sí, tal vez no" en las apariciones de **/-pe-la-/**, por oposición al matiz de "cierto, seguro" de las formas verbales con **/-pe-/**.

5.3.2.4. "Tiempos" del Perfecto.

Los que llamamos "tiempos" de este perfecto araucano surgen de la presencia de **/-pe-/** solo o en combinación con otros sufijos temporales (suf. futuro **/-a-/** o modales **/-l-/**; también **/-fī-/** relacionado con contrafacticidad. (Cf. 5.4.).

Así, se pueden distinguir los siguientes:

1. <u>Pretérito reciente (/-pe-/).</u>

Vbo [TV + -pe- + suf.cierre (modo,psona. y n°)] ± Adv.tiempo [chayi "hoy; fewla "recién"; wiya "ayer"; trafia "anoche"]

(65) **kīchatu** - **PE** - **n** **wiya**
lavar REAL 1SG ayer
"Lavé ayer." [43]

2. <u>Pretérito Perfecto o Pluscuamperfecto (/-pe-fī-/)</u> [44]

Acción anterior		Acción posterior
Cláusula 1 : circunstancia anterior frustrada	±	Cláusula 2 (coordinada o yuxtapuesta consecutiva o adversativa): Especificación de consecuencia
Vbo [TV + -pe- + -fī-]	±	Vbo [TV + NEG=]

La conjunción del sufijo **/-pe-/** con valor de "Perf. de certeza, pretérito reciente" y **/-fī-/** "corte o interrupción", otorga a la forma verbal como totalidad un valor de Pluscuamperfecto, de acción muy anterior y por eso mismo acabada, sin vigencia en el momento del habla, perteneciente a un pasado lejano con respecto al hablante, a veces, de pasado anterior a otro pasado. En muchos ejemplos, priva el peso específico contrafáctico de **/-fī-/**, indicándose con **/-pe-fī-/** un Pluscuamperfecto contrafáctico, es decir, una acción que no se realizó, una acción frustrada. Esta última clase de Pluscuamperfecto es la que se describe en 2.1; la primera en 2.2.

2.1. Pluscuamperfecto o Perfecto frustrado.

(66) [i] **kīpa** - PE - fī - n **mītrīr** - i **ñi** **kawell** **feymu**
venir REAL1SG tropezar REAL(3)POS1SG caballo entonces
wiño - n
regresar REAL 1SG
"Había venido pero tropezó mi caballo, entonces volví."

(La glosa del hablante fue:"Quiere decir que volví en la mitad del campo, no lo encontré.").

[ii] **kīpa** **-PE-** - **fī** - **n** **pe** - **pa** - **la** - **n**
venir REAL1SG encontrar DIR NEG REAL 1SG

[iii] **epera** - **ne** - **PE** - **fī** - **y** **welu** **aku-** **la** - **y**
esperar RESULT REAL(3)CONJ ADV venir NEG REAL(3)
"Lo esperaba que iba a venir pero no llegó."

En contraposición a ejemplos como los anteriores, recogí otros como el siguiente:

(67) **mawtu** - **PE** - **fī** - **y** - **ngīn**
dormir REAL 3 PL

(La glosa del hablante nativo fue ésta:"Fueron a dormir y no pudieron dormir.").

La consecuencia, entonces, puede, o no, estar especificada:

(68)[i] **komutu** - **me** - **PE** - **fī** - **y** $\overset{+}{-}$ **pe** - **me** - **la** - **y**
mirar DIR REAL (3) encontrar DIR NEG REAL (3)
"Había ido ver (las ovejas) (y no las encontró)."

Aun en el caso de que el hablante no explicite la consecuencia, la presencia de **/-fī-/** en la forma verbal principal indica justamente la frustración de la acción (Cf.5.4.) por contraste con la forma siguiente:

[ii] a. **komutu** - **f i** - **(i) ñ**
mirar PROOBJ REAL 1
"Las vi."

a la que corresponde en la cláusula 2 una forma verbal paralela afirmativa:

b. **pe - me - fi - (i)ñ** "Sí, las encontré."

En algunas emisiones, la forma verbal con **/-pe-fī-/** con valor de acción frustrada, se opone al mismo tema verbal + sufijo **/-pe-/** "refuerzo de facticidad". Por ejemplo:

(69) [i] **mīle - pe - fī - n**
estar REAL 1 SG
"Hoy estaba (en Jacobacci); (ahora me fui)."

Se contrapone a:

[ii] **mīle- PE - n**
estar REAL 1SG
"Hoy estaba (y seguí estando)."

Pareciera que **/-pe-fī-/** como Pluscuamperfecto de una acción con intención expresa frustrada es un uso más naturalmente reconocido, por los hablantes nativos, como gramatical que los casos donde la intención no está manifestada gramaticalmente (cf.5.4.2.). Esto se nota en la mayor facilidad con que surgen en los hablantes ejemplos como el siguiente, donde la intencionalidad, que a continuación se va a ver frustrada por **/-fī-/**, está expresa por la aparición de **/-me-/** (cf. 5.2.4.3.):

(70) [i] **komutu** - **me** - **PE** - **fī** - **y**

mirar DIR REAL (3)

"Había ido a ver las ovejas (y no las encontró)."

y la aceptación con reparos de emisiones como:

[ii] **komutu** - **PE** - **fī** - **y**

mirar REAL (3)

"Había mirado las ovejas..."

Confirmando esta hipótesis, parecen aceptarse como gramaticales, formas como:

(71) [i] **mīle** - **pu** - **pe** - **fī** - **n**

estar DIR REAL 1SG

"Había ido a estar..."

[ii] **mīle** - **pa** - **pe** - **fī** - **n**

estar DIR REAL 1SG

"Había venido a estar..."

que presentan sufijos de dirección + intencionalidad marcados, antes que:

[iii] **mīle** - **pe** - **fī** - **n**

estar REAL 1SG

"Había estado."

rechazado en varias oportunidades por los hablantes nativos ("Así no se dice.").

2.2. Pasado Perfecto o Pluscuamperfecto (circunstancia negativa o frustrada sin especificar).

Estos casos presentan un matiz desinente, de acción que terminó en un pasado ya más lejano, que ya no tiene vigencia.

(72) [i] **aku** - **PE** - **fī** - **y**
llegar REAL (3)
"Había llegado."

[ii] **ramtu** **PE** - **fī** - **e** - **n** - **ew** **ta** **ñi** **weṇi** **ta**
llegar DEM REL REAL 1SG DEM REL 3 DEM POS1SG AMIGO DEM
mi **amu-** **a** - **1** **aye** **mo**
POSTPOS ir FUT FnoF DEMOSTR POSTPOS

"Me había preguntado mi amigo si ibas a ir."

A veces, está especificado que se trata de un pasado anterior a otro pasado:

[iii] **ngītrīm** - **PE** - **f(ī)** **e** - **i** - **yu** **pītī** **nga** **mi**
llamar DEM REL REAL 1+2 todavía DEM POS2SG
aku - **no** - **n**
llegar NEG FnoF

"Yo te llamé (te había llamado) antes que vos llegaras."

3. Perfecto "prospectivo" o de intención (/-pa-pe-/).

(73) **ngillan** - **dungu** - **pa** - **pe** - **i** - **yu**
comprar hablar DIR REAL 1D

"Vengo a pedirle (su hija)"; "Vengo a hacerle parlamento."

Involucrado el hablante, (cf.5.3.2.3.(2)), hay una intencionalidad marcada de realizar la acción del verbo, pero no una seguridad total sobre su cumplimiento: ésta se puede ver frustrada por factores ajenos al hablante.

La intención ha nacido antes del momento del habla, es decir, antes del momento en que el hablante comunica a su

interlocutor la acción que desea cumplir; el cumplimiento se intenta que sea inmediatamente posterior al momento del habla, por lo tanto, incluído en la misma situación comunicativa. Por eso es que, en emisiones como la anterior, o la siguiente:

ngītramka - pa - pe - i - yu

"Lo vengo a conversar."

hay tres tiempos marcados:

	SITUACION COMUNICATIVA	
tiempo anterior	tiempo del habla	tiempo posterior
(intención, decisión)	comunicación de la intención	(cumplimiento, o no, de la intención).

4. Perfecto "contingente" (/-pe- + -l- "sufijo de modo hipotético").

Esta coocurrencia de sufijos caracteriza, como se advierte en los ejemplos, a las cláusulas subordinadas témporo-condicionales y concesivas de grado 2, es decir, las improbables o imposibles (cf.3.6.2.)nuestra hipótesis radicaría en que el aporte semántico de /-pe-/ es, justamente, su valor de Perfecto.

(74) **amu - PE - l - mu ta mu weku mu nge - me-**
ir HIP 2D DEM POS2D tío POSTPOS ser DIR
PE - la - a - fī - y - mu
NEG FUT CONTR REAL 2D
"Si hubieras ido (a Viedma) con tu tío, tal vez iban a alcanzar (ahí)."

5. <u>Futuro condicionado o irreal puesto en duda (/-pe-la-a-fī-/).</u>

El valor semántico de esta coocurrencia de sufijos (cf. 5.4.2.) deriva de una síntesis del significado de cada uno de ellos, y de la combinación del primer par (**/-pe-/** "certeza, confirmación de la realidad" + **/-la-/** "negación" = "duda") con el segundo (**/-a-/** "futuro" + **/-fī-/** "corte o interrupción de la realidad" = "futuro condicionado o frustrado").

Resumiendo, se trata, en general, de una "acción futura improbable o imposible puesta en duda", por consiguiente, es una forma verbal característica de las oraciones dubitativas y desiderativas, y de las oraciones [illegible] en períodos condicionales de grado 2 (improbables o imposibles) (cf. ej. anterior).

(75) [i] **pe - pa - pe - la - ya - fī - n**
encontrar DIR NEG FUT CONTR REAL 1SG
"Puede ser que encuentre (mi oveja)." (<u>desiderativa dubitativa:</u>improbable).

[ii] **fele - PE - la - a - fī - y** feych **dungu**
ser así NEG FUT CONTR REAL(3) DEMOSTR cosa
"Tendría que haber sido así." (<u>desiderativa imposible</u>).

6. <u>Futuro condicionado o irreal confirmado (/-pe-a-fī-)</u> (cf.5.4.2.).

(76) **mïchay** **kīpa** - **pe** - **a** - **fī** - **n** **pe** - **no**
luego venir FUT CONTR REAL1SG FACT+NEG = duda
wule **wula** **kīpa** - **a** - **n**
mañana recién venir FUT REAL 1SG
"Luego, tal vez no venga, de seguro no, mañana recién vendré."

El valor semántico de esta coocurrencia de sufijos es complejo: la "suma estructurada" de los significados básicos de los morfemas (/-pe-/ "certeza, refuerzo de la facticidad") + (/-a- "futuro" + -fī- "corte o interrupción de la realidad"/) da como resultado la "confirmación sobre un futuro condicionado o frustrado", es decir, la confirmación de la imposibilidad de la acción: el evento anunciado no va a suceder. Por eso, los hablantes nativos que demostraron mayor conciencia lingüística glosan - en español - las construcciones de este tipo con una negación de la acción enunciada por el tema verbal. La presencia de /-pe-/ refuerza la irrealidad de ese futuro asumida por el hablante. El oyente infiere de "Tal vez no va a comer" : "no quiere comer", "no va a comer", o "no puede comer."

Así, por ejemplo, hemos recogido las siguientes emisiones, con las correspondientes glosas que expresan las inferencias negativas de los oyentes:

(77) [i] **aku** - **pe** - **a** - **fĩ** - **y**
llegar FUT CONTR REAL (3)
"No va a llegar."

[ii] **kīpa** - **pe** - **a** -**fī**- **y**
venir FUT CONTR REAL (3)
"No va a venir."

[iii] **kīchatu** - **pe** - **a** - **fī** - **y**
lavar FUT CONTR REAL (3)
"No va a poder lavar "; "No puede lavar "; "No vendrá a lavar."

A veces, se glosa con un comentario sobre la inseguridad de que se cumpla la acción enunciada.

(78) [i] **pe** - **pe** - **a** - **fī** - **y** **ta** **ñi** **ofisha**
ver FUT CONTR REAL3 DEM POS 1SG oveja
"Andaba 'campeando' las ovejas, no las encontró (tal vez sí, tal vez no)."

[ii] **yi** - **pe** - **a** - **fī** - **n**
comer FUT CONTR REAL 1SG
"No quiero comer."; "Tal vez no voy a comer (no estoy seguro)."

[iii] **pītrīm** - **tu** - **pe** - **a** - **fī** - **y**
cigarrillo VERB FUT CONTR REAL (3)
glosa: "Quiere decir que no quiere o no va a fumar, tal vez."

O sea, que en última instancia, se trata de una negación suave, atenuada.

5.3.3. /-pe-/ como modalizador de la facticidad.

La conclusión del análisis de /-pe-/ como sufijo de Perfecto y de los llamados "tiempos" del Perfecto nos

lleva, sin lugar a dudas, a la afirmación de la fuerte carga semántica, como modalizador de la facticidad, que caracteriza a /-pe-/.

Lo que hemos llamado hasta este momento "tiempos" del Perfecto - en la ocurrencia de /-pe-/ solo o en combinación con otros sufijos - marcan, en realidad, distintos matices modales referidos a la facticidad, no facticidad o contrafacticidad de lo enunciado por el hablante (cf.5.1.).

Ahora bien, a pesar de que reconocemos en /-pe-/, su negación /-pe-la-/ y en la coocurrencia con otros sufijos, especialmente /-pe-a-fī-/ y /-pe-la-a-fī-/, un valor modalizador muy alto -en relación con la modalidad epistémica - , en este trabajo (queda abierta la cuestión para futuras investigaciones), se considerará a /-pe-/ con el rango de un Perfecto con una identidad semántica diferenciada, por las razones que se exponen a continuación:

a. En el nivel gramatical, el respeto al principio de la no coocurrencia de sufijos integrantes del mismo sistema. En este caso, en cuanto al modo, /-pe-/ coaparece tanto con el sufijo de "modo real" /-i-/, como con /-l-/, marca de "hipotético". Por otro lado, si /-fī-/ adquiere su verdadero significado en el dominio de la modalidad

(cf.5.4.) en relación con la contrafacticidad, la presencia simultánea de los morfemas /-pe-/ y /-fī-/ plantearía una contradicción insalvable entre dos sufijos de modalidad: el primero, marca de la facticidad, el segundo, del corte de la facticidad;

b. El estudio cuantitativo de /-pe-/[45] **arroja un porcentaje muy alto de apariciones con valor de Pretérito reciente** /-pe-/ **y Pluscuamperfecto** /-pe-fī-/, **usos que** lo relacionan con la categoría tiempo (Comrie 1984; Bybee 1985) y caracterizan al Perfecto como categoría;

c. Otras características que definen al Perfecto compartido por /-pe-/: (Cf. 5.3.2.);

d. Las glosas y comentarios de los hablantes nativos que revelaron durante el trabajo una intuición lingüística más desarrollada y mejor competencia lingüística en ambas lenguas (cf. n. 37.). Ellos coincidieron en marcar la condición de Perfecto en las formas verbales con /-pe-/;

e. La convicción teórica, que se fortalece a medida que avanzamos en el trabajo de que lo que sucede, no sólo en mapuche, sino en español e inglés, por ejemplo, es que el Perfecto es una categoría altamente modalizada.

En síntesis, entonces, no sólo no desdeñamos el valor semántico de /-pe-/ como modalizador de la facticidad, sino

que, por el contrario, lo subrayamos, integrándolo, junto con el sufijo **/-fĩ-/** "corte de la facticidad", en un nivel superior al de tiempo, modo, aspecto, orden, como los dos ejes fundamentales de la "Escala de facticidad" araucana donde se insertarán las distintas categorías que se han ido tratando para definir, en última instancia, el sistema verbal integral de esta lengua (cf.8.1.).

En esa escala tendrán su lugar, además de **/-pe-/** y **/-fĩ-/**, los sufijos aspectuales, el sufijo de futuro **/-a-/** y los otros sufijos "testimoniales" - **/-lle-/** y **/-rkĩ-/** - que se analizan en el punto siguiente.

5.3.4. /-pe-/, los sufijos "testimoniales" y la escala de empatía en araucano.

5.3.4.1. Sistema de "testimoniales" o evidenciales.

A partir de la definición fundante de Jakobson 1957 sobre la categoría "testimonial", el esclarecimiento teórico con respecto al concepto de Perfecto (Mc.Cawley 1971 ; Chomsky 1970 ; Comrie 1976; Ocampo 1986),por un lado, y a la modalidad, por otro (Ducrot 1972; Lyons 1977; Palmer 1986) y los estudios sobre los sistemas de evidenciales (Barnes 1984), es posible abordar - aunque no definitivamente - el problema del sistema de

"testimoniales" o "evidenciales" (Croese 1984) en araucano.

Se trata de una clase de sufijos[46] compuesta por los siguientes miembros:

a. /-lle-/

(79) **umawtu** **-lle-** **y**
dormir REAL (3)
"Sí, pues, durmió."

b. /-pe-/

(80) **mawtu** - **pe** - **y** - **ngīn** **(chayi)**
dormir REAL 3PL hoy
"Hoy durmieron."

c. /-rkī-/

(81) [i] **pu** - **lu** **inche** **maw** - kīle - **rkī** - y
llegar FnoF PSONAL 1 SG dormir CONT REAL(3)
"Cuando yo llegué, (él) estaba durmiendo."

[ii] **ayew** **chum**(ī) - rkī - **ngīn**
allá qué hacer 3 PL
"Allá qué hicieron".
(Del **Nahuel Ngītram** (cf.7.5.5.); **-īrkī-** porta la carga emocional del narrador).

La nota que los caracteriza fundamentalmente es su carácter deíctico: es el hablante quien manifiestamente asume lo dicho. Son, por otro lado, sufijos no obligatorios: su uso revela una voluntad de selección del hablante.

Todos ellos comparten, entonces, un valor semántico común: confirmar, a criterio del hablante, el estatus de la realidad de lo enunciado.

5.3.4.2. Escala de empatía.

Ahora bien, aunque los tres sufijos citados funcionan como cuñas por las que el hablante se introduce en el enunciado (marcas de la enunciación, del acto comunicativo) su alcance semántico es diferente. Mientras **/-lle-/** actúa muchas veces como simple refuerzo de lo afirmado en la oración, o en la forma verbal,[47] **/-pe-/** y **/-rkī-/** indican un involucramiento mayor del hablante, un compromiso asumido por el hablante con lo que se dice, un grado mayor de validación de la realidad. Cada uno de los sufijos miembros de este sistema, entonces, ocupará una posición determinada en una instancia que los integra, que llamaremos "Escala de Empatía", definiendo el concepto de empatía (cf.5.3.2.3.), justamente, como compromiso del hablante con la aserción, con lo que se dice.

a. **/-lle-/** ocupa un grado 1 en esta Escala: el compromiso del hablante con la validez de lo que dice se limita a una ratificación, una confirmación de lo dicho (cf. ej. 79.).[48]

b. **/-pe-/** en cambio, ocupa un grado 2 : hay una validación racional, por parte del hablante, de lo que dice, le imprime un valor veritativo, de certeza (cf. ej.80.).

c. /-rkī-/, según los casos, o bien compartirá el grado 2 con /-pe-/, cuando su uso manifieste un valor veritativo asegurado por la percepción directa (ej. 81[i])- el hablante se asume como fuente directa y confiable de la información: un "Yo lo vi, y por eso lo afirmo" - o bien ocupará el grado más alto de la escala (grado 3) en aquellos casos en que su uso exprese un compromiso personal total del hablante, una carga acentuada de emoción (cf. ej. 81 [ii]).

1	2	3
/-lle-/	/-pe-/ /-rkī-/	/-rkī-/
validación grado 1: confirmación.	validación grado 2: veritativo racional; percepción directa.	validación grado 3: racional; percepción; emoción.

Escala de empatía o compromiso.

5.3.4.3. Más sobre /-pe-/ y /-rkī-/.

Si bien es cierto que he recogido en el campo versiones contiguas de la misma oración elicitada donde alternan /-pe-/ y /-rkī-/ en las que compartirían, justamente, el valor semántico de un Perfecto, es necesario investigar sus dominios propios.[49]

La relación de **/-pe-/** con el estatus y la validación de la realidad ha sido ya expuesta en detalle (cf. 5.3.2.).

En cuanto a **/-rkī-/**, el problema se complica y, por eso mismo, resulta, a la vez, sumamente atractivo.

Los datos recogidos en mi área me permiten plantear conclusiones que continúan la línea de Augusta - que lo considera partícula de percepción directa - y la de Golbert (también Salas 1984 en su primera acepción):muchas veces, la presencia de **/-rkī-/** tiene un valor testimonial, de percepción directa, un "yo lo vi" asumido por el hablante.Mis datos de campo no me permiten compartir la segunda acepción propuesta por Salas op.cit. y otros trabajos en cuanto a considerar otro valor: "cuando la información es responsabilidad del hablante".

Los comentarios de los hablantes nativos sobre el valor semántico de ese sufijo han enriquecido esa primera línea interpretativa, permitiendo estructurar, a partir de tres pilares: la empatía, la enunciación en el enunciado y lo narrativo ("Lo uso cuando cuento"), un alcance más amplio de **/-rkī-/**, como:

a. <u>Testimonial</u> ("Yo lo vi.")

b. <u>Marca de compromiso integral del hablante</u> (incluso emocional y afectivo)

c. Marca de toma de conciencia del hablante del cambio de planos dentro de la situación comunicativa y de la existencia de distintos "marcos" (Bauman 1975) y, por consiguiente, de las diferentes funciones que puede él asumir como emisor y de las pautas marcadas socialmente para los participantes de cada situación comunicativa, además de los registros adecuados para cada situación. El hablante asume una posición activa, de "seleccionador" y "matizador" de la realidad.

La presencia de /-rkī-/ en los **epew** o cuentos,por ejemplo, podría indicar dos cosas: la primera, el pasaje del hablante a hacerse cargo de lo narrado, a meterse, a introducirse en ello; la segunda, la intención de englobar a su audiencia en el acto de habla y lo narrado (Bauman op.cit.)

d. Mecanismo narrativo de evaluación interna (Labov 1968,1972). En última instancia, se trata de un recurso para producir efecto dramático, manifiesta la intención del narrador de dar vividez, de actualizar lo narrado (Golbert 1975).

Este sufijo araucano cobra sentido, en realidad, en el nivel textual, es decir, en tanto recurso discursivo, estilístico, "literario", en fin, en términos de Labov, como mecanismo de evaluación interna del relato. En este contexto, no se puede dejar de conectar la problemática que

plantea **/-rkī-/** con los estudios más recientes sobre el uso del Presente histórico (en inglés y en español).[50] Se trataría de distintos mecanismos de evaluación interna que genera cada lengua para su trabajo textual.

Por otra parte, existen en araucano (cf.5.1.) otras huellas o rastros de la enunciación, del acto de habla y de los participantes del mismo, en el discurso, cuya presencia en la lengua y su articulación como subsistemas integrados dan coherencia explicativa a nuestro tratamiento de estos sufijos (cf. Golbert 1987, por ejemplo).

5.3.4.4. Los "testimoniales" y la facticidad.

Tanto el sufijo **/-pe-/** - según lo expuesto anteriormente - como **/-lle-/** y **/-rkī-/** se integrarán, entonces, en la Escala de Facticidad que estamos diseñando (cf. 8.1.), como factivos: los enunciados que incluyen estos sufijos expresan presunciones reales.

Ahora bien, en el aspecto específico que está en consideración en este punto - su relación con la facticidad - el funcionamiento de /-pe-/ se aparta de /-lle-/ y **/-rkī-/**. Además de las diferencias de grado analizadas en la Escala de empatía (cf. Cuadro 5.3.4.2.), mientras los dos últimos son más clara y limitadamente evidenciales o

"testimoniales", operadores que el hablante agrega al enunciado como matizadores, como refuerzos de la facticidad, es decir, no parecen influir estructuralmente con mucha fuerza en el enunciado, **/-pe-/**, en cambio, por todo lo dicho, es un sufijo más "poderoso" semánticamente. Este poder semántico se advierte formalmente en la posibilidad de generar enunciados no factivos - en coocurrencia con la negación **/-la-/**; **/-lle-/** y **/-rkī-/** no aceptan la negación.

5.4. El sufijo /-fī-/[51] y la modalización de la no realidad.[52]

5.4.1. Primeras definiciones.

Texto 1.

(82) [i] **ngīllatu - FĪ - y - ngīn**
rogar REAL 3 PL
"Rogaron."

[ii] **aku - la - y ta ti pīchī wentru aku -la-y**
llegar NEG REAL(3) DEM DEMOSTR pequeño hombre
"No vino el niño. No vino."

.....

[iii] **ngīllatu - y - ngīn - kamarikun mew**
rogar REAL 3 PL camaruco POSTPOS
"Rogaron en el camaruco."

feymu wula ta aku - y ta ti pīchī wentru
entonces después DEM llegar REAL (3) DEM DEMOSTR pequeño hombre
"Por eso después llegó el chico."

de "Historia del **Pillañ**", Adolfo Meli,
Ing. Jacobacci,1978.(Cf. 5.7.).

Texto 2.

(83) [i] **ñi pilun mo aser seña - nge - FU - y**
POS3SG oreja POSTPOS hacer seña VERB REAL (3)
"Le hizo señas con su oreja."

[ii] **naw - pa - la - y**
bajar DIR NEG REAL (3)
"Ella no baja."

[iii] **doy** **alī** - **ka** — **mapu** - **y**
más lejos otra tierra REAL (3)
"Se fue más lejos."

[iv] **feychi** **wula** **naw** - **pa** - **y**
DEMOSTR después bajar DIR REAL (3)
"En ese momento después bajó."

de "Historia del Tigre", A.Meli,1978 (cf. **7.5.6.**)

Croese 1984 proporciona la siguiente síntesis del tratamiento recibido por el sufijo **/-fī-/** (**/-fu-/; /-bu-/ ; /-vu-/** según los autores) a lo largo de los estudios araucanistas: "el sufijo **-fu-** ha sido interpretado como pretérito imperfecto , imperfecto, copretérito o pretérito remoto, con el común denominador de tiempo pasado." Toma en cuenta para su afirmación a Valdivia, Havestadt, Lenz, Augusta, Moesbach, y los aportes contemporáneos de Salas 1970, 1971; Golbert 1975; Fernández Garay 1981.

La hipótesis del presente trabajo es que la interpretación de **/-fī-/** como morfema temporal es una de las "lecturas" que el receptor puede hacer del mensaje que se le comunica (García 1975) - sobre todo el receptor no indígena -. El oyente mapuche, que comparte con el hablante el conocimiento del mundo y los significados básicos codificados en la lengua, interpreta[53] otros mensajes

a partir de la presencia de **/-fī-/**, que no son estrictamente temporales.

Este trabajo se propone aislar el significado básico de **/-fī-/** y las posibles "lecturas" que el interlocutor hace de este sufijo.

Veamos los ejemplos con que comienza nuestro tratamiento. ¿Es **/-fī-/** una simple marca de pasado? ¿Qué función cumple? Inmediatamente surge en la lectura del contexto, el paralelismo entre:

CLAUSULA 1				CLAUSULA 2		
Forma verbal	+	**/-fī-/**	:	forma verbal	+ neg	**/-la-/**
Forma verbal	-	**/-fī-/**	:	forma verbal	- neg	**/-la-/**

En el nivel textual se da el juego de la reiteración de acciones, primero frustradas, no realizadas - cuando el tema verbal aparece acompañado con **/-fī-/** - y recién después, cuando desaparece **/-fī-/**, cumplidas.[54]

Afinemos un poco más nuestra mira. ¿Es la acción la frustrada? ¿Es que no se rogó (en el Texto 1) o el tigre no le hizo señas con la oreja a la anciana (en el Texto 2)?

Nos vamos acercando así a nuestro objetivo: no es la acción la frustrada, sino la finalidad, la intención de esa acción la que no se cumple.

Cotejemos los ejemplos anteriores con estos otros:

(84) [i] **kīpa - fī - n**[55] **pe - pa - la - n xwan**
venir REAL 1SG encontrar DIR NEG REAL1SG Juan
"Vine, no lo encontré a Juan."

[ii] **kwifi mīle - ke - fī - y katan kawiñ**
antiguamente haber HAB REAL(3) horadar fiesta
"Antiguamente solía haber **katan kawiñ**." (cf.2.4.9.)

[iii] **yadkī - fī - y kīme doam - tu - y**
enojarse REAL (3) bien intención pensamiento VERB REAL(3)
"Se había enojado, al rato se compuso."

[iv] **epe la - ngī (m) - ñma - f(ī) e- i- yu ta mi trewa**
casi morir CAUS AFECT DEM REAL la DEM POS perro
REL +2 2SG
"Casi te matē tu perro."

[v] **pe - fī - y**
ver-encontrar REAL (3)
"Lo alcanzó a divisar: no lo encontró."
por oposición a:

[vi] **pe - ti - (i) ñ**
ver-encontrar PROOBJ 1PL AG+O
"Lo encontró."

Mientras el primero continúa la línea de interpretación que se proporcionó para los textos anteriores, el segundo plantea una acción habitual que se dejó de hacer, que no tiene más vigencia (por oposición a **mīle-ke-y** que se usaría para un hábito actual: "siempre está").

El tercero plantea la interrupción de una acción y explicita el siguiente, en contraste semántico con el anterior.

Las oraciones [iv] y [v], por último, expresan acciones que no se llegan a producir, frustradas.

5.4.2. Significado básico de /-fī-/.

El significado común de todas las ocurrencias que hemos relevado[56] de **/-fī-/** es, el de "*corte o interrupción*" de los distintos tipos de relaciones semánticas que se dan entre el verbo y el resto de la oración, tales como:

1. Finalidad.

Englobamos en esta relación semántica,, por su íntima vinculación, el deseo o la intención (intrínsecas al agente) y la finalidad de su acción (que parte de él hacia afuera) ya que la presencia de **/-fī-/** transforma al deseo o intención que acompañan al verbo en deseo o intención frustrados, lo cual trae como consecuencia que la finalidad de la acción tampoco se cumpla, es decir, se trata de una finalidad frustrada.

Es interesante notar que en los dos casos, el sufijo **/-fī-/** se aplica al verbo principal, al que expresa la persona del agente del cual nace la intencionalidad,no al

verbo que manifiesta la finalidad del agente - la cual, por otro lado, no tiene que estar obligatoriamente expresa en la oración (puede o no aparecer una cláusula o un objeto con valor final).

En cuanto a la intencionalidad, sucede entonces lo mismo: puede estar expresa (por medio de un "verbo de querer", un "verbo de decir" con valor de orden o mandato, un "verbo de movimiento" con valor incoativo al cual se le yuxtapone una cláusula final u objetiva, según el régimen del verbo) o no expresa: algunos verbos, por la simple aplicación de **/-fī-/**, son decodificados por el oyente como portadores de una intención no cumplida.

Así, se pueden distinguir las siguientes estructuras:

- Con intencionalidad expresa (± finalidad expresa):

  a. Verbo de movimiento con valor incoativo **amu** "ir" (+ rasgo finalidad) + **-fī** - + cláus. final con FnoF (TV + **a-** + **-l**)

(85) [i] **amu -fī - n ñi kon - pu -ya- l kon- pu- la -n**
ir REAL 1SG POS1SG entrar DIR FUT FnoF entrar DIR NEG REA 1S

"Había ido para entrar, no entré."

por contraposición a:

[ii] amuan **ta** **ñi** **ruka** **mu** **umawtu** - **me** - **a** - **n**

ir REAL DEM POS1SG casa POSTPOS dormir DIR FUT REAL 1SG
1SG

"Vine a mi casa, fui a dormir, dormí."

b. Verbo de querer (preverbo **kīpa** "querer + TV ó TV **ayi-** "querer")
(+rasgo finalidad) + Objeto/ Cláus. objetivas.

(86) [i] **inche** **kīpa** - **kīpa** - **fī** - **n**

PSONAL 1SG querer venir REAL 1SG

"Yo quería venir (pero no vine)."

Esta construcción araucana se opone a la estructura **kīpa- + vbo,** que señala la afirmación de un deseo del sujeto/agente.

[ii] **kïpa** - **kïpa** - **n**

querer venir REAL 1SG

"Quiero venir."

(87) [i] **ayi** - **fī** - **y** **ta** **ti** **wentru** **kure** - **ye** **-ya** - **l**

querer REAL(3) DEM DEMOSTR hombre esposa "tomar por" FUT FnoF

"Quería a ese hombre para casarme pero no pude."

c. Verbo de decir (**ngītrïm-** "llamar" o **pi-** "decir" + **-fal-** "mandar hacer")
(+ rasgo finalidad) = orden o mandato + **-fï-** ± Objeto|clausula objetiva.

(88) [i] **ngītrīm** **-fal-** **nge-** **fī** - **n** **amu** - **la** - **n**

llamar FACT AG3IND REAL 1SG ir NEG REAL 1SG

"Me mandaron llamar, no fui."

– Sin intencionalidad expresa (- finalidad expresa).

a. Verbo (- rasgo finalidad) + **-fī-** (- Cláusula final).

(89) **mawtu - fī - n**
dormir REAL 1SG
"Quería dormir, no pude."

(90) **amo - fu- lu ta inche ti trawīn mew**
ir FnoF DEM PSONAL1SG DEMOSTR reunión POSTPOS
"Iba a ir a una reunión (pero no fui)."

(91) [i] **llīkaytu - me - fī - n nga kiñe choyke**
bolear DIR REAL1SG DEM un avestruz
"Fui a bolear (había boleado) un avestruz y se me fue."

por contraposición a:

[ii] **wiya - līkaytu - me -pe - n**
ayer bolear DIR PERF CERT REAL 1SG
"Fui a bolear y lo agarré."

o bien:

[iii] **līkaytu - fi - (i)ñ**
bolear PROOBJ REAL 1
"Lo cacé."

(92) [i] **elu - fu - iñ ko pi - la - y**
dar agua querer NEG REAL (3)
"Le quise dar agua, él no quiso."

por oposición a:

[ii] **elu - f(i) - iñ ko**
dar PROOBJ REAL 1AG +3 O agua
"Le di agua."

2. Temporalidad.

a. La acción del verbo se transforma en acción terminada, concluida, sin vigencia actual, a veces anterior a otra acción en el pasado.

(93) [i] **fewla nga pitī ngītramka - fī - y - ngīn**
recién DEM todavía conversar REAL 3PL

"Conversaban hasta hace un rato."

b. En coocurrencia con **/-pe-/** "Perfecto" - como **/-pe-fī-/** la forma verbal puede tener el valor anteriormente explicitado, de acción concluida, que dejó de suceder (en ese caso, alterna con **-fī-** solo).[57]

[ii] **ñi patron kīpa - nge ta waria mo pi - e - n - ew**
POS1SG patrón venir IMP2SG DEM pueblo POSTPOS decir 3 a 1
mīle - pu- fī - n mīle - pu - pe - fī - n xakobasi mo
estar DIR REAL1SG estar DIR PERF REAL1SG Jacobacci POSTPOS

"Mi patrón me dijo que venga del pueblo; yo estaba allá."

está implícita la idea de que "dejé de estar".

O bien el valor de una acción anterior a otra en el pasado (con un valor que lo acerca a un Pluscuamperfecto).

c. En coocurrencia con **/-ke-/** "habitual" como **/-ke-fī-/** remite a acciones habituales que dejaron de suceder, por lo cual a veces toman valor de pasado remoto. En tal sentido, es frecuente su aparición en relatos míticos o descripciones de ceremonias o ritos que ya no se realizan (cf. ej. 84 [ii]).

Muchas veces en el nivel sintáctico aparece el Tema adverbial **kwifi** "antes, antiguamente":

[iii] **kwifi**	**tayil**	-	**ke**	-	**fī**	-	**y**
antiguamente	cantar**tayil**		HAB				REAL (3)

" Antiguamente se hacía **tayil.**"

3. Factualidad.[58]

Se adopta en este punto el término "factualidad" para definir la relación semántica del verbo con el hecho que anuncia, relación que, en los casos que ejemplifico a continuación, se ve cortada con la presencia de **/-fī-/**, con dos posibilidades:

a. que el hecho anunciado por el verbo no se produzca.(muchas veces, aparece el TAdv. **-epe-** "casi"):

(94)	**epe**	**umaw**	**-tu**	-	**fu**	— **y**	**amu-**	**le** - **lo**	**rīpī**	**mew**
	casi	dormir				REAL (3)	ir	CONT FnoF	camina	POSTPOS

"Casi se durmió cuando iba de viaje."

b. que el hecho que señala el verbo se vea interrumpido.

(95) [i] **kīchatu** - **me** - **ke** - **fī** - **n**

lavar DIR + HAB REAL 1SG

= CONT

"Estaba lavando y dejé de lavar."

por oposición a:

[ii] **kìchatu** - **me** - **ke** - **n**

lavar DIR + HAB REAL 1SG

= CONT

"Continué lavando."

Esta relación está íntimamente vinculada con las dos primeras: finalidad ("Casi se durmió" puede ser inferido por el oyente como "Quiso dormir (y no pudo)") y de temporalidad (en los casos citados en el punto b.), el hecho al que se refiere el verbo se ve interrumpido, cortado, cuando se aplica **/-fī-/** al tema verbal.

La consecuencia negativa de la ruptura de las relaciones de finalidad, temporalidad y factualidad puede estar explicitada o no ya que forma parte del significado de **/-fī-/** y del conocimiento del mundo (Ocampo 1987) que comparten hablante y oyente. Si se explicita, puede adoptar distintas formas:

a. Cláusula yuxtapuesta con verbo en forma negativa (TV + suf. negación), como se ve en los ejemplos 82,83, entre otros.

b. Cláusula coordinada adversativa(-/+**welu** o "pero"), como se ve en el ejemplo 84 [v]. En general, el hablante la agregó como glosa en castellano, aparentemente explicativa para el investigador; no porque fuera necesario expresarla.

c. Cláusula yuxtapuesta con verbo en contraste semántico, como se ve en el ejemplo 84 [iii].

4. Hipoteticidad.

Definida en relación con "el grado de probabilidad de realización de las situaciones a las que se refieren los verbos y/o cláusulas" (Comrie 1985), quiero distinguir dos grandes grupos según las diferencias de grado en la probabilidad de realización:

a. improbables: no reales relacionadas con el futuro.

b. imposibles: no reales relacionadas con el pasado (irreales o contrafactuales).

En este sentido, se hace necesario considerar a los distintos casos de coocurrencia de sufijo **/-fī-/** con otros sufijos verbales.

1. **/-a-fī-/**

La relación de hipoteticidad está caracterizada en araucano, en general, por la coocurrencia del sufijo de futuro **/-a-/**, que abre la posibilidad, y el sufijo **/-fī-/**, que la cancela (potencial o realmente) según los contextos.

Y se puede analizar no sólo en la cláusula principal de los períodos hipotéticos y concesivos - a veces paralela a la presencia de **/-fī-/** en la subordinada - sino en cláusulas independientes que se podría suponer dependientes - de un modo subyacente - de un verbo performativo de duda, incertidumbre, deseo o pedido.

Surge así un futuro condicionado, que puede "leerse" con ese valor, o como un futuro en el pasado, o como irreal, según los casos. No hay, en general, diferencias formales entre las cláusulas principales improbables o imposibles: la oración toma uno u otro valor según el contexto (por ejemplo, la presencia de **/-pe-/ "Perfecto"; o /-fī-/**"Corte de la facticidad", o ambos en la subordinada):[59]

(96) [i] **pe - pe - fu - l - i ta mïtrïn - a - fu - iñ**
ver PERF HIP 1SG DEM saludar FUT 1A+ O
"Si lo hubiera visto lo habría saludado."

[ii] **mīle -l - e ko kīcatu - a - fī - n**
haber HIP 3 agua lavar FUT REAL 1SG
"Si hubiera agua, lavaría."

(97) [i] **aku - l - mi - rume - doy yadkī - a - fī - n**
llegar HIP 2SG RESTRICT más enojar FUT REAL1SG
"Aunque llegues, igual me enojaría."

[ii] **aku - pe - lle - l - mi - rume - yadkī - le - a - fī - n**
llegar PERF TEST HIP 2SG RESTRICT enojar ESTAT FUT REAL 1SG
"Aunque llegaras/hubieras llegado, yo iba a estar enojado."

(98)[i] **mawïn - lle - fu - l - e inche amu - tu - a - n**
llover TEST HIP 3SG PSONAL1SG ir REPET FUT REAL 1SG
"Aunque llueva, voy a ir."

[ii] **mawïn - lle - FU - l - e inche amu- tu- a - fī - n**
llover TEST HIP 3 PSONAL1SG ir REP FUT REAL 1SG
"Aunque lloviera/hubiera llovido, iría, habría ido."

(99)[i] **ney am ti lawen - fu - y chi**
quién INT DEMOSTR remedio REAL (3) DUB
"¿Quién será el que sabrá el remedio?"

(100) **mawtu - a fī - lu inche mawtu - la - n**
dormir FUT FnoF PSONAL1SG dormir FUT REAL 1SG
"Iba a dormir, no dormí."

(101) **ne-n ta wisha eymi ta kwida - l + el - a - fī- n chi am**
tener REAL 1SG DEM oveja PSONAL2SG DEM cuidar AFECT FUT REAL DUB INT
"Tengo una oveja, a ver si usted puede cuidármela."

[ii] **pe - a - fī - y ta ñi waka**
encontrar FUT REAL(3) DEM POS1SG vaca
"Puede ser que la encuentre mi vaca";"Ojalá la encuentre."

(102) **pu liwen kīpa - l - e yengīn doy kīme a- fu - y**
DEM mañana venir HIP 3 3PL más bueno FUT REAL(3)
"Si vienen temprano sería mejor";"Ojalá vengan temprano."

(103) **pewmangen fey ka aku -tu- a - fī - y - ngīn chi**
ojalá DEMOSTR otra vez llegar REP FUT REAL 3PL DUB
"Ojalá llegaran de regreso pronto."

(104) **mīchay mawtu -a - fī - y - ngīn**
quizás dormir FUT REAL 3PL
"Ojalá puedan dormir esta noche" y "Puede ser que duerman."

(105) **-ka pe - w - a - fī - i - yu chi may ka antī**
otra vez ver REC FUT REAL 1D DUB AFIRM otro día
"Puede ser que nos volvamos a ver (otro día)" (grado 2: no es seguro).

por oposición a:

(ii] **pewmangen ka pe - w - a - i - yu**
ojalá otro ver REF FUT REAL 1D
"Ojalá nos volvamos a ver." (Grado 1: seguro).

2. **/-pe- a - fī - /**.

La presencia de **/-pe-a-fī-/**, coocurrencia de: **/-pe-/** "Perfecto de certeza" + (**/-a-/** "futuro" + **/-fī-/**) "Corte o interrupción", plantea una confirmación de la contrafacticidad, como ya fue tratado en 5.3., es decir, una cancelación de la hipoteticidad; tema muy complejo, sobre el cual es necesario seguir investigando, ya que no resulta igualmente claro en todos los ejemplos recogidos.

Además de las emisiones tratadas en 5.3., surgieron otras, donde **/-pe-a-fī-/** comparte un valor semántico relacionado , en general, con una negación atenuada (por la duda, la incertidumbre, el deseo):

a. Preguntas retóricas (que significan, en realidad, la afirmación de la imposibilidad de una acción):

(105) **ayi - no - l - i mew chum - pe - a - fī - n**
querer NEG HIP 3 POSTPOS qué hacer PERF FUT REAL 1SG
"¿Qué podré hacer, si ella no me quiere?"

b. Oraciones dubitativas (negación atenuada; duda muy acentuada: se compromete con la negación, pero tiene la creencia de que el hecho no se va a producir.)

pi-le- n + cláusula objetiva+/~~-pe-a-fī-~~/.

(107) **wiño - me - pe - a - fī - y - pi - le - n**
regresar DIR PERF FUT REAL (3) decir/pensar CONT REAL1SG
"A ver si no puede volver, estoy pensando"; "creo que no vuelve.";
"Dudo que venga."

c. Oraciones desiderativas (El deseo lleva implícita la afirmación de la imposibilidad de que no se produzca la acción no deseada).

(108) **mawín - pe - a - fī - y**
llover PERF FUT REAL (3)
"Ojalá que no llueva."

d. Cláusulas principales (+ subordinadas condicionales): (Negación atenuada; el hablante tiene la casi total seguridad de que no se va a producir el hecho).

(109) **kompida - nge - l - i pîtren pîtren - tu - pe - a - fì - n**
convidar 3AGIND HIP 3 cigarrillo cigarrillo VERB PERF FUT REAL1SG
"Si me invitan fumaré, de seguro no, no lo aseguro si voy a fumar o no, tal vez no voy a fumar."

3. ~~/-pe-la-a-fī-/~~.

En cuanto a **/-pe-la-a-fī-/**, en cambio, como ya se trató en 5.3., la combinación del primer par (**/-pe-/** "certeza, confirmación de la realidad" + **/-la-/**"negación",

"duda") con el segundo (/-a-/ **"futuro"** + /-fī-/ **"corte o** interrupción = "futuro condicionado o frustrado"), enfatiza la hipoteticidad, (cf. 5.3.2.4.).

En síntesis, se trata, en general, de una 'acción futura improbable o imposible puesta en duda", y es una forma verbal característica de las oraciones dubitativas y desiderativas.

a. Oraciones desiderativas-dubitativas.

(110) **ule ta pīcham - pe - la - a - fu - n ta ñi kidaw**
mañana DEM terminar REAL1SGDEM POS1SG trabajo

"Mañana tal vez voy a terminar de mi trabajo."

aku - fele - pe - la - â - fī - y
llegar ser así REAL (3)

"Tendría que haber llegado."

b. Cláusula principal.

1. + cláusula subordinada temporal.

(111) **maw - kîle - pe- la - a - fî y ta ñi pîchi che**
dormir ESTAT REAL(3) DEM POS1SG pequeño gente
(= **maw-kīley-pe-la-y**)
aku - tu l - i ta ñi ruka mew
llegar REP IMP 1SG DEM POS1SG casa POSTPOS
"¿Va a estar dormido tal vez mi nene cuando yo llegue?"

2. + cláusula subordinada condicional.

(112) **kon - pu - l - i pe- pe - la - a fī - n**
entrar DIR HIP 1SG ver REAL 1SG
"Si entro, lo voy a ver ("estoy seguro, dudando": comentario del informante") (DUBITATIVA).

(113) **liwen kīpa - l - e doy kīme - lka - pe-la-a-fī- y**
mañana venir IMP 3SG más bueno REAL (3)
"Si viene temprano, sería mejor" o "ojalá venga temprano."
(DESIDERATIVA)

(114) **mawín - pe - l - e doy fisk - kīle pe-la-a-fī - y**
llover PERF HIP 3SG más fresco ESTAT REAL(3)
"Si llovía mucho, tal vez iba a estar fresco."
(Otra glosa: "Ojalá hubiera llovido ayer.")

5.4.3. /-fī-/ como marca de modalidad.

Si consideramos:

a. que el dominio de lo no real incluye la duda, el deseo, un espectro amplio que va desde la posibilidad, el pedido cortés hasta el hecho contrafáctico (Steele 1975, Palmer 1986);

b. que se ha postulado una relación estrecha entre el pasado y lo irreal (Steele op/.cit.; Lyons 1977);

c. que los deseos e intenciones frustradas se pueden considerar un tipo especial de irrealidad (Hale 1969);

Podemos definir al sufijo **/-fī-/** como una marca de modalidad relacionada con el dominio de lo no real o irreal:

a. El hablante selecciona el uso de **/-fī-/** para comunicar al oyente el "corte o interrupción" de algún tipo de relación semántica;

b. Las "lecturas" del oyente se derivarán, en general, en el marco de lo no real 1 (improbable) y lo no real 2 (irreal o imposible) según los contextos.

5.4.4. /-fī-/ y la contrafacticidad.

Retomamos la definición expuesta al principio del capítulo (5.1.) sobre:

a. facticidad: compromiso del hablante con la verdad del enunciado y

b. contrafacticidad: compromiso del hablante con la falsedad del enunciado (Leech 1974).

Si entendemos como verdad a "la relación que se da entre la oración (como objeto sintáctico) y el mundo (como modelo o representación) (Keenan 1971), a la luz del desarrollo total de este tema, se puede elaborar la siguiente hipótesis:

1. Si:

Verbo - sufijo **/-fī-/** = Oración ---------- Mundo
relación

y

Oración ---------- Mundo = VERDAD
relación

entonces:

Verbo - sufijo **/-fī-/** = VERDAD

---

2. Si:

Verbo + sufijo **/-fī-/** = Oración -------||---------- Mundo
relación
ruptura

y

Oración -------||------- Mundo = NO VERDAD (= FALSEDAD)
relación
ruptura

entonces:

Verbo + sufijo **/-fī-/** = FALSEDAD.

Por consiguiente, el hablante se compromete con la no verdad, lo que es lo mismo que decir que el hablante se compromete con la falsedad, es decir, **/-fī-/** estaría vinculado con el concepto lógico-semántico de contrafacticidad, que excedería la consideración estricta de la contrafacticidad en relación solamente con los hechos pasados imposibles.

5.5. El sistema verbal mapuche como sistema T-M-A.

El desarrollo del presente capítulo nos permite, en este punto, retomar la tesis que expusimos al principio del mismo: el sistema verbal mapuche se estructura como un sistema de tiempo-modo-aspecto (T-M-A).

5.5.1. Como el tiempo es una categoría de desarrollo simple en esta lengua (5.1.1.1.) son el aspecto, los sufijos **/-pe-/** "Perfecto de certeza" y **/-fī-/** "corte o interrupción de la relación", y las distintas coocurrencias de dichos sufijos los que, según el contexto, permiten manifestar distintos matices temporales.

Este tema se puede rastrear a lo largo del presente capítulo, así como también en el "Esbozo gramatical", por lo tanto en este apartado sólo enumeraré una apretada síntesis de las posibilidades temporales que aparecen con más frecuencia, cubiertas por fonemas no temporales.

1. /-pe-/ "Perfecto de certeza" como pretérito reciente.

(115) **fewla** **mawīn** - **PE** - **y**
recién llover REAL (3)
"Recién llovió."

2. /-pe-/ "Pef.Cert." como presente perfecto.

(116) **würkü** - **PE** - **e** - **n** - **ew**
enviar DEM REL 3 REAL 1SG DEM REL 3
de 3 a 1
"...me ha enviado..." (Salas 1984)

3. /-pe-/ "perf. cert." como presente.

(117) **tayil - PE - lo**
cANTAR TAYIL F no F
"La que canta **tayil**."

4. /-fī-/ "corte o interrupción de la relación" como pretérito terminativo (a veces, anterior a otro pretérito; cf. ej. 84 [iii]).

(118) **fem - nge - la - FU - y em ta yu nganwe may**
así INTRANS NEG REAL(3) muerto DEM POS2D esposa pues
"Así no eran nuestras esposas." (Golbert 1975; se unificó la transcripción original y las abreviaturas con el sistema adoptado en este trabajo)

5. /-fī-/ "corte..." como pretérito (conclusión sin especificar).

(119) **ramtu _ F(ī) - e - n - ew**
preguntar DEM REL 3 REAL 1SG DEM REL 3
de 3 a 1
"Me había preguntado."

6. /pe-fī-/ /-pe-"perfecto de certeza" + -fī- "corte de relación"/ como pluscuamperfecto.

(120) **anī - le - pu - PE-FÍ - n**
sentar ESTAT DIR REAL 1SG
"Había estado sentado, estuve sentado."

7. /-ke- "habitual" + -fí- "corte de la relación"/ como pretérito remoto.

(121) **tayil - KE - FÍ - y - ngïn**
cantar tayil REAL 3PL
"(Antes) solían hacer **tayil**."

8. /-pa-/"direccional" como futuro. (cf. n.41).

(122) **maw - kīle - PA - pe- la - y ta - ñi pīchi** che
dormir ESTAT PERF CERT+NEG REAL(3) DEM POS1SG pequeño gente
=duda

"¿Va a estar dormido mi niño? (cuando yo llegue)."

9. /-pa-/ "direccional" como presente.

(123) **puru - le - n kon - PA - y**
bailar CONT FnoF entrar REAL (3)

"Entra bailando."

(En "Historia del **Pillañ**, oración nro. 18; cf. su función en el clímax (5.7.2.)

10. /-ke-/"habitual" como presente.

(124) **liwen utra - KE - n**
temprano levantarse HAB REAL 1 SG

"Siempre me levanto temprano."

11. Los continuativos /-le- ∼ -kīle-/ ; /-me-ke-/; /-ka-/ con valor de presentes:

(125) **mawīn - KĪLE - y**
llover REAL (3)

"Está lloviendo."

(126) **kīdaw - ME - KE - y**
trabajar REAL (3)

"Continúa trabajando."

(127) **mawtu - KA - y**
dormir REAL (3)

"Duerme todavía."

Adquieren valor de presente o pasado según el contexto, especialmente según los adverbios o construcciones adverbiales de tiempo que aparezcan.

12. Los evidenciales o testimoniales **/-rkī-/;/-lle-/** (para **-pe-**, cf.supra) pueden intensificar el valor de presente (o pretérito), según el contexto oracional.

(128) **umawtu - lle - n**
dormir REAL
"Sí, pues, dormí."

13. **/-rkī-/** como presente perfecto.

(129) **amu - RK(ī) - ey - ta ti wentru**
venir REAL (3) DEM DEMOSTR hombre
"El hombre ha venido (a verme)."

14. **/-a-** "futuro" + **-fī-** "corte de la relación /" (la presencia de **/-fī-/** modaliza el futuro como:
a. futuro condicionado.
b. futuro irreal, según el contexto (cf.5.4.)

(130) **amu - tu - A - FĪ - n**
ir REP REAL 1SG
se puede leer como:
a. "Volvería a ir."
b. "Iba a volver (pero no pude)."

5.5.2. El valor aspectual de /-pe-/ y de /-fī-/ como durativo.

5.5.2.1. Alternancia de /-ke-/ y /-pe-/.

En algunas elicitaciones producidas por dos hablantes nativos distintos aparece una alternancia entre **/-pe-/** "certeza; confirmación de la acción; pretérito reciente" y **/-ke-/** "habitual" (cf. 5.2.).

El punto en común entre los valores semánticos de ambos morfemas parece ser la duración. En ciertos contextos, no en todos, según, por ejemplo, la clase semántica del verbo al cual se une **/-pe-/** en esa oportunidad, puede ocurrir que el rasgo "certeza, confirmación de la facticidad" inherente a **/-pe-/** le imprima un valor durativo a la acción del verbo, valor éste que también porta **/-ke-/**. Es decir, se tratará de una acción que si sucedió con seguridad, siguió sucediendo en ese pasado reciente, no cesó.

En esos casos he recogido versiones alternantes, como las siguientes:

(131) [i] **kutran - Kïle - ke- n** "Sabía estar enfermo." (uso dialectal castellano por "Solía estar enfermo.").

[ii] **kutran - kīle - pe-n** "Estaba enfermo (y seguí estando), no dejé de estarlo."

también:

[iii] **ngītramka - pe - n** Se usa como "Hablé con tu mamá ayer." , tanto como "Estaba conversando ayer."

2. **/-pe/ + /-le- ∾ -kïle /**

La presencia de **/-pe-/**, entonces, unida, por ejemplo a formas verbales (TV + **/-le-/** ∾ **/-kīle-/** "continuativo o estativo", les imprime una marca reforzada de duratividad, como se advierte en el ejemplo [ii] y el siguiente:

[iv] **wia ta kīdawkīlepen** "Ayer seguí trabajando."

5.5.2.2. Contraste entre el valor durativo de /-pe-/ y el valor terminativo/cesativo de /-fī-/,

El valor semántico positivo que tiene **/-pe-/** en la escala de facticidad del araucano (cf. 8.1.) hace que lo que se afirma en el verbo haya sucedido, por contraposición a las construcciones donde ocurre **/-fī-/** solo o unido con **/-ke-/** (**/-ke-fī-/**) o **/-pe-/** (**/-pe-fī-/**) (cf. 5.4.2.) donde se señala una interrupción de la realidad, de lo que afirma el verbo, un "no sucedió", o un corte en la vigencia de la acción, un "había sucedido hace mucho tiempo y ya no."

5.5.3. Sufijos temporales y aspectuales y las formas imperativas.

1. **/-a/** "Futuro" con valor de imperativo; invitación, exhortación.

(132)

kon	-	**pa**	-	**ya**	-	**y**	-	**mi**
entrar		DIR		FUT		REAL		2SG

"Venga y entre."

2. **/-ke-/** "habitual". Con valor de imperativo.

a. **/-ke- + -a-** "fut"/ como obligación.

(133)

utra	-	**ke**	-	**a**	-	**y**	-	**mi**
levantar		HAB		FUT		REAL		2SG

"Levántese." ; "Hay que levantarse." (cf. 7.5.7.).

b. **/-ke- + -la-** "neg" + **-a-** "futuro"/ como prohibición.

(134) **utra - KE - la - ya - y - mi**

levantar HAB NEG FUT REAL 2SG

"No se levante.": "No hay que levantarse."

Se propone como hipótesis que el suf./-ke-/ de las f.imp.neg. sean el hab./-ke-/:

c. **/-ke- + -no-** "neg" + **-l-** "hip"/ como orden negativa o prohibición.

(134) **anī - ke - no - l - mi**

sentarse NEG 2SG

"No se siente."

Otros valores témporo-modal-aspectuales de **/-a-/**, de los sufijos **/-pe-/ y /-fī-/**, y de la coocurrencia de los mismos entre sí y con los morfemas aspectuales (cf. 5.3. y 5.4.2.), se retomarán a continuación ya integrados en la Escala de modalidad.

5.6. Sistema verbal y discurso.

5.6.1.

El objetivo de esta parte del trabajo es estructurar en el discurso el tratamiento de los sufijos verbales, que se hizo hasta ahora de modo parcelado, delineando la función que asumen dichos sufijos en el nivel textual.

Como síntesis queremos, entonces, proponer un primer análisis del sistema verbal en funcionamiento en el discurso.

Con ese fin se transcribe el texto completo de un **ngĩtram** (historia) recogido en lengua original en Ing. Jacobacci (R.N.) en 1978, en versión de Adolfo Meli. Se trata de la "Historia del **Pillañ**" y el narrador identificó al niño protagonista con su abuelo Pascual Nahuelquir.

Además de sus cualidades textuales y literarias, el relato resulta antropológicamente interesante por cuanto aparece la oscura figura del **Pillañ**, deidad aborigen muy antigua, relacionada con el fuego y los volcanes, que desde los primeros años del contacto con los españoles, los misioneros trataron de desterrar, identificándolo con el diablo. En esta historia el **Pillañ** se manifiesta con sus dos connotaciones: la de "volcán" y la del dios que habita en él. Asimismo, surge la relación entre el **Pillañ** y la iniciación del machi (de la cual han llegado algunos testimonios): el niño al que "agarró" el **Pillañ** vuelve y "puede bailar sobre las piedras sin quemarse", cualidad característica de los shamanes.

5.6.2. Texto: "Historia del Pillañ".

1.	**ngulu mapu tremī - y ta ñi pu avelo** Oeste tierra criar REAL(3) DEM POS 3 PL abuelo	1. Mis abuelos se criaron en Chile.
2.	**feymew ta ngillatu - ke - y - ngīn** por eso DEM rogar HAB REAL 3PL	2. Por eso ellos sabían rogar.
3.	**ne - y - ngīn ta kulliñ** tener REAL 3PL DEM animal	3. Tenían animales.
4.	**manda - nge - y - ta ti pīchī wentru** mandar AG3IND REAL(3) DEM DEMOST pequeño hombre	4. (Un día) mandaron al niño.
5.	**katrī - tu - me - nge ta wisha pi - nge - y** cortar VERB DIR IMP2SG DEM oveja decir AG3IND REAL(3)	5. Le dijeron "Vaya a atajar las ovejas".
6.	**ñamī - y** perderse REAL(3)	6. (El niño) se perdió.
7.	**nī - e - y - ew ta pillañ** agarrar DEM REL 3 REAL (3) DEM REL 3 DEM de 3 a 3	7. Lo agarró el **pillañ**.
8.	**ngillatu - fī - y - ngīn** rogar CONTR REAL 3 PL	8. Ellos hicieron rogativa.
9.	**aku - la - y ta ti pīchī wentru aku- la - y** llegar NEG REAL(3) DEM DEMOST pequeño hombre llegar NEG REAL(3)	9. No llegó el niño, no llegó.

10. **afkentu ngillatu - fī - y - ngīn**
sin cesar rogar CONTR REAL 3PL

10. Sin cesar oraron.

11. **rupa - y antī**
pasar REAL(3) día

11. Pasó un día.

12. **fey kamariku - y - ngīn**
así camaruco REAL 3PL

12. Así hicieron camaruco.

13. **fentren che trawī - y**
mucho gente reunir REAL(3)

13. Mucha gente se reunió.

14. **ngillatu - y - ngīn kamarikun mew**
orar REAL 3 PL camaruco POSTPOS

14. Rogaron en el camaruco.

15. **feymu wula ta aku - y ta ti pīchi wentru**
entonces recién DEM llegar REAL (3) DEM DEMOST pequeño hombre

15. Entonces recién llegó el niño.

16. **naw - pa - y pillañ mew**
bajar DIR REAL (3) POSTPOS
pītī kullitu - lu yengīn
todavía FnoF 3PL
pītī līp(ī) - īm - lu ta ñi kullitu yengīn
todavía quemar CAUS FnoF DEM POS3 3PL

16. Baja del **pillañ** mientras están haciendo **kullitu**, mientras están quemando su **kullitu** (sacrificio ritual).

17. **fey aku - y ta ti pīchi wentru**
así llegar REAL(3)DEM DEMOST pequeño hombre

17. Así llegó el niño.

18. **puru - le - n - kon - pa - y**
bailar CONT FnoF entrar DIR REAL(3)

18. Baja bailando.

19. **puru - pa - y pīchi are - la - y rume**
bailar DIR REAL(3) poco quemar NEG REAL(3) siquiera

19. Viene bailando; no se quema ni un poquito.

20. **wente kītral puru - pa - y**
sobre fuego bailar DIR REAL (3)

20. Sobre el fuego viene bailando.

21. **ramtu - nge - y ta ñi chum - le - n chemu ta ñi ñamī - n**
preguntar AG3IND REAL(3) DEM POS3 como ESTAT FnoF DEM POS3 perderse FnoF

21. Le preguntaron cómo estaba, por qué se había perdido.

22. **ne - e - n - ew ta ñi pillañ ta ñi**
DEMREL3 REAL1SG DEMREL3 DEM POS1SG DEM POS1sg
de 3 a 1

ye - e - n - ew ta ñi el - ke - etew pi
llevar DEM POS crear HAB FnoF decir

22. Me agarró mi **pillañ** el que me llevó, el que nos crea, dijo.

23. **el - che - n ta ñi - ne - e - etew**
crear gente FnoF DEM POS1SG tener DEMREL FnoF

23. El que crea a los hombres (es) el que me agarró.

24. **feymu ta mīle - n kīme - lka - l - n pi kīme - lka - le - n**
entonces DEM estar FnoF bien VERB ESTAT REAL1SG DECIR bien VERB ESTAT REAL1SG

24. Por eso yo estoy, estoy bien dijo, estoy bien.

25. **chem rume ta falta - la - n kom kīme lka - le - n**
que siquiera DEM faltar NEG REAL 1SG todo bien VERB ESTAT REAL1SG

25. No me falta nada. Todo estoy bien.

26. **chiripa - tu - le - y mīten ka kiñe pīchi makuñ**
chiripá VERB CONT REAL(3) nomás CONJ un pequeño poncho

26. Estaba vistiendo un chiripá nomás y un ponchito.

5.6.3.

Volvamos a plantear la organización narrativa sobre los dos ejes que ya se consideraron anteriormente, el "primer plano" y el "fondo", traducción poco afortunada de la oposición del inglés foregrounding y backgrounding, términos provenientes del vocabulario teatral (Silvia Prati, en comunicación personal.Ella misma agregó: "foreground no es el 'primer plano del cine', señala la parte de adelante del escenario, donde ocurren los hechos, mientras background indica el sector cercano al telón, donde se plantea el marco de la acción."). Al usar en castellano "primer plano", el adelantamiento se reduce a lo espacial, se pierde el sentido de "avance" que le da el prefijo fore a la palabra inglesa, donde se combinan el adelantamiento espacial (en el escenario, en su principio) y temporal (en la secuencia de hechos que se desarrollan en la obra).

Entonces, quiero dejar claro que nuestro uso de "primer plano" implica dos componentes:

a. lo que se destaca, los puntos más importantes en la narración;

b. lo que hace avanzar el relato.

1. Aspecto y discurso.

La introducción es muy breve; consta de dos oraciones principales cuyos verbos están en aspecto no marcado **/-ø-/** y señalan dos hechos que permiten introducir la historia (**tremīy** "criaron" y **neyngīn** "tenían") y, además, anticipa la finalidad didáctico-social que tiene esta historia o **ngītram**, ya que plantea la función social relevante que cumple el camaruco y, por lo tanto, - en el nivel de lo no dicho - está aconsejando su ejecución/actualización.

La cláusula consecutiva encabezada por **feymew** "entonces, por eso", por oposición a las cláusulas principales, presenta marca aspectual con carga durativa — **/-ke-/** "habitual"— e inmediatamente dicha cláusula se inscribe en el marco, en el "fondo" explicativo a nivel oracional: **feymew ta ngillatukeyngīn** "Por eso sabían hacer rogativa" tiene un valor de cláusula parentética.

El desarrollo de la narración se apoya en una serie de verbos que aparecen en aspecto no marcado **/-Ø-/**, que definimos en este trabajo como puntual o no durativo.

El sufijo **/-le-** ∾ **-kīle-/**, tanto con valor continuativo como estativo participa, en todos los casos, de la construcción del "fondo" o marco narrativo, a veces, a nivel oracional (**purulen konpay** "Entró bailando" oración

n. 18), a veces, en el nivel discursivo, como se advierte en el cierre descriptivo de la historia (28. **chiripatuley mīten ka kiñe pīchi makuñ** "Estaba con un chiripá nomás y un ponchito.").

2.Transitividad y discurso.

Como ya se dijo, también en este relato la mayoría de los verbos por los que se desarrolla la historia son verbos de movimiento, por lo tanto, de baja transitividad; sin embargo, aparecen asociados con el "primer plano".

La alta transitividad, relacionada sin ninguna duda en todos los casos con el "primer plano" se advierte especialmente en ésta, como en otras narraciones recogidas, en el uso del discurso directo, tanto en el nivel sentencial (**katrītumenge ta wisha pingey** "Vaya a atajar las ovejas", le dijeron.") como en el nivel textual. El diálogo final entre los participantes del rito y el niño (que quizás ha sufrido una iniciación shamánica), parte fundamental de la estructura del "primer plano" de la narración, se puede, a la vez, esquematizar del modo siguiente:

Vbo de decir	+	Objeto
. **ramtungey** ("le preguntaron")		. clausula con forma verbal no finita
. **pi** ("dijo")		. Claus. yuxtapuesta con verbo conjugado (modo real)

relacionado íntimamente con el "primer plano".

Es decir, entonces, que el discurso directo es una modalidad textual de alta transitividad.

3. Función del sufijo **/-fī-/** en el discurso.

El juego de la oposición "acción con intención frustrada"/"acción con intención cumplida" en este relato ya fue adelantada al comenzar el tratamiento del sufijo **/-fī-/** (cf. ej.82).

Es interesante notar que es un recurso estilístico que se reitera en otras narraciones (cf.7.5.6.) y se relaciona estrechamente con la construcción del tempo narrativo y la captación de la audiencia.

4. Función del sufijo**/-pa-/**.

Por último, en estos breves lineamientos con los que se intenta, a manera de síntesis final, recuperar en el discurso el tratamiento de algunas de las categorías gramaticalizadas en la lengua, quiero destacar la función del sufijo direccional ingresivo **/-pa-/** (cf. 5.2.3.3.), en la elaboración del clímax - parte destacada del "primer plano" de la narración. La presencia de este sufijo acerca el "drama" a la audiencia, lo actualiza espacial y temporalmente, lo adelanta en el escenario imaginario y lo trae a la situación comunicativa que comparten narrador y audiencia.

Así surge de las oraciones 18 a 20, que describen la aparición del niño constituyendo el clímax narrativo:

18. **purulen konpay** ("Baja bailando."

19. **purupay pïchi arelay rume** ("Viene bailando; no se quema ni un poquito.")

20. **wentre kītral purupay** ("Sobre el fuego viene bailando.")

NOTAS

1. En estudios recientes, entre ellos Hopper (ed.) 1982; Palmer 1986, se analizan sistemas verbales de tipo T-M-A. Sobre Hopper cf. reseña de Friedrich 1985.
   Para la propuesta general de este capítulo, se han tomado en cuenta especialmente los desarrollos teóricos de Hare 1970, Friedrich 1974, Comrie 1976, Leech 1974, Lyons 1977, Bybee 1985 y Palmer 1986. Para el marco teórico particular de cada punto, cf.n.13, 31,52.

2. Sobre concepto de modalidad, cf. desde Jespersen 1934 y Whorf 1938; Ducrot 1972 y otros trabajos; Bybee op.cit.; Palmer op.cit., entre otros.

3. Nos interesa destacar en este punto la distinción que hace Hare 1970 entre las "actitudes del hablante" (néustico) o "signo de modo" y "su suscripción a lo dicho" o "signo de compromiso" (trópico). Diferencia relevante en mapuche donde el modo "real" versus "hipotético" señalaría las diferencias en el néustico y los sufijos **/-pe-/** y los otros "testimoniales" por un lado, y **/-fï-/** por el otro, manifestarían diferentes grados de compromiso del hablante.

4. La premonición (los **pewma**, "sueños seguros" para los mapuches) se caracteriza por los rasgos: + futuridad; - hipoteticidad; + certeza. Es un modo de conocimiento seguro, verdadero. Por lo tanto, quizás en la concepción del mundo mapuche, la premonición forma parte del dominio de lo real, de la facticidad.

5. Este trabajo intenta cumplir una etapa previa, pero indispensable, en ese sentido: identificar las relaciones entre las categorías de T-M-A y ofrecerles el marco general proponiendo una estructuración del sistema verbal araucano en el cual dichas categorías se integran en el nivel de la modalidad, que tiene marcas gramaticales en araucano. Sobre la modalidad en el nivel de la cláusula y en el nivel discursivo en esta lengua, cf. Golbert 1987 y en preparación.

6. En mapuche, siempre en presente gnómico y modo real, lo curioso es que para producir una aseveración con valor de verdad necesaria, se usa en los dos ejemplos nombrados el TV + suf. negación.

7. Sobre /-fī-/ cf. 5.4.1.
Sobre /-pe-/, el tratamiento en Augusta 1903 no es claro: oscila entre caracterizarlo como partícula de adorno, pretérito reciente o partícula dubitativa. Salas lo considera, en general, como un pretérito reciente. Aunque, en los ejemplos de Salas 1984 aparecen las formas de /-pe-/ con valor de "Perfecto" (Epew II. 45, p.103; 10.3.23, p.103) y de /-pe-la-/ con valor de duda (Texto 10.3.16 p.101). Con respecto a Golbert 1975, presenta un planteo diferente de las conclusiones a que se arriba a partir de nuestra data: se describe a /-pe-/ con valor de probabilidad y /-pe-la-/ como "seguramente" (1975: 99). Habría dos razones para esta discrepancia: la primera, la coocurrencia de /-pe-/ con otros sufijos (por ejemplo /-ka-/; /-rkī-/) puede modificar la modalidad; la segunda, el adverbio "seguramente" en la glosa del hablante nativo puede tener, en español, un valor de no facticidad tal como se describe en Martínez, A. 1987 "El uso del futuro en el español de Buenos Aires". Doc. Trab. Bs.As.: CICE. Cf., asimismo, sobre los adverbios modalizadores y su relación con la modalidad del verbo, Lyons 1977. A pesar de haber trabajado de manera independiente con Croese (cf.cap. 3.n.1.), la posición más coincidente con la que presento es la suya (Croese 1984).

8. De manera independiente, coincido con la postura de Croese 1984 y Puschmann 1984.

9. Cf. cap. 3 n.8.

10. Cf. Salas 1984, Golbert 1975, por ejemplo, además de los sistemas propuestos por Augusta y otros gramáticos de formación escolástica.

11. Whorf 1940, Hockett 1958, Lyons 1968, entre otros. Es interesante destacar la postura de Andrés Bello al respecto.

12. Para los valores témporo-modal-aspectuales de /-pe-/ y /-fī-/ cf. 5.3. y 5.4.

13. Cf. Friedrich 1974. Para el tratamiento de este tema se sigue especialmente la línea de este autor. Además, Comrie 1976 y Smith 1983. Se tuvieron en cuenta, asimismo, algunas de las consideraciones anteriores que significaron un aporte teórico al tema; entre ellas, desde Holt 1943, Jakobson 1957, Hockett 1958.

14. Nuestro tratamiento del aspecto araucano, siguiendo la línea general del trabajo, se va a centrar especialmente en el estudio de los sufijos que manifiestan esa categoría. Existen, sin embargo, varios formantes de temas verbales compuestos, con peso aspectual, algunos que se prefijan al tema simple como **/-aku-/** "venir" con significado incoativo (**akumawīn** "me vino el sueño"), **/-pan-/** con valor cesativo (**panmatetun** "terminé de tomar mate") o la reiteración del tema verbal simple con valor continuativo progresivo como **ngīmangīmangey** ("siguió llorando"), **kīdawkīdawīy** ("siguió trabajando").
Para la consideración de los verbos que se sufijan al TV, como **/-naw-/** "caer" y otros, cf. 5.2.3.2.2.

15. Sobre la diferenciación de los dos ejes, punto de vista y situación, cf. especialmente Smith 1983.

16. En cuanto al parámetro **f.** (cumplimiento), como es el que permite catalogar las acciones como realizadas o no, se relaciona íntimamente con el sufijo **/-fī-/** (cf.5.4.) ya que la presencia de este sufijo indica, en la mayor parte de los ejemplos recogidos, un deseo frustrado, o una acción frustrada, planeada pero no cumplida, o bien una acción terminada en el pasado, sin vigencia actual.
Cf. la presencia del rasgo duración en progresivos y estativos.

17. El aspecto como categoría gramatical no ha sido abordado en detalle hasta ahora por los araucanistas. Sin embargo, aparecen líneas de interpretación de sufijos aspectuales en los trabajos de Salas 1984 (y anteriores), Golbert 1975, Croese 1984. Este último plantea la oposición imperfectivo/perfectivo. No la desdeño, pero, siguiendo a Friedrich 1974, y Smith 1983, me pareció más productivo plantear como contraste básico la oposición durativo-no durativo, lo cual

permite englobar en una misma categoría a los estativos y a los continuativos que la lengua manifiesta mediante el sufijo **/-le-∿ -kīle-/.**

18. Como se advertirá, dada la índole semántica del verbo mīlen (verbo típico de estado), permite la aplicación de muchos sufijos durativos pero no del estativo-continuativo **/-le-** ∿ **-kīle-/.**

19. Hace falta, como se dice en el capítulo 4, hacer un estudio semántico de los verbos mapuches. Esta nomenclatura es ad hoc.

20. Sobre concepto de incoativo, cf. Bybee op.cit.
Lo llamamos "no súbito" por contraposición a la aplicación de **/-naw-/** "caer dormido" ("incoativo súbito").

21. El habitual **/-ke-/** y el repetitivo-inversivo **/-tu-/** se tratan aparte por considerarse a caballo de los dos polos de la oposición: durativo-no durativo.

22. Sobre la relación entre estativos y continuativos, cf. Smith 1983.

23. Sobre la relación entre transitividad y aspecto, desde Jakobson 1957, cf. específicamente Friedrich 1974. En especial para el araucano, lo explicita Croese 1984.

24. Como la estatividad está relacionada en general con la intransitividad resulta más fácil encuadrar dentro de los sufijos estativos a **/-naw-/** "caer" que a los otros tres, que pueden, aplicados a TV transitivos, producir construcciones transitivas causativas. Pero en este contexto, se los considera estativos resultativos, es decir, es el estado resultante de la acción del TV al cual se aplican, el efecto de la causación, lo que aparece marcado especialmente por estos sufijos.

25. El contraste ingresivo-egresivo se usa aquí con connotación diferente a Comrie 1976. En este contexto, los términos de la oposición se refieren al sentido de la acción con respecto al punto de referencia hablante, es decir, "acción hacia, o desde, el hablante."

26. El sufijo **/-ke-/**, por sus valor de iterativo habitual puede, por momentos, oponer una acción puntual (sin **/-ke-/**) a una acción imperfectiva (con **/-ke-/**), considerando al imperfectivo, con Comrie, op.cit. como progresivo (o continuativo) + no estativo.
Así:

ayi - ke - la - fi - (i)ñ "No lo quería."

por oposición a:

ayi - la - n

"No lo quiero."

Esa es la razón por la cual hemos recogido emisiones donde alternan **/-ke-/** "iterativo habitual" con **/-ka-/** continuativo:

umawtu - ke - y
dormir HAB REAL (3)
"Siempre duerme" o = Está durmiendo."

umawtu - ka - y
dormir CONT REAL (3)
"Todavía duerme" = "Está durmiendo."

27. Cf. cap. n. 3.

TESIS 082
19-03-99

28. Cf. 3.4.10.2., sobre el tratamiento lingüístico diferenciado - a nivel gramatical y textual - de la situación comunicativa mínima y de sus participantes (yo-tú), tema subrayado en los trabajos de Salas Y Grimes citados en 3.4.10.

29. La aparición de morfemas homónimos tiene antecedentes en araucano, por ejemplo, los sufijos **/-tu-/** aspectual y **/-tu-/** verbalizador; sobre el primero, cf. 5.2.3.4., sobre el segundo, cap. 4 n. 25.

30. El planteo de la posibilidad de que el sufijo **/-pe-/** sea el TV **/pe-/** "ver, hallar, encontrar" no es aleatorio; se basa en la conjunción de las razones siguientes: 1. semejanza fonémica de ambos morfemas; 2. semejanza semántica; 3. flexibilidad del sistema de partes de la oración en araucano (3.3.1.), flexibilidad que se extiende al pasaje de temas que en principio funcionan como temas libres, pero pueden aparecer como morfemas ligados (cf. por ejemplo, 5.2.3.2.2. sobre verbos como / **naw-** "caer"/; /**nie-** "tener"/; /**kīnu-** "dejar).

31. Para el tratamiento de este tema, seguimos especialmente la postura teórica de Comrie 1976. También se consideró a Mc Cawley 1971 y Dowty 1979, y a Ocampo 1986, sobre el español.

32. Cf. "extended - now theory" en Dowty 1979.

33. Una diferencia con el Perfecto descrito en inglés o español es que **/-pe-/** siempre indica la presencia de dos situaciones, una es siempre la del habla, la otra, la que el hablante está enunciando, no siempre es anterior a la situación comunicativa.

34. Cf. Jakobson 1957 y la línea teórica sobre enunciación, especialmente los trabajos de Oswald Ducrot.

35. Los hablantes bilingües coordinados cuyo trabajo demostró los grados más altos de competencia en araucano y español (cf. 1.6.1. Adolfo Meli; en 1.6.3. Raúl Epullán, especialmente) han centrado la diferencia entre las formas verbales con **/-pe-/** y sin **/-pe-/**, en la condición de Perfecto de este sufijo:
Así, oponen:
[i] **pe** - **n**
ver REAL 1SG
"Vi."
[ii] **pe** - **PE** - **n**
ver REAL 1SG
"He visto."
El mismo uso de las frases perifrásticas españolas de <u>haber + participio,</u> mecanismo del español para reconstruir el Perfecto, aparece en Catrileo 1972 citada por Croese 1984, también en Golbert 1975 y Salas 1984.

36. Mi postura coincide, de manera independiente, con Croese <u>op.cit</u>. quien anticipa la hipótesis de que**/-pe-/** sea un morfema de Perfecto.

37. Esta afirmación no es impresionística, sino producto de los trabajos de campo y la puesta a prueba de la competencia lingüística en la elicitación de la información lingüística.

38. Es importante destacar, aunque puede resultar obvio, que la ocurrencia de sufijos va a estar limitada por los rasgos semánticos inherentes a los temas verbales a los cuales se deben unir. Así, por ejemplo, un verbo típico de movimiento como **amu-** "ir" no va a poder

recibir un sufijo de movimiento como **/-pa-/**, por consiguiente, formas como ***amu-pa-pe-y**, ***kīpa-pa-pe-y i-yu** (**kīpan** "venir") o ***aku-pa-pe-i-yu** (**akun** "llegar") resultaron agramaticales para los hablantes.

39. Esa intención con carga futura se refleja en la posibilidad que tienen formas como ésa de alternar con el futuro.
Así:

[i] **ngītramka - pa - pe - i - yu**
"Vengo a conversar con usted."
alterna con:

[ii] **ngītramka - ya - i - yu**
"Voy a conversar con usted."

40. Sobre la posibilidad de formular esta relación desde el punto de vista lógico-modal, cf. notación propuesta en Lyons 1977, sobre negación del trópico, o del néustico de un enunciado.

41. Idem n.39.

[i] **umawtu - pa - pe - la - y**
"Quizá va a dormir."

alterna con:

[ii] **umawtu - pe - la - ya - y**
"Quizá va a dormir."

En este sentido, cf. el valor de futuro del sufijo direccional **/-pa-/**.

42. Puede aparecer **/-pe-/** como forma separada **pe may** (reiteración de la certeza) y **pe no** (negación de la certeza = duda).

43. Para más ejemplos y detalles sobre este valor de **/-pe-/** como Pretérito Reciente, cf. 6.3.2.3.1. cercanía temporal.

44. Sobre **/-pe- + -fī-/**, cf. también 5.4.
Hemos recogido tres ejemplos donde alternan **/-pe-fī-/** con **/-fī-/**, por ejemplo:
[i] **challi - pe - f(ī) - e - i - yu inche challi - la - n**
o bien:
[ii] **challi - f(ī) - e - i - yu**

"Ustedes me habían saludado y yo no lo saludé a usted."

Sobre el valor de **/-pe-fī-/** como Pluscuamperfecto, es interesante confrontar con conceptos de tiempo relativo vs. tiempo absoluto en Comrie 1984.

45. Estudio cuantitativo de las ocurrencias de **/-pe-/** en la data recogida personalmente:
1. Cercanía temporal (Pretérito reciente): 41 ejs.; 3 (en formas no finitas); 17 ejs. (suf.direccionales **/-pa-, -me-, -pu-/** + **/-pe-/**); total: 61 ejs.
2. Cercanía espacial + confirmación intención agente: 9 ejemplos.
3. empatía: a) de certeza: 5 ejs.; 7 ejs. (formas no finitas en **-lu**); Total: 12 ejs.
   b) de duda (**pe-la-**): 38 ejs.; 2 (en preguntas): Total: 40 ejs.

Coocurrencia de sufijos:

4. **/-pe-fī-/** Pluscuamperfecto 14 ejs. (+ cláusula adversativa); 3 ejs. (alternando con **-fī-** solo); 15 ejs. (- cláusula adversativa o negativa); 7 ejs. (con intencionalidad expresa). Total: 39 ejemplos.

5. **/-pe-la-a-fī-/**: 4 ejs.; 9 ejs. (en oraciones independientes dubitativas-desiderativas); 8 ejs. (en cláus. principales + sub. condicionales); 22 ejs. (en cláus. principales + cláus. desiderativas). Total: 43 ejs.

6. **/-pe-a-fī-/**: 19 ejs. (en orac. independientes); 1 ej. (en pregunta cortés); 7 ejs. (en dubitativas); 3 ejs. (en principales = sub. condicionales). Total: 30 ejemplos.

46. Cf. el tratamiento de este sistema en Croese, op.cit.
Estos sufijos pueden, asimismo, aparecer:

a. como partículas separadas: **/-pe-/** y **/-lle-/** (**eymi lle may, eymi lle may** "Oh, tú, sí, pues.");

b. + negación: sólo **/ pe /** + **/ no/**; + afirmación: sólo **/ pe /** + **/may/**;

c. como sufijos que se adjuntan a temas no verbales: sólo **/-rkī/** (**pefiñ koylacherke** "Lo vi al mentiroso ").

47. El sufijo **/-ka-/** cuyo significado básico hemos descrito como "durativo continuativo con punto final previsto" puede tomar, en algunos contextos, un valor semántico de "confirmativo" que permitiría incluirlo en este sistema.
Así, por ejemplo:

[i] **(mī)na ka mapu pingey amo-ka-a-n**

"Me dijeron que era muy lejos pero igual voy a ir."

en contraste con:

[ii] **(mī)na ka mapu amo - pe- a - fī - n**

"Me dijeron que era muy lejos, tal vez no voy a ir."

Sin embargo, la baja frecuencia en nuestra data de ese uso, nos obliga a dejarlo afuera, considerando, además, que el aspecto

durativo conlleva, inherentemente, un rasgo de facticidad, de confirmación de la realidad, el hablante habla de una acción que está o estaba ocurriendo, o que siempre ocurre (**/-ke-/** habitual). Croese considera asimismo a **/-ke-/** en este sistema.

48. No trataré su valor en las cláusulas dependientes concesivas porque no está presente en todos los idiolectos estudiados y no he podido arribar, hasta el momento a una explicación totalmente válida.
Su aparición podría responder a un problema de selección: la presencia de **/-lle-/** caracterizaría a las cláusulas concesivas; **/-pe-/** a las témporo-condicionales.
Ej.:

Concesivas:

[i] cap. 3 ej. (144) [i]:

[i] **mawĩnllefule inche amutuan** "Aunque llueva/lloviera, yo voy a ir."

Témporo - condicionales:

[ii] cap. 3 ej. (143) [iii]:

komutupeeli dunguafĩeiyu "Si/cuando me hubieras visto, te habría hablado."

49. A pesar de que resulta extraña la coocurrencia de dos sufijos de tipo testimonial o evidencial, hemos recogido un ejemplo donde coocurren **/-pe-/ y /-rkī-/**:

[i] **chayi aku -pe -rkī- fī - y pe pa la e - n ⌒ ew**
hoy venir CONT encontrar DIR NEG
"Había venido hoy no me encontró."

La presencia en nuestro corpus de una emisión como la anterior confirma nuestra línea de trabajo, de mantener a **/-pe-/** en un sistema distinto de **/-lle-/** y **/-rkī-/**, el primero, relacionado con un Perfecto altamente modalizado, los dos últimos, como testimoniales o evidenciales; y los tres uniéndose en un nivel superior: la escala de empatía.

50. Cf. Schiffrin 1981 ; Silva Corvalán 1983 ; y la exposición acerca del "arte verbal" en Bauman 1975.

51. Existe alternancia dialectal entre **/-fī-/** y **/-fu-/**, fenómeno que debe ser investigado. En los dialectos estudiados personalmente, es mucho más frecuente el uso de **/-fī-/**, razón de nuestra elección del nombre del sufijo.

52. Agradezco especialmente a Francisco y Alicia Ocampo sus valiosas sugerencias y observaciones sobre este punto.
Para el tratamiento del tema, tuve en cuenta especialmente, desde Hockett 1958, a Leech 1974, García 1975, Lyons 1977, Akatsuka 1985, Palmer 1986, Ocampo 1987 y los desarrollos sobre implícitos (presuposición, inferencia, implicitación conversacional (implicature) en las obras arriba citadas y, especialmente, en Strawson 1950, Keenan 1971, Grice 1975, Allwood 1977.

53. La interpretación de los diferentes mensajes se relaciona con los conceptos de modalidad e inferencia; la primera entendida en relación con la actitud, creencias y opiniones del hablante y la suscripción o compromiso de éste a lo que se enuncia (cf.5.1.); la segunda, como proceso mental inteligente que se desarrolla en los participantes del acto lingüístico, ambas vinculadas con el "mundo" compartido por hablante y oyente.

54. Sobre el valor aspectual de **/-fī-/**, cf. 5.2.

55. La forma con **/-fī-/**, como en los casos siguientes, toma connotaciones de pretérito, pero no porque este sufijo sea un morfema de tiempo - como se ha considerado tradicionalmente - sino por contraposición a la forma no marcada (**kīpa kīpan** "quiero venir"). El valor semántico de **/-fī-/** como "corte o interrupción de la relación" hace que eso que no ocurrió hubiera tenido que suceder en el pasado.

56. Estudio cuantitativo de las ocurrencias de **/-fī-/** "corte o interrupción" en la data recogida personalmente, según las relaciones semánticas que se cortan o interrumpen:

1. Finalidad.

a. Vbo. de movimiento (con valor incoativo) + **-fī-**: a) con cláus. final: 4 ejs.
b) sin cláus. final: 1 ej.

b. **kīpa** "querer" + TV + **-fī-**: 4 ejs.

c. **ayi + -fī-**: 8 ejemplos.

2. Temporalidad.

5 ejemplos.

3. Factualidad.

a. (+ **epe**); 5 ejs.: (- **epe**) : 13 ejs.

b. 8 ejemplos (+ consecuencia negativa especificada).

4. Hipoteticidad.

a. 2 ejs. (desiderativas); 15 (+ contrafactico especificado);2 ejs. (pregunta sin respuesta asegurada).

Coocurrencia de sufijos:

1. Sobre **/-pe-fi-/**, **/-pe-a-fi-/**, **/-pe-la-a-fī-/** cf. n. 45.

2. **/-a-fī-/**; 8 ejs. (cláusula principal + sub condicional); 2 ejs. (pedido cortés); 1 ej. (futuro en el pasado frustrado); 8 ejs. (desiderativas); 9 ejs. (desiderativas -dubitativas).

57. Cf. 5.3.

58. La elección de este término se vincula con las posibilidades que brinda el español para designar "lo relacionado con el hecho", no se relaciona en absoluto con "factualidad" como término en alternancia con "facticidad", como aparece en Palmer 1986, por ejemplo.

59. El uso de **/-pe-/** en las formas verbales de las cláusulas subordinadas condicionales improbables o imposibles por parte de bilingües coordinados podría estar relacionado con su condición de Perfecto (cf. 5.3.) equivalente a nuestras formas perfectas del subjuntivo ("Si hubiera venido...").

6.- EL BILINGÜISMO EN EL AREA MAPUCHE ARGENTINA.

"La lengua está viva; es un proceso ininterrumpido de transformación histórica". (Bajtin 1981)[1]

6.1. Planteos generales.

En este capítulo se va a intentar el abordaje de la realidad lingüística del área mapuche argentina desde distintos enfoques. Esta modalidad de exposición no hace más que reflejar las etapas metodológicas por las que atravesó la investigación misma. El objetivo que nos planteamos en los comienzos - hace ya más de diez años - fue "hacer el diagnóstico del bilingüismo mapuche-español y determinar el grado y calidad del mismo".[2] La primera parte del trabajo se basó, entonces, en la hipótesis de que este estudio se podía realizar de modo completo y acabado según las categorías tradicionales para el tratamiento del tema (monolingües, bilingües, bilingües coordinados, subordinados, terminales)[3] y a partir de la información obtenida de los mismos hablantes.

Sin embargo, ya los primeros contactos a nivel comunitario y familiar y, más aun, la relación dialógica, personal, que se fue estableciendo con algunos indígenas[4] nos

reveló una realidad más compleja donde la descripción basada sólo en los datos aparentes, en la información que el mapuche proporciona al blanco (en este caso, el investigador), nos llevaría, seguramente, al fracaso. Era necesario tomar en cuenta otro nivel, el de "los ríos profundos", el nivel subyacente, ese que se oculta cuidadosamente al blanco, al representante de la sociedad dominante. Era imposible considerar a priori como válido "lo dicho", el discurso explícito indígena minimizando el valor y la vigencia de su lengua y su cultura.

Las características que adoptó el proceso etnolingüístico mapuche argentino rechazan todo intento de esquematización. La realidad desborda a las categorías. Se podía hacer una clasificación de los hablantes según su competencia en ambas lenguas y de hecho lo hicimos (cf.6.4.): a través de los años y de la continuidad en las relaciones personales se pudo llegar a establecer el grado de competencia en una y otra lengua de los araucanos con los que hemos tenido contacto. Pero se tuvo que hacer mediante la aplicación de métodos cualitativos;[5] dadas las características socioculturales e históricas detalladas en el cap. 2. no se los podía someter a encuestas u otro tipo de pruebas mensurables cuantitativamente del tipo de las

"pruebas de laboratorio" usadas tradicionalmente para la clasificación de los hablantes de lenguas en contacto (cf.n.3). Ya hemos caracterizado a esta sociedad y a sus integrantes: se trata de una sociedad dominada, vencida, cuyos miembros han tenido que generar una metodología de sobrevivencia basada, como ya se dijo (2.5.) en la interacción simultánea en dos esferas[6] o niveles: mientras en el **interétnico** se practican las "relaciones públicas"[7] distantes y la explicitación de la aceptación y valoración de los modelos blancos a la vez que el rechazo y la vergüenza por lo indígena, en el intraétnico aparece el ejercicio de prácticas comunicativas propias y excluyentes y un fuerte sentimiento de pertenencia a la etnía.

A medida que avanzó nuestra investigación se hizo necesario entonces, la inclusión de nuevas categorías de análisis. Este estudio sólo se podía desarrollar en el marco teórico que subraya en la investigación etnográfica (**Víctor Turner, Keith Basso**) y **socio y** etnolingüística (desde Labov por un lado, y Hymes por otro), la presencia de procesos vitales, humanos, caracterizados por la movilidad, el cambio, la variación, la heterogeneidad, en contraste con la aproximación estática a los productos culturales como fenómenos terminados, fijos, no sujetos a cambio. El bilingüismo mapuche-español en el área araucana argentina es

un proceso en marcha; la interacción lingüística y comunicativa intra e interétnica está viva, se da todos los días y en todo momento, y solamente se puede interpretar en contexto y en ese contexto.

Así es como, en una segunda etapa del trabajo, se consideró, más allá de la competencia lingüística individual en una y otra lengua, el análisis de las estrategias verbales comunicativas a nivel social (Gumperz 1970, 1985) que los mapuches han elaborado históricamente y transmiten a los más jóvenes en el proceso de enculturación (Briones 1986).

Sin embargo, no quise sustituir - en la presente exposición - una aproximación metodológica por otra. Cada una de ellas complementa a la anterior y enriquece la comprensión de esa trama compleja de interacción lingüística y comunicativa que constituye la realidad del habla de los mapuches argentinos actuales.

El capítulo, por consiguiente, abarca varias partes. A partir de una caracterización etnolingüística general de las comunidades estudiadas (6.2.) y de los hablantes de esas comunidades (6.3.), en 6.4. se plantea una clasificación de los tipos de hablantes según las categorías tradicionales en el estudio del bilingüismo (cf.supra).

La última parte, por fin, pretende superar las carencias de un enfoque individual, incorporando ese plus de

significación no cuantitativo, pero sí real, que integra a la interpretación del bilingüismo mapuche-español en el área argentina el nivel de lo no manifiesto, de lo oculto al blanco y en una dimensión social. Así, comprende el análisis del bilingüismo en los distintos niveles de organización social (6.5.) y el estudio de las estrategias intra e interétnicas (6.6.) elaboradas socialmente y puestas en práctica, no sólo en la interacción cara a cara, en las situaciones comunicativas mínimas, sino también en la relación macrosocial.

Todas las interpretaciones son verdaderas, constituyen parte de la realidad. La cuestión radica en el nivel de la realidad que expresan, en el mayor poder explicativo de una u otra. El pasaje de lo superficial, lo manifiesto, lo que el mapuche "muestra" al blanco, y, en especial, a una mujer, y más aún, "estudiada", a niveles más profundos de la realidad, corresponde a avances en la relación dialógica indígena-investigadora que permitieron revertir, en parte, el "marco" pautado socialmente para una interacción comunicativa entre tales participantes.

6.2. Descripción etnolingüística general de las comunidades relevadas.

6.2.1.

Desde el principio, cualquier descripción de la situación lingüística actual del área araucana argentina, se debe entender en relación con lo que se definió (2.5.) como eje central de la problemática cultural mapuche, es decir, el choque blancos vs. indígenas, con la derrota de estos últimos, la dominación blanca y sus consecuencias de exterminio, desigualdad y discriminación.

En este marco cobran sentido los mecanismos mencionados por Hockett (1958; 1973) en su tratamiento de los préstamos: necesidad y prestigio.

a. Necesidad. Ya desde el siglo pasado el mapuche debió empezar a manejar el español para relacionarse con la sociedad blanca que lo estaba agrediendo. Esta necesidad, que en principio se dio en el campo político-militar[8] y estrictamente comercial (trueque, intercambio de bienes y productos) se amplió luego a toda la actividad económica (trabajo, tierras) y al campo legal y cultural.

En nuestros días, no basta que uno o varios miembros de la comunidad hablen español. La relación interétnica es cotidiana: todos sus integrantes deben poseer un dominio regular del español. Queda así más restringido el campo donde todavía es necesario, o prioritario, el mapuche (cf.6.6.).

b. Prestigio. El análisis de esta categoría no es simple. Nos topamos con el "disimulo" consciente y el inconsciente. En "lo dicho", es muy frecuente, como ya se ha dicho, la desvalorización - y hasta el rechazo - de la lengua y la cultura de los mayores, que reproduce la desvalorización y el desprecio que manifestó la sociedad nacional hacia el indígena.

Producto directo de la discriminación (cf.2.5.), entonces, es el autodesprestigio que llevaría a la pérdida de la propia identidad e historia y a la adopción de los modelos, los valores y las pautas culturales de la sociedad dominante en detrimento de los propios. Y en ese proceso de autodesprestigio y adopción de pautas culturales externas se incluye la desvalorización de la lengua materna y su sustitución por el español.

Pero la tesis que se sostiene en este trabajo es la existencia de un nivel subyacente (cf. 2.6.1.2.) En ese nivel, el mapuche "siente" que pertenece a una etnía y como parte de esa realidad, emergen sentimientos de orgullo por ser mapuche y de rechazo al blanco. Esta doble identidad, no puede menos que originar conflictos, especialmente en los jóvenes.

6.2.2.

En el caso de la sociedad mapuche argentina, se hace difícil un estudio de la realidad lingüística porque el triunfo final de los blancos es relativamente reciente; se trata de un proceso que se está gestando y coexisten distintos grados de bilingüismo. Por otra parte, la existencia sentida - y vivida - de la discriminación crea una actitud de defensa y de alerta constante en los miembros de las comunidades. Resulta así muy difícil romper esa barrera de modo de obtener datos válidos sobre la competencia real de los hablantes, especialmente de los jóvenes, en araucano.

Todas las agrupaciones consideradas son bilingües, se habla mapuche y español. Sin embargo, se advierte una tendencia al retroceso de la lengua dominada (el mapuche) ante la lengua dominante (el español). En este momento, todos hablan español, pero ya no todos hablan "en paisano". La situación lingüística se encuentra en una etapa de transición, como parte del proceso social más general por el que está atravesando la comunidad, y se caracteriza por la multiplicidad y la heterogeneidad: presenta distintos matices, de acuerdo con los parámetros que se consideran más adelante.

Los cuadros que se presentan a continuación y las notas correspondientes, exponen una información sumaria sobre las comunidades relevadas, con vigencia febrero 1985.

1. Chacayhuarruca y Chenqueniyeo[9] (de la tribu Cañumil). Población: ca. 200 habitantes.

Ubicación geográfica

Está ubicada al S. de Río Negro, a 30 km. de la estación Río Chico del ramal ferroviario que une Jacobacci con Esquel (F.C.G.R.) EL río Chico pasa por la reserva.

Identificación del grupo

Se identifican como paisanos argentinos; en todo caso como araucanos. No les gusta ("nos ofende un poco") que los llamen mapuches, pues identifican a éstos con los chilenos.

Relación con otros grupos indígenas

Mantienen estrecha relación con la tribu Prafil de Anecón Grande: van al camaruco y se tratan "como familia"; visitaron al cacique Faqui Prafil en Bariloche, durante su enfermedad. A los Nahuelquir de Cushamen, que están más cerca, no los conocen.

Relación con población blanca

Las relaciones son comerciales; también pueden intercambiar favores (aceptaron, por ejemplo, la oferta de un caballo para el camaruco por parte de un estanciero vecino). No obstante, conservan distancia; en especial con las sectas evangélicas, cuyo ingreso a la reserva está prohibido.

Migración

No parece ser tan frecuente como en otras comunidades. La emigración por razones de salud, de trabajo o educación, se dirige a Río Chico, Ñorquinco, Bariloche o El Bolsón.

Roles que provee la comunidad

-cacique: actualmente lo desempeña una mujer; sus principales funciones son defender las tierras y dirigir el camaruco.
-ayudante(para el camaruco): lo desempeña actualmente un primo de la caciquesa.

Tenencia de la tierra y economía

Desde 1984 tienen el título de propiedad de la reserva. Se proponen gestionar próximamente el deslinde individual de las parcelas.
La comercialización de la lana es la base de la economía. Todos los pobladores tienen animales y, muchos de ellos, también veranada; tuvieron la su suerte de no perder muchas cabezas el invierno pasado. Tienen la posibilidad de tener chacras, si se canaliza el Río

Religión y lengua

Se hace periódicamente el camaruco y asisten también, a veces, al que celebran otras comunidades.

Si bien hay un menor uso de la lengua mapuche frente al español, son muchos los pobladores que pueden hacer discursos en mapuche.

11

2. Colonia Cushamen (de la tribu Nahuelquir). Población: 60 o 70 familias.

Ubicación geográfica

Está ubicada en el N. de Chubut. El centro de la Colonia se encuentra a 7 u 8 leguas de la estación Ñorquinco del ramal ferroviario que une Jacobacci con Esquel (F.C.G.R.) El río Ñorquinco pasa por la reserva.

Identificación del grupo

Se llaman a sí mismos mapuche, che, re che ("gente de la tierra", "gente" o "gente pura", respectivamente), como opuestos al winka ("blanco").

Relación con otros grupos indígenas

Existe relación con araucanos de las reservas cercanas (casamiento, amistad, asistencia al camaruco); por ejemplo con Fita Michi y los Ancalao. El cacique de Cushamen fue invitado a dirigir el camaruco que se hizo en una comunidad de los alrededores de El Maitén. No tienen relación con los Cañumil, a pesar de que ambas reservas se encuentran relativamente cercanas entre sí.

Relación con población blanca

Aunque hay escuela y centro sanitario en la reserva, los pobladores se relacionan a menudo con los centros poblados (Ñorquinco, El Maitén, e incluso Esquel y Comodoro Rivadavia) por motivos de salud, por educación o intercambio económico. Otro hecho destacable es que varios descendientes de antiguos pobladores de la reserva han vendido sus derechos de ocupación a gente no indígena, produciéndose así intrusiones que desunen a los mismos miembros de la comunidad.

Migración

Los centros poblados más cercanos que reciben a los que emigran son El Maitén y Ñorquinco. En segunda instancia, Esquel y Jacobacci. Hay gente que ha emigrado —temporaria o definitivamente— a Comodoro Rivadavia o a Buenos Aires, por ejemplo.

Roles que provee la comunidad

Cacique: Vicente Nahuelquir (es también el cabecilla del camaruco).

Ayudantes: sobrinos del cacique.

Tenencia de la tierra y economía

Se trata de una reserva otorgada a la familia Nahuelquir. Pagan derecho de pastaje. Podría ser (dato a confirmar) que algunos pobladores tengan un título de propiedad individual, o bien algún tipo de permiso individual para ocupar la tierra. Aunque la base de la economía es la ganadería (lanar), muchos pobladores aprovechan el agua del río Ñorquinco por medio de canales de riego y tienen chacras donde cultivan avena, trigo, papas, etc.

Religión y lengua

Se realiza el camaruco todos los años.
Hemos detectado muy buenos hablantes entre los ancianos y adultos.
Hay adultos, jóvenes y adolescentes que tienen buen dominio de la lengua mapuche

1.1.3. Ancatruz (de la tribu del mismo nombre). Población: 350 personas (ca. 75 familias).

Ubicación geográfica

Ubicada en el Dpto. Collón Cura, al S.E. de la Pcia. de Neuquén.
Abarca 4 parajes: Zaina Yegua, Yuncón, Piedra Pintada, Sañicó.
Límites: el río Limay y estancias vecinas.
La agrupación está a 24 km. de Piedra del Águila, sobre la ruta 237 que une Neuquén con Bariloche.

Identificación del grupo

Paisanos, mapuches, mapuches pehuenches. Se identifican como argentinos.

Relación con otros grupos indígenas

Relación histórica y actual con San Ignacio (Agrupación Namuncurá).
Junto a los demás caciques de Neuquén, el de esta reserva integra la Confederación Indígena Neuquina, activa o no según las circunstancias políticas.

Relación con población blanca

Está muy relacionada con la sociedad no indígena. Es la única reserva con 4 escuelas, una por paraje, lo que influye en el porcentaje bajo de analfabetos. Hay un contacto casi diario con P. del Águila, especialmente con el hospital, a través del agente sanitario (un joven de la agrupación) y de la atención en consultorios (en especial, el control de embarazadas y recién nacidos).
Asimismo, se establecen relaciones con dicha ciudad, Neuquén y Bariloche, para la comercialización de la lana y adquisición de víveres.

Migración

A centros poblados: Piedra del Águila, Neuquén, Roca, Cipolletti.
En la comunidad quedan viejos y chicos, ya que la mayoría de los jóvenes emigran.

Roles que provee la comunidad

Cacique: Francisco Ancatruz, a cargo del paraje Zaina Yegua.
Segundo jefe: su hijo, Sabino.
Capitanejos: están a cargo de los otros tres parajes.
Secretario: Mauricio Epullán.
Tesorero: Remigio Epullán.
Lenguaraz (en el camaruco le hace los discursos al cacique): Raúl Epullán.
Yuyera: Tomasa Epulef.
Platero: a la muerte de Francisco Epullán hace 10

Tenencia de la tierra y economía

Reserva indígena asignada por la Pcia. de Neuquén: 22.500 has. (200 has por familia). Actualmente faltan 2.200, sustraídas y alambradas por estancieros vecinos.
La economía está basada en la lana. Varios miembros de la agrupación han formado una cooperativa: esquilan juntos, tienen máquina y venden a la provincia, que les paga mejor que los particulares.

Religión y lengua

Es la única reserva visitada en la que se hacen 2 camarucos por año: Fita Ngelli pun (Rogativa Grande) en marzo; Pichi Ngelli pun (Rogativa Chica) en setiembre, antes de la parición.
La lengua mapuche, especialmente entre los jóvenes, parece estar en retroceso. Sin embargo, existen muchos adultos que la hablan muy bien (algunos dominan formas literarias) y también hay familias cuyos jóvenes hablan

4. Yuquiche.[13] Población: 11 pobladores (casi todos de la familia Nahuelfir).

Ubicación geográfica

Está ubicada en la línea sur[14] de Río Negro, cerca de la estación Ojos de Agua, la primera después de Jacobacci en el ramal ferroviario de Jacobacci a Esquel (F.C.G.R.)

Identificación del grupo

Paisanos; mapuches.

Relación con otros grupos indígenas

Tienen relación (incluso de parentesco) con gente de Atraico; también con los Collueque de Cerro Bandera.

Son socios de la Cooperativa Ganadera Indígena de Ing.Jacobacci.

Relación con población blanca

Por motivos comerciales u otras necesidades.
No hay escuela.

Migración

En general, la corriente emigratoria se orienta hacia Jacobacci y Bariloche.

Roles que provee la comunidad

Miembro más destacado: Luis Santos. No quiere ser nombrado delegado[15] y piensa que como presidente de la Cooperativa Indígena puede servir mejor a su comunidad que como cacique.

Tenencia de la tierra y economía

Todos los miembros tienen el título de propiedad de sus parcelas.

La economía se basa en la comercialización de la lana. Son pequeños productores que defienden sus intereses a través de la Cooperativa de Jacobacci.

Religión y lengua

Hace ya varias décadas que no se hace el camaruc

En cuanto a la lengua, los adultos que conozco son muy buenos hablantes. No conozco jóvenes. En general, son bastante reacios a hablar en mapuche ante el blanco, pero conversan entre ellos. Hay mujeres de la reserva—las que ya no viven en ella— que no enseñan mapuche a sus hijos.

5. Anecón Grande (de la tribu Prafil). Población: entre 24 y 28 pobladores.

Ubicación geográfica

Está ubicada en la línea sur de Río Negro, a 5 leguas de la estación Clemente Onelli (F.C.G.R.) y a 200 km. de S.C. de Bariloche, aproximadamente.

Identificación del grupo

Se identifican como mapuches o paisanos. Se consideran argentinos, pero se sienten partícipes de la misma etnía que los mapuches chilenos.

Relación con otros grupos indígenas

La relación más estrecha constatada es la que guardan con los Cañumil, de Chacayhuarruca (invitación al camaruco; se tratan de "primos", aunque no hay parentesco).
No se pudo concretar la incorporación de los pobladores de esta reserva a la Cooperativa Indígena de Ing. Jacobacci por compromisos con los comerciantes vecinos.

Relación con población blanca

Además de la relación de comercio (venta de lana, compra de elementos de consumo), se dan también relaciones de compromiso con los siriolibaneses, que llegan a tomar la forma de compadrazgo.
Reciben poco apoyo gubernamental, carencia que se advirtió notablemente en el último invierno cuando tardaron meses en enviar las cajas del P.A.N.(se alegó que faltaban las encuestas).

Migración

Ha adquirido contornos muy importantes, debido a la pobreza de los campos y a la escasez de animales. A las penurias económicas se sumó la falta de escuela durante más de 10 años y la falta de atención sanitaria.

Roles que provee la comunidad

Cacique: después de la muerte de Faqui Prafil (a mediados de 1984), asumió el cacicazgo su hermano Sargento.
Co-cabecilla del camaruco: Rosa Prafil, hermana de ambos.

Tenencia de la tierra y economía

Las mejores tierras han sido ocupadas y alambradas por los estancieros vecinos. En este momento lo que les queda a los indígenas es estéril, pedregoso e insuficiente.
Basada en la ganadería (cría de ovejas), la economía está muy deteriorada. La crudeza del último invierno ocasionó la muerte de la mayoría de los animales.

Religión y lengua

Se hace el camaruco. Este año la ceremonia asumió formas más cerradas con respecto al blanco que de costumbre.
Existe un deterioro pronunciado de la competencia lingüística en mapuche.

6. Atraico.[17] (de los Colinamún). Población: 19 familias.

Ubicación geográfica	Identificación del grupo	Relación con otros grupos indígenas	Relación con población blanca
Está ubicada en la línea sur de Río Negro, 20 km. al S. de Ing. Jacobacci. Antes de la llegada del ferrocarril se hallaba sobre el camino más importante de la zona, que llevaba a Quetrequile, pueblo este último que desapareció con el ferrocarril.	Paisanos; mapuches.	Tienen relación con los de Yuquiche (por casamientos) y los de C. Bandera. La relación entre los tres pueblos se formalizó a partir de la Cooperativa Indígena de Jacobacci.	Además de las relaciones comerciales que deben establecer con gente de Ing. Jacobacci, tienen un destacamento militar dentro de la reserva y una escuela. A través de la Cooperativa citada, se relacionan con acopiadores de lana de Buenos Aires.

Migración	Roles que provee la comunidad	Tenencia de la tierra y economía	Religión y lengua
Hay un nivel alto de emigración, debido especialmente a la escasez de tierras y de ganado.	Cacique: a la muerte de F. Zabala Colinamún, se nombró a otro miembro de la agrupación cuya actividad no satisface mucho al resto de la comunidad.	Es quizás una de las reservas que ha perdido más tierras; restan 3 leguas de campo para 19 pobladores.	No se hace camaruco desde hace años. La lengua mapuche parece estar bastante perdida. Hay un uso muy extendido del español.

7. Cerro Bandera. (de los Collueque). Población: 6 a 8 familias.

Ubicación geográfica

Está ubicada en la línea sur de Río Negro, cerca de Ing. Jacobacci; linda con Yuquiche.

Identificación del grupo

Paisanos; mapuches.

Relación con otros grupos indígenas

Tienen relación de amistad con los de Yuquiche y también con los de Atraico.
Son socios de la Cooperativa Indígena de Jacobacci.
Su cacique es presidente del Centro Mapuche de Bariloche y asistió al camaruco de la tribu Prafil.

Relación con población blanca

Mantienen mucha relación con Jacobacci.

Migración

Se trata de una comunidad con un alto grado de dispersión.
Quedan pocas familias en el paraje.
El cacique vive en Bariloche y José Collueque, miembro destacado de la familia, vive en Jacobacci.
La población que emigra lo hace hacia Jacobacci; a veces, hacia Bariloche.

Roles que provee la comunidad

Cacique: Domingo Collueque.
Miembro destacado: José Collueque (uno de los socios fundadores de la Cooperativa Indígena de Jacobacci).

Tenencia de la tierra y economía

Han perdido también muchas tierras.
La economía es muy pobre; está basada en la lana.

Religión y lengua

No hacen camaruco.
La mayoría de los miembros dicen no hablar la lengua, pero todos se acercaron para escuchar una grabación, y entendían.
El cacique está reaprendiendo su lengua materna para poder hablar en mapuche con sus compañeros del Centro Mapuche. José Collueque la habla muy bien y disfruta hablándola, pero siempre lo hace entre indígenas.

8. Chaiful.[19] Población: 20 familias (ca. 100 habitantes).

Ubicación geográfica

Se encuentra en la línea sur de Río Negro, a 12 leguas de Ing. Jacobacci por la ruta provincial que va a Gastre (Chubut).

Identificación del grupo

Se identifican como mapuches o paisanos.
Como todos los mapuches relevados, se consideran argentinos.

Relación con otros grupos indígenas

Mantienen relación con la Cooperativa Indígena de Ing. Jacobacci: varios miembros de la comunidad son socios. Tienen alguna relación con Atraico.

Relación con población blanca

Se relacionan comercialmente con Jacobacci, adonde recurren además por motivos de salud y educación. Hace años que no hay escuela en Chaiful.

Migración

El grado de emigración —temporaria o definitiva— es muy alto y se produce en principio hacia Jacobacci y en segundo lugar hacia Bs. As. u otras ciudades importantes. Existe la necesidad de emigrar por razones económicas, de salud y de educación de los niños. El vecino que tiene una vivienda en Jacobacci emigra de Chaiful durante el invierno (detecté por lo menos tres casos).

Roles que provee la comunidad

Cacique: no hay actualmente. En otros tiempos lo hubo.
Miembros destacados: Daniel Casiano y Carlos Lefiñir parecen demostrar más actividad que el resto.

Tenencia de la tierra y economía

Se trata de una reserva, pero han ido perdiendo gran parte de la misma.
La economía, como en todas las otras agrupaciones, se basa en la comercialización de la lana. El último invierno muchos perdieron sus animales o se quedaron con 10 o 15 sobre un total de 200, cantidad aproximada por familia.

Religión y lengua

No hacen camaruco y tampoco asisten a rogativas de otros lugares.
Se habla poco mapuche. Quedan algunos ancianos que sí lo hablan, pero el índice más significativo del deterioro de la lengua es que es la única reserva estudiada donde hay hombres de 60 o más años que no saben hablar mapuche.

6.2.3. Comparación entre las agrupaciones.

Las reservas que se consideran en este estudio (cf.1. 5.) manifiestan distintos grados de conservación de pautas culturales y lingüísticas, así como también mayor o menor grado de disgregación o integración comunitaria.

En la situación actual que presenta cada una de ellas, se deben tomar en cuenta varios factores, entre ellos:

a. Existencia o no de un líder (histórico y/o actual);

b. Tipo de relación con los blancos (compromiso; distanciamiento; establecimiento de relaciones formales, rebeldía o resignación frente al despojo).

c. Estatus legal de la agrupación;

d. Políticas provinciales o nacionales instrumentadas en la comunidad;

e. Programas de atención o desarrollo instrumentado por instituciones o personas no indígenas (iglesia, escuela, sacerdotes o maestros);

f. Características de la interacción entre sus miembros (sistemas de casamiento, distribución, migración, relaciones de amistad o enemistad);

g. Carácter de la ocupación de la tierra (permiso precario; título de propiedad comunal; títulos individuales; disminución significativa o no de las tierras otorgadas originalmente);

h. Grado de desarrollo de la economía (cantidad y tipo de ganado, existencia de chacras o huertas, estado del suelo, extensión para pastaje por familia);

i. Conservación de rituales y actos de interacción comunitaria.

Se toman en consideración, como se puede advertir, no sólo los factores específicamente culturales, sino muy especialmente aquellos de carácter político-institucional y económico, ya que nuestra hipótesis - que deberá ser confirmada en próximos trabajos a nivel interdisciplinario - es que la relación entre integración y funcionamiento eficiente de una comunidad, por un lado, y la presencia de índices altos de conservación efectiva de rasgos culturales y lingüísticos propios, y viceversa,es estrecha. Por lo tanto, en investigaciones futuras habrá que definir el signo de la relación planteada.

Se trata, en realidad, de una cadena de factores, dependientes unos de otros. Por ejemplo, la existencia de un líder combativo e inteligente en los primeros tiempos de la historia de la agrupación puede haber sido decisiva para el otorgamiento de las tierras y su defensa posterior;[20] la presencia actual o no de un líder fuerte puede influir sobre el tipo de relación que se establezca con los blancos (de

compromiso o distanciamiento), sobre la economía de la reserva, sobre la cohesión del grupo y sobre el mantenimiento de pautas culturales y lingüísticas (por ejemplo, la conservación del camaruco; el permiso (o no) de entrada a la agrupación de las "iglesias" que abundan en el área).

Asimismo, la falta de tierra para el pastaje, la falta de ganado suficiente, en suma, el deterioro económico de una agrupación influye directamente en la emigración (especialmente de jóvenes) fuera de la reserva y va generando desunión entre los miembros del grupo; cada uno, para sobrevivir, debe hacer pastar sus animales en el campo vecino e, incluso, puede tener que llegar a la situación de robar un animal para comer. Una economía tan pobre incrementa, por consiguiente, la envidia (en especial, entre vecinos), que constituye un "tema" (negativo) central en la cultura mapuche.[21]

Las actitudes provenientes de sectores de la sociedad nacional (el gobierno, instituciones o programas no gubernamentales y aun personas, sacerdotes, maestros) pueden haber influido sobre el grado de conservación cultural de una comunidad. Así ha sucedido en reservas de Neuquén, como Rucachoroy, por ejemplo, destinataria de programas de

desarrollo de muy distinta índole y origen, pero reunidos, en general, por un objetivo común, que esa reserva constituyera un modelo de comunidad araucana y conservara, por consiguiente, sus rasgos culturales propios.

En el nivel de las personas, la presencia de un individuo proveniente de la sociedad nacional (un sacerdote, un maestro), pero consustanciado con la problemática indígena, puede actuar como agente aglutinador e influir, a través de su actitud positiva y de valoración de lo indígena, en la recuperación de la autoestima en los miembros de una comunidad. [22]

En síntesis, y aún corriendo el riesgo de simplificar la realidad, proponemos un juego de interacción entre los factores mencionados (que se tendrá que poner a prueba y enriquecer en un trabajo de investigación con otras disciplinas), como el que se esquematiza en la página siguiente.

En general,

+	liderazgo (histórico y/o actual)	=	Mayor grado de integración comunitaria, de integración cultural y de vigencia de la lengua materna.
-	relación comprometida con los blancos blancos		
+	economía eficiente (tierras y animales propios)		
-	emigración (especialmente de jóvenes)		

Por el contrario,

-	liderazgo (histórico y/o actual)	=	Mayor grado de disgregación social, desintegración cultural y pérdida lingüística.
+	relación comprometida con los blancos		
-	economía eficiente		
+	emigración (especialmente de jóvenes)		

Chaiful, la comunidad más pobre que he visitado en Río Negro, lo es hasta por el nombre que recibe (**chaiful** significa "rotoso"). Casi no quedan animales, el poblador más rico ha sido despojado de sus bienes por las artimañas de un estanciero, no se hace más camaruco (el último se debe haber

hecho hace ya más de 45 años), no hay escuela, la lengua mapuche está en un proceso muy avanzado de pérdida (es el único lugar donde detecté casos de hombres de 60 años que no saben hablarla).

Por el contrario, Chacayhuarruca, la comunidad que ocupa la posición más alta en cuanto a conservación de pautas culturales y lingüísticas, es asimismo la que presenta una situación económica más floreciente: hay invernada y veranada, no ha habido pérdida de animales en el invierno, presenta posibilidades de riego, posee título de propiedad comunitario. Esta situación, que se vincula con un liderazgo, fuerte e inteligente, ejercido por la familia Cañumil, genera un alto grado de cohesión social y un funcionamiento comunitario eficiente (cf.n.9). Para la escala con el ordenamiento de las comunidades,cf.6.5.

6.3. Caracterización etnolingüística de los hablantes en las comunidades relevadas.

Luego de la exposición precedente sobre las comunidades estudiadas - cuyo relevamiento etnolingüístico he descrito en sus rasgos más importantes - en este apartado me referiré, respecto de ello, a las personas en particular, cuyo comportamiento etnolingüístico analizaré en detalle.

6.3.1. Cuadro general de los hablantes relevados.

Por razones de presentación del trabajo, el Cuadro general que constituye este punto, figura al final de la obra.

Las notas del Cuadro, sin embargo, se incluyen de manera correlativa en el cuerpo de notas de este capítulo (cf. n.23 a 35).

6.3.2. Incidencia de las distintas variables en la pérdida o conservación de la lengua mapuche.

6.3.2.1. La selección de las variables se ha hecho sobre la base de la compatibilización de los siguientes factores:

a. Aquellos que la investigación percibe como determinantes en el proceso de pérdida o conservación de la lengua vernácula;

b. Aquellos que los informantes perciben como decisivos en dicho proceso.

De acuerdo con estos criterios se han elegido las siguientes variables:

a. edad

b. sexo

c. migración (tipo, residencia actual, relación con la comunidad de origen).

d. enculturación (etnía de los padres, relación con agente enculturador)

e. roles (sociales o religiosos)

f. escolaridad

g. actitud (ante los blancos; ante la lengua y la cultura mapuches).

h. sentimiento de pertenencia a la etnía.

6.3.2.2. Sentimiento de pertenencia a la etnía.

La considero una variable por el hecho de que, entre las generaciones más jóvenes que han emigrado definitivamente, he encontrado por lo menos una persona que "se siente blanca". Creo que debe haber un número bastante alto de ellas. De otro modo, ésta sería una constante compartida por todos los hablantes: es decir, hasta el informante más desvalorizador, negador de su identidad, su cultura y su lengua ("Yo no soy paisano" - decía un joven), siente - en un nivel más profundo - que pertenece a una etnía distinta, más aún, opuesta a la de los blancos: en cuanto se despierta su sensibilidad alrededor del tema de la discriminación y las humillaciones recibidas, asoma el hondo resentimiento hacia el blanco. La oposición cultural **winka-mapuche** está vigente, y con mucha fuerza, lo que se hace evidente a cada momento durante el trabajo.

6.3.2.3. Análisis de las restantes variables.

a) La edad es una variable básica en la determinación del grado de competencia lingüística en mapuche de un hablante. Como puede verse con claridad en la gráfica (6.4.3.), los niveles más altos de competencia (bilingüe

subordinado con predominio de mapuche y bilingüe coordinado mapuche-español) se dan entre individuos de 40 años o más.

Por debajo de esa edad se ubican los bilingües subordinados con predominio de español y los bilingües potenciales y terminales. Los monolingües españoles son menores de 14 años.

Los ancianos hablan araucano. Son quienes todavía pueden enseñar la lengua a los niños (los padres o madres jóvenes, en general, casi no la usan). Sin embargo, muchos ancianos parecen no transmitirla .

Los adultos de más de 40 años saben hablar en mapuche pero no es muy frecuente oírlos hablar. Si conversan con un anciano, sin embargo, muchas veces lo hacen en la lengua.

Los jóvenes resultan el terreno más pantanoso para el investigador por varias razones: en primer lugar, la mayoría no vive en la agrupación; además, ejercitan, frente al blanco, las pautas culturales de su interlocutor, que ya tienen internalizadas. En este sector de la población indígena coexisten los individuos con una competencia nula en su lengua de origen y aquellos que dicen no saber hablar "en paisano" para no ser discriminados, junto con los que manejan un vocabulario muy reducido y algunas órdenes sencillas y cotidianas y otros que - a pesar de sus negativas expresas - hablan y entienden.

Los viejos dicen que los jóvenes no quieren, o no pueden, aprender. Y algunos jóvenes afirman rotundamente que los viejos no les quisieron enseñar. Ambas afirmaciones pueden ser verdaderas. Siempre, por supuesto, el fantasma de la discriminación está presente. La realidad es que mientras los ancianos y los adultos de más de 40 o 45 años aprendieron español en la escuela, los más jóvenes llegan a la escuela hablando español,[36] y en algunos casos, solamente español. Esto constituiría un índice relevante del proceso de pérdida de la lengua y de deculturación.

La mayor parte de los jóvenes tienen vergüenza de hablar en la lengua. Los viejos, en cambio, dicen "¿Por qué vamos a tener vergüenza, cuando uno tiene su lengua, como los blancos la castilla?" Sin embargo, ellos también la usan cada vez menos, en contextos cada vez más restringidos.

En realidad, a veces es difícil saber el grado real de comprensión de la lengua que tienen los jóvenes. Por otro lado, como la situación es tan heterogénea, es imposible generalizar. Ellos, y también los viejos, dicen que no pueden aprender, no pueden hablar, "se les traba la lengua", "no les da la cabeza", "no les da la lengua", "tienen la lengua corta".[37]

En cuanto a los niños, se plantea una situación semejante. En general, hablan español entre ellos y con los

adultos. Sin embargo, según el carácter conservador o no de la familia a la que pertenezcan, es el manejo que manifiestan de la lengua de "los antiguos": pueden obedecer órdenes sencillas - **kutra nge**, "¡hacé fuego!"; **yemenge ko**, "vaya y traiga agua" - o usan algunas palabras en mapuche. Pero creo que ya en este momento, para muchos, la lengua materna, la primera que aprenden, es el español. Y esos giros o construcciones se incorporan como préstamos del mapuche en el sistema lingüístico español dominante en los niños.

b. Sexo es una variable muy difícil de analizar, ya que está muy influida por el factor represión y ésta actuó en algunas familias de modo más efectivo sobre el padre, y en otras, sobre la madre.

A veces es el padre el que dice que no vale la pena aprender la lengua("para qué le sirve" - le decía un padre a su hijo). Sin embargo, parece ser la mujer quien - quizá pensando en un futuro mejor para sus hijos - rompe más tajantemente con las pautas culturales propias.[38]

Es necesario analizar esta variable con cuidado en relación con otro punto: los hombres se han revelado, en general, a lo largo de la investigación, como excelentes informantes, más sabios con respecto a su cultura y su lengua. Sin embargo, son las mujeres quienes cumplen la función

excluyente de actuar como custodias y transmisoras de los **tayil** (cantos sagrados) familiares, género que quizá por este mismo tipo de transmisión (por vía femenina y sólo en araucano) resguarda los rasgos más auténticos de la religiosidad mapuche. Entonces, ¿será verdadera o aparente esa actitud más conservadora del patrimonio cultural que manifiestan los hombres? Creo que esto se relaciona con un rasgo propio de la "etnografía del habla" araucana: el hombre es quien cumple un rol social y lingüístico activo en la interacción, es quien aparece en el primer plano mientras la mujer ocupa una posición secundaria, que se revierte en cuanto el hombre se marcha de la situación comunicativa y la mujer puede acceder al plano principal. En esas oportunidades, revela su propio saber sobre muchos temas que le son afines por su condición. No es, entonces, que sepa menos, sino, en realidad, que sabe ocupar "su lugar". La situación expuesta cambia fundamentalmente cuando la mujer es una **kimiwīn** "sabia" (Cf. 2.3.). En esos casos, es ella la que ocupa siempre el plano principal, desplazándose los demás individuos a posiciones secundarias, no sólo en la interacción lingüística, sino en la distribución espacial, ocupando lugares periféricos.

En síntesis, los niveles más profundos de sabiduría parecen descansar de manera selectiva, en algunos hombres y

en algunas mujeres. En cuanto al manejo de los conocimientos cotidianos, cuando la figura del hombre - que es quien cumple el rol más activo en la interacción - desaparece y se ha establecido una relación de confianza, la mujer se muestra conocedora, expresiva y comunicativa.

c. Los orígenes de la migración son muy diversos: el trabajo, la salud, la educación, el casamiento. El más importante es el factor económico: como ya dije (cf.6.2.3.) no hay lugar - ni animales - para todos.

"El pueblo" ejerce, asimismo, una atracción muy especial sobre los jóvenes ("Largan sus animalitos, su lugar, y se vienen" - dicen los viejos). Y aunque después la realidad sea muy distinta y tengan que enfrentar todos los días la discriminación y el desprecio del pueblero e integrarse en los niveles laborales más bajos, también es cierto que gozar de comodidades que no existen en el campo y hasta de más posibilidades de diversión ("Este es un lugar triste" - decía un joven de Cushamen - "cuando me aburro me voy").

d. Respecto de la enculturación (cf. n.29.) resulta especialmente significativo el estudio de dos aspectos: la etnía de los padres (y abuelos) y la relación del hablante con algún agente enculturador. La información respecto de la

etnía de los padres resulta importante ya que, especialmente en los casos en que la madre no es indígena, si no existe otra mujer indígena que haya cumplido - o cumpla - ese rol sustituto (preferentemente la abuela o una tía), ese vacío puede ser la causa primera de una competencia lingüística pobre en la lengua indígena ("No aprendí de chico; me crió una señora chilena que no era paisana".).

Un rasgo interesante desde el punto de vista etnográfico es que, en la gran mayoría de los casos relevados, ambos padres son indígenas (cf. Olivera, 1984).

La relación con un agente enculturador especial(cf.n. 29) es importante también, pues su tipo (relación estrecha, escasa, nula), es altamente condicionante del aprendizaje y conservación de la lengua. En la actualidad, cuando los padres jóvenes suelen carecer de una buena competencia lingüística en mapuche, resulta muy significativo - y los informantes así lo señalan - la existencia de un vínculo estrecho con el abuelo o la abuela ("Sabe hablar porque se crió con la abuela").

En este punto, es necesario reiterar un rasgo relevante de la enculturación mapuche: la educación - incluida la lingüística - es selectiva (c.f.2.6.1.4.). Según las características personales que manifiesten los individuos desde la niñez, es la profundidad que asume el proceso de

enculturación, incluída la enseñanza de la lengua y el discurso mapuche (cf. cap.7). Decía un anciano cacique: "Desde chico, yo mostré interés. Tengo buena cabeza (**kīme lonko**), buena lengua (**kīme dungu**). Me quedaba dormido al lado del fuego escuchando lo que hablaban los viejos".

e. Escolaridad: es una variable muy interesante para analizar, por su ambigüedad. Los informantes más lúcidos perciben el carácter contradictorio de su influencia. Saben que, "después de ir a la escuela, los chicos no quieren saber nada de la lengua", pero también son conscientes de que si no aprenden a leer y escribir no van a poder defender sus derechos ("Soy ciego" - decía un anciano, y no se refería a ceguera física sino a su analfabetismo).

Por lo tanto, si bien es cierto que un nivel más alto de escolaridad puede traer aparejada una actitud de ruptura con respecto a la lengua y la cultura indígenas, no siempre es así; no es un hecho mecánico que tenga forzosamente que suceder. Las familias más lúcidas son aquellas donde se logra armonizar la valoración de las propias raíces con los "progresos" de la otra cultura: aplicar, por ejemplo, los conocimientos tecnológicos en beneficio de la comunidad indígena.[39]

f. La variable actitud, (cf.n.32), es decir, si es positiva o negativa ante los blancos y ante la lengua y cultura propias, es la que nos permite clasificar a los bilingües terminales con competencia deficiente en mapuche en:

- Bilingües potenciales (+ actitud positiva ante lo mapuche);
- Bilingües finales (- actitud positiva ante lo mapuche).

Para el tratamiento de la variable Roles (comunitarios y religiosos), cf. 2.3.

6.3.2.4. Interacción de las variables mencionadas.

La interacción de las variables que se describe a continuación indica tendencias: no tiene un valor absoluto, irreductible, aplicable a todos los individuos sin excepción. No estamos ante verdades matemáticas, sino ante grupos humanos: rasgos de personalidad o circunstancias de las historias de vida (un viaje, una muerte importante, el casamiento, una amistad, una visita, un trabajo), pueden subrayar o modificar cualquiera de las tendencias propuestas.

Si se decidió mantener para la exposición final este tipo de presentación esquemática, es puramente por razones de

claridad y economía, pero se trata de una simplificación de la realidad en la certidumbre de que no agota una explicación de los procesos.

Las variables cuya conjunción puede determinar el grado más alto de pérdida (o de conservación, con signos opuestos) de la lengua son las siguientes: edad, migración, enculturación, actitud positiva o negativa ante los blancos y ante la lengua y cultura mapuches.

Dichas variables pueden combinarse del modo siguiente:

+ edad - migración + enculturación + actitud positiva ante la lengua y cultura mapuches.	=	Grado más alto de conservación de la lengua.

- edad + migración - enculturación - actitud positiva ante la lengua y cultura mapuches + actitud positiva ante los blancos	=	Grado más bajo de conservación de la lengua.

A continuación se enumeran interacciones posibles - hemos conocido excepciones, por supuesto - dignas de mención:

a) [+ enculturación (relación con agente enculturador)] se neutraliza con:

[+ migración
+ actitud positiva ante los blancos (compromiso)]

b) [- enculturación] en conjunción con [+ actitud positiva ante lo mapuche] puede convertir a un hablante monolingüe español o a un bilingüe subordinado con predominio de español en un bilingüe potencial (cf. 6.4.3.3.).

c) enculturación, rol y escolaridad se relacionan estrechamente para conformar la actitud, produciéndose, entre otras, interacciones como las siguientes:

[- enculturación
- rol
+ escolaridad] = [+ actitud positiva ante los blancos
- actitud positiva ante la lengua y cultura mapuches]

[+ enculturación
+ rol
- escolaridad] = [- actitud positiva ante los blancos
+ actitud positiva ante la lengua y cultura mapuches]

6.3.2.5.

Hay un hecho histórico que ha actuado como desencadenante de todo el proceso de pérdida cultural y lingüística (además, obviamente, de la necesidad de emplear el español en las relaciones interétnicas) y contra él, el pueblo mapuche ha elaborado las estrategias que han permitido un mayor o menor grado de conservación. Este hecho, prolongado durante todo un siglo, es la <u>represión</u>.

En un primer momento, habíamos analizado el proceso etnohistórico del área mapuche argentina señalando la conquista del desierto como hito fundamental de la dominación blanca. Es necesario completar ese punto de la exposición explicitando los modos que asumió - y asume - la dominación blanca en nuestro siglo. Los grupos indígenas sobrevivientes consiguieron permisos más o menos precarios de ocupación de tierras otorgados por el gobierno nacional. En esas tierras se instalaron y de a poco llegaron a tener buenos capitales en ganado. La mayoría de los abuelos - y padres - de nuestros informantes, eran hombres ricos. Entre los años 1920 y 1940, se inició una nueva etapa del despojo que tuvo como agentes principales a los inmigrantes (siriolibaneses o "turcos", españoles, vascos), quienes usando toda clase de artimañas: la mentira, el vicio (introdujeron la bebida), el robo, se

fueron quedando con los animales y los mejores campos, a los que alambraron rápidamente y proveyeron de títulos de propiedad. Este proceso estuvo avalado por las autoridades (policía, ejército, gendarmería, jueces), que legalizaron el saqueo poniendo presos a quienes protestaban, castigándolos y haciendo desaparecer los documentos que avalaban sus derechos.

La represión se manifestó no sólo física sino culturalmente. Se les prohibió a los mapuches hablar su lengua, en la escuela, en el trabajo y entre ellos.[40]

Otro agente represivo, fundamental en estos momentos, es el que representan algunas iglesias evangélicas (las pentecostales y otras) que parten de una teología fundamentalista basada en el pecado, el terror, la cercanía del fin del mundo, la resignación ante la pobreza y el hambre, en pos de la vida eterna. Dichas iglesias, muchas de las cuales - según los datos obtenidos - penetran por Chile, están relacionadas, en general, con E.E.U.U., a través de los misioneros y del material que se utiliza (discos, libros, folletos, casettes, editados en Tejas, por ejemplo). La mayoría de las veces los pastores prohíben a sus feligreses participar del camaruco y fomentan la desunión entre vecinos y familiares,apartando a sus seguidores, no sólo de aquellos que no son evangélicos, sino de los que concurren a otra

iglesia. He comprobado, además, que "boicotean" la participación de los adultos en grupos de alfabetización, por ejemplo, que ellos no puedan controlar.

Por todo ello me parece importante avanzar sobre lo señalado anteriormente - la discriminación social como causa del proceso de pérdida de la lengua materna - y destacar especialmente la fuerza con que se manifiesta aún hoy la represión del indígena, de su lengua y su cultura. El último trabajo de campo me ha permitido comprobar hasta qué punto la represión sigue vigente (y cómo los mapuches tienen conciencia de ella) en sus distintas modalidades, desde la física hasta la moral (esta última verbalizada en amenazas, órdenes, prohibiciones).

Esa conciencia es el origen de la estrategia empleada para sobrevivir: autorrepresión ("mejor hablar como los otros", para evitar la persecusión y los castigos), negación de su identidad y su historia, ocultamiento cuidadoso ante el blanco de su lengua y su cultura.

6.4. Tipos de hablantes según grado de bilingüismo.

6.4.1. Monolingües mapuches.

No he conocido monolingües mapuches en las comunidades visitadas. Los informantes más confiables definen así a sus padres, o a sus abuelos ("hablaban puro paisano"), pero lo dan como un hecho histórico, no actual.

Sin embargo, no se descarta la posibilidad de que existan casos de ancianos monolingües mapuches, en lugares más apartados (por ejemplo, en el campo o en la Cordillera), con menor contacto con los blancos.

6.4.2. Monolingües españoles.

6.4.3. Bilingües.

6.4.3.1. Coordinados.

Hablan y piensan en las dos lenguas indistintamente. Pueden pasar con facilidad de una lengua a otra en las conversaciones. En su discurso - sea éste en mapuche o en español - se producen interferencias de la otra lengua: ésa es la razón que nos permite realizar la afirmación con que comenzamos esta caracterización.

6.4.3.2. Subordinados:

a. Con el mapuche como lengua dominante.

Hablan más en mapuche que en español. Se sienten más cómodos hablando "en paisano". Piensan en mapuche y traducen, por lo cual su conversación en castellano revela un alto grado de interferencias del mapuche. Se plantean problemas de comprensión en la conversación con un blanco (por parte del indígena y del blanco). Sobre interferencias del mapuche Cf. Golluscio 1983- 85.

b. Con el español como lengua dominante.

Dentro de este tipo de bilingües subordinados podemos diferenciar varios grupos:

- Los hablantes que pueden mantener una conversación sencilla en mapuche;
- Los que entienden pero contestan en español;
- Los que entienden saludos y órdenes cotidianas.

6.4.3.3. Terminales.

Incluyo en esta categoría a aquellos hablantes cuyo estadio de pérdida de la lengua es definido por los propios mapuches con expresiones como :"Se me traba la lengua"; "tiene la lengua corta"; "No le da la lengua". ¿ Qué significa que se les "traba la lengua"?

Se trata del proceso inverso al de adquisición de una segunda lengua en un contexto de bilingüismo: estamos ante la pérdida de la lengua materna (el mapuche) ante una segunda lengua dominante (el español). Ya no se puede hablar de bilingüismo coordinado ni subordinado. Diebold 1961 define una tercera categoría, que él llama "bilingüismo incipiente", que corresponde a un primer estadio en la adquisición de una segunda lengua.[41]

En el caso que nos ocupa, debemos introducir también una tercera categoría, el "bilingüismo terminal" que tendría un sentido inverso al de la descrita por Diebold, ya que se trata aquí de caracterizar una etapa final en el proceso de pérdida de la lengua materna ante el avance de una segunda lengua dominante, etapa que puede preceder a la extinción de la lengua materna.

Algunas características del habla de estos bilingües terminales son las siguientes:

a. El vocabulario mapuche es cada vez más escaso: las palabras originales se van reemplazando por palabras españolas; permanecen especialmente aquellas que pertenecen a campos semánticos propios de su cultura (flora, fauna, religión, comida, música, técnicas).

b. Han perdido el manejo de la morfología y de la sintaxis mapuche. Esto les impide armar frases; en última instancia, hablar.

La dificultad expuesta en último término es la que los hablantes describen como "trabarse la lengua". Ya no conocen las estructuras de la lengua materna, los mecanismos de productividad que les permitirían generar oraciones.[42]

c. En cuanto al sistema fonológico, es necesario continuar la investigación. En una situación como la que se manifiesta en la comunidad, se supone que se produciría una asimilación al sistema fonológico del español. Sin embargo, se ha observado la persistencia, en ese plano, de algunos rasgos característicos de la lengua materna.[43]

d. El proceso de los préstamos presenta diferencias: se incorporan los temas sin transformarlos de acuerdo con pautas estructurales de su lengua materna porque ya no manejan la morfología ni la sintaxis araucanas. Incorporan, en realidad, préstamos de dicha lengua al sistema lingüístico español, que es el que usan como sistema dominante (cf.6.2.2.).

Dentro de los hablantes terminales, se diferencian dos subcategorías, de acuerdo con la variable actitud:

a. Potenciales.

Son aquellos hablantes que conocen algunas palabras, conservan "el oído" de la lengua y el recuerdo, aunque en este momento no posean competencia lingüística en mapuche. Tienen una actitud valorativa hacia la lengua y desean aprenderla.

6.4.4. Correlación entre los tipos de hablantes y la categorización nativa de los mismos.

(Ordenados de mayor a menor según la competencia lingüística en mapuche)

Tipos de hablantes	Categorización de los tipos de hablantes según las pautas evaluativas mapuches
Monolingües mapuches	1. "Los que hablaban puro paisano".
Bilingües subordinados (lengua dominante: mapuche)	2. "Los que pueden hacer pentukuwīn" (u otras especies literarias y tipos de discurso considerados los más difíciles).[27]
Bilingües coordinados	3. "Los que pueden mantener una conversación" (ngītramkan).
Bilingües subordinados (lengua dominante: español)	4. Los que entienden pero contestan en español ("sí, entiendo pero no sé contestar").
	5. Los que entienden saludos y órdenes cotidianas y saludan en mapuche (observación personal).
Bilingües potenciales	6. Los que entienden pocas palabras pero quisieran aprender ("Entiendo poco, algunas palabras". "Me gustaría poder conversar").
Bilingües terminales	7. Los que entienden pocas palabras y no quieren aprender ("Para qué sirve". "No es rentable").
Monolingües españoles	8. Los que ya no entienden nada.

6.4.5. Gráficas de las categorías de hablantes y su distribución según la edad.[44]

b. Finales.

Son aquellos hablantes que, poseyendo las mismas condiciones que los bilingües potenciales, se diferencian de éstos por tener una actitud desvalorizadora, pesimista o de negación respecto de la lengua de sus mayores y - en consecuencia - por faltarles el interés de aprenderla.

6.5. Escalas de vigencia y uso de la lengua vernácula.

Los análisis precedentes nos revelan una serie amplia - pero no infinita - de posibilidades en la vigencia y uso del araucano en el área[45] considerada en la investigación. Proponemos el diseño de escalas de competencia lingüística[46] y uso de esa lengua en los distintos niveles de organización social, como una alternativa adecuada para dar cuenta de esa complejidad.

En tal sentido, se tomarán en cuenta, como unidades teóricas de análisis, etnía, comunidad, familia e individuo, cada una de ellas - de mayor a menor - englobando a la sucesiva, del siguiente modo:[47]

etnía > comunidades > familias > individuos.

Así, por ejemplo, en la Escala I, se ordenarán las comunidades estudiadas, según su grado de conservación de pautas lingüísticas y comunicativas como miembros de una unidad mayor que las engloba, la etnía.

Escala 1. Comunidades mapuches de la Argentina consideradas en el presente estudio.

La posición que cada una de estas comunidades ocupa en la escala resulta, sin lugar a dudas, del interjuego de factores analizados en 6.3.

La cantidad y calidad de los hablantes y la vitalidad de la lengua en esos lugares (Sepúlveda 1983) está relacionada con la modalidad que dicha interacción adopta en cada comunidad.

Escala II.Familias mapuches dentro de una comunidad.

anteriormente, tanto los que actuaron en el nivel individual como aquellos sociales e históricos. Es decir, que la variación entre las familias, como sucede entre comunidades o entre individuos, no es casual no caprichosa, sino que se puede predecir según el juego de factores presentes, especialmente los que tienen que ver con el estatus social y cultural de cada familia, la experiencia migratoria de sus miembros, la presencia, o no, de ancianos o, como ya se dijo, de miembros no indígenas.

Escala III: Los miembros de la familia mapuche.

hablante A hablante B hablante C hablante D

Se pueden redefinir en este contexto, los conceptos de "código elaborado" y "código restringido."[49] En el contexto que nos interesa, hablaremos de uso de un código elaborado en el caso de aquellos bilingües coordinados o subordinados (con predominio de mapuche (cf. 6.4.), que manifiestan una capacidad creativa especial en el uso de la lengua que les permite generar emisiones y textos nuevos. Por el contrario, se hablará de código restringido en aquellos hablantes que están perdiendo la capacidad productiva en araucano,[50] por lo tanto manifiestan un uso muy pobre de la lengua (cf. 6.4.3.3.).

El ordenamiento de familias dentro de la comunidad - a este respecto - también responde a la cantidad y calidad de los hablantes y a la vitalidad de la lengua. Si tomamos la comunidad descrita en 6.2., se advertirá, al tiempo, que no todas las familias son iguales, que las hay más , o menos, conservadoras y más, o menos, competentes lingüísticamente.

Así, definimos varias familias tipos:

Familia 1: Integrada por bilingües coordinados y subordinados (con predominio de araucano).

Familia 2: Integrada por bilingües coordinados y subordinados (con predominio de español).

Familia 3: Integrada por coordinados subordinados (con predominio de español) y hablantes potenciales o terminales.

Familia 4: Integrada por algún bilingüe subordinado (con predominio de español), hablantes potenciales o terminales y monolingües españoles.[48]

Por supuesto, esto es, básicamente, un intento de esquematizar la realidad: ella es mucho más rica y existen múltiples combinaciones en la composición familiar - incluida la presencia de parientes no indígenas -. Sin embargo, lo que se quiere enfatizar con esta propuesta es la existencia de familias con distintos grados de competencia lingüística y comunicativa en mapuche, como consecuencia de la interrelación de los múltiples factores analizados

"Código normal" es el que maneja un hablante que puede comunicarse en la lengua vernácula, "código nulo" es del monolingüe español de origen mapuche.

Hablante A: uso de código elaborado mapuche.

Hablante B: uso de código normal.

Hablante C: uso de código restringido.

Hablante D: uso de código nulo.

En muchos casos observados, las diferencias entre los miembros de una misma familia, no se deben sólo a que pertenezcan a distintas generaciones - entre un viejo que maneje un "código elaborado" y un niño que manifieste un "código nulo", por ejemplo. El proceso de enculturación comprenderá, en las familias destacadas, distintas "educaciones lingüísticas" acordes con las características personales y talentos de cada miembro de la familia y el rol familiar y comunitario que dicho individuo deba cumplir (cf.2.3. y 6.4.).

A continuación, como ejemplo, se presenta un cuadro donde se especifica el uso selectivo de una u otra lengua en la relación madre-hijo, observado en una familia de caciques de Río Negro.

En el caso de esta familia, cuyas características especiales ya se han mencionado anteriormente (cf.n.9.), la selección de uso de una u otra lengua se da en función de los roles religiosos y comunitarios que la madre ha asignado a cada uno de sus hijos.

Así también, es distinto el **tayil** que ella ha impuesto a cada uno de sus hijos: mientras el que va a ser cacique tiene el mismo **tayil** de su madre, los demás tienen el de su padre.

<u>Escala IV</u>: <u>Repertorio lingüístico en el individuo.</u>

Aun en el plano individual, el uso del mapuche o del español, más allá de la competencia lingüística real que el individuo posea en una u otra lengua, responde, en realidad, a pautas de su competencia comunicativa, es decir, están relacionadas con necesidades reguladas socialmente por cada tipo de situación comunicativa. Este aspecto será analizado en el punto siguiente, 6.6.

Para concluir, se debe destacar que estos niveles manifiestan una dependencia en dirección única, es decir: si en la Escala I, la comunidad ocupa un lugar bajo, las Escalas II y III reducirán sus posibilidades, esto es, la posición que ocupe la comunidad en el primer nivel determinará la posibilidad de que existan, o no, las Escalas II y III, y los grados que presenten dichas escalas serán más bajos o más altos o se eliminarán. Lo mismo sucederá con los niveles más bajos entre sí.

6.6. Estrategias verbales y comunicativas.

6.6.1. Competencia lingüística y uso de la lengua. [51]

Distingamos, en el mapuche, entre competencia lingüística y uso. El número de hablantes araucanos con competencia lingüística en su lengua materna es mucho más numeroso que lo que revela su uso. En este sentido, el uso del español se extiende cada día más en las comunidades

estudiadas, hecho que es percibido por los mismos informantes, quienes lo explicitan: "El español está por delante".

Aún los hablantes bilingües coordinados y la mayoría de los hablantes subordinados con predominio de mapuche, hablan necesariamente en español la mayor parte del día. El trabajo, la escuela, las relaciones comerciales obligatorias, la incorporación de individuos no indígenas a la familia, la atención de la salud, la conscripción, los medios de comunicación (sobre todo la radio) son factores ineludibles de relación interétnica que plantean el uso del español como una necesidad. Esta situación se radicaliza en los casos de familias que emigran a centros poblados.[52]

Para muchos hablantes la lengua materna no cumple más una función generalizada de comunicación. Para dicho fin, resulta muchas veces más útil el español.

Se ha ido gestando, entonces, un uso "marcado" (Gumperz 1970) de la lengua mapuche relacionado, en especial, con dos aspectos: el ámbito de uso, al que llamaremos "ceremonial" en sentido amplio y la intención, vinculada con el mecanismo de señalamiento étnico (Plotnicov y Silverman 1970). En síntesis, se trata de la inclusión (el "nosotros") vs. la exclusión ("ustedes"), relacionada con la contradicción básica ya tratada **mapuche-winka**.

El mapuche ha ido, como ya se dijo, estableciendo históricamente y transmitiendo a las generaciones jóvenes, estrategias de interacción comunicativa y verbal muy claras y definidas de acuerdo con los estereotipos que él ha creado con respecto a sí mismo como emisor/agente y al "otro" como interlocutor/receptor.[53]

Sus estrategias están pautadas socialmente y se repiten de manera asombrosamente homogénea entre comunidades e individuos que jamás han tenido contacto entre sí.

Se trata de mecanismos "en espejo": el emisor indígena sabe cuál tiene que ser su discurso y sus gestos explícitos según la imagen interna que tenga de su interlocutor, sea éste un blanco, otro indígena, un indígena más joven, un par, uno más viejo, o con diferencias de estatus social, etc., y las pautas que tiene internalizadas sobre las actitudes comunicativas que se deben asumir en cada situación.

6.6.2. Ambito "ceremonial" y señalamiento étnico.

Caracterizaré, a continuación, el ámbito especial de uso de la lengua mapuche, al que, como se adelantó, llamaré "ceremonial", en un sentido amplio:

a. Es la lengua privilegiada en el dominio religioso (en el camaruco, para orar o para referirse a temas religiosos).

b. Es la lengua de los **trawīn** o "juntas", en las que no haya participación o presencia de individuos no indígenas.

c. Es la lengua seleccionada por dos hablantes mapuches con relación de amistad y mucha confianza para conversar (en cuanto surge la presencia de otra persona - sea ésta mapuche o no - que no sepa hablar "en paisano", se pasa inmediatamente al español).

d. Es la lengua que se usa para saludar a otro mapuche (especialmente en el camaruco), con una clara connotación de "pertenencia a la misma etnía" y de cohesión de grupo y, por lo tanto, de exclusión del blanco, a quien se saluda en español.

e. Es la que se usa preferentemente para conversar con un anciano.

f. Se usa en reuniones sociales donde se da un clima de alegría, a veces asociado con la bebida.

g. Se usa con connotación afectiva, muy cariñosa (vocativos, apodos: cf. infra).

h. Es la que se usa para hablar sin que el blanco entienda.

En síntesis, la selección de una u otra lengua connota un mecanismo social evidente de exclusión vs. inclusión del otro participante en la interacción comunicativa.

6.6.3. Estrategias en la interacción intraétnica.

6.6.3.1. **Yewewīn** y **ayentuwīn**: dos relaciones sociales mapuches básicas y sus estrategias comunicativas correspondientes.

En 2.3. he descrito dos relaciones sociales mapuches: la primera, **yewewīn** (**yewen** "tener vergüenza" + - **w(ī)** - "suf.reflexivo recíproco), fue definida por un hablante calificado como "relación de respeto"; la segunda, **ayentuwīn** (**ayentun** "divertirse"; - **w(i)** - "suf. reflexivo recíproco) como "relación de chacota".

Respecto de ambas relaciones observadas en el nivel familiar, quiero destacar dos notas:

a. Son básicas y paradigmáticas, entendiendo por esto que constituyen el modelo que rige las relaciones sociales intraétnicas en general.

b. Estas relaciones sociales se identifican con las estrategias lingüístico-comunicativas correspondientes, es decir, entre dos personas cuya única relación social posible es **yewewīn** (cf. 2.3. e infra), su estrategia verbal también será **yewewīn**, es decir, no se podrán hacer chistes o intercambiar comentarios en pie de igualdad, y el que porta un rol menor deberá callarse, "dejar pasar", "no hacer frente" a la vez que recibirá del otro consejos (**ngīlam**), órdenes (dadas con tono fuerte y autoritario) o relatos (en general, con fin didáctico y/o recreativo).

6.6.3.2.

A continuación se presenta un cuadro de las relaciones de parentesco, su clasificación según el eje simetría/asimetría, la relación social básica (**yewewīn** o **ayentuwīn**) que rigen entre los miembros de la familia en cada caso y los tipos de discurso posibles asociados con los parámetros anteriores.

RELACION DE PARENTESCO	TIPO	RELACION SOCIAL BASICA/ ESTRATEGIA LINGUISTICO-COMUNICATIVA	TIPOS DE DISCURSO
hijo/a ⟶ padre nieto/a ⟶ abuelo hermano/a menor ⟶ hermano mayor o con rol destacado (adulto, joven o niño en general) ⟶ anciano en general)	asimétrica	**yewewīn**	**ngīlam** "consejo"[54] órdenes. (también **ngītram** y **epew**)
abuelo ⟶ nieta tío abuelo ⟶ sobrina nieta	asimétrica		
tía abuela ⟷ sobrino nieto cuñado/a ⟷ cuñado/a	simétrica [55]	**ayentuwīn**	**ayekan** "chiste"
esposo ⟷ esposa	simétrica	**yewewīn** (preferida) **lif ayentuwīn** "chacota limpia" (permitida)	
suegra ⟷ yerno	simétrica	**yewewīn** (tradicionalmente) **ayentuwīn** (relación observada)	
padres, tío/a ⟶ hijo/a, sobrino/a (adultos en general ⟶ niños en general)	asimétrica	**ayentuwīn** (en ocasiones; siempre cariñosa)	**ngītram** "historias" **epew** "cuento"
adultos en general ⟷ pares (en edad, sexo, posición)	simétrica	**ayentuwīn**	**ayekan** "chiste" discurso descriptivo
(dueño de casa ⟷ (visita indígena:)	simétrica	**ayentuwīn**	**īlkantun** "canto profano **ngītram kan** "conversa ci
	asimétrica	**yewewīn**	**pentukīwīn** "conversaciór de alto nivel de etiqueta"

6.6.3.3. Un ejemplo de **ayentuwīn** "relación de chacota".

El tipo de relación posible - ya sea **yewewīn** o **ayentuwīn** está regulado socialmente y determina, como dijimos, la estrategia verbal y comunicativa adoptada por los participantes de una situación dada, como se puede observar en el fragmento de la conversación o **ngītramkan** que se transcribe a continuación, entre un anciano y su sobrina nieta.

ka pïchi/ngïtramaiyu	Vamos a conversar otro poco.
kīme kimpay	Vino a saber bien
chumechi trawīken	cómo se junta.
tīfachi ta mi kompañ ta mi miawlel	este su compañero que anda traendo.(dial.)
eymi ta nelmi ta wentru	Si usted tiene marido,
doy kīmeafīy	sería mejor.
nele ta deya	Si tiene hermana (el esposo de la nieta)
inche ta waskaltupaafīn	yo le iba a venir a hacer el amor.
inche paseatumeafeiyu	Yo la iba a ir a visitar (a usted)
welu fewla pepan	pero ahora la vengo a encontrar.
fey ta doy fītaafīy ta ñi rakidoam piwke	Se me iba a agrandar el corazón.
pero kintuaymi ka	Pero busque marido
nelu ta lamngen	que tenga una hermana
feymu waskaltoan ka	para que le haga el amor,
na kīme waskaltoan pi	Para que le haga el amor muy bien.
fītangey ta Ana pingeli	Si me dicen que se casó la A.,
ta kīpan ka	voy a venir.

waskaltupaalu inche kīpan	Para hacer el amor yo quiero
kimpan ta ñi ngillan	venir para conocer mi
ney pingen	cuñado; cómo se llama.

(A. no contesta y en cuanto puede, se va).

El comentario posterior del anciano fue: "A. no entendió, por eso disparó". Yo creo, en cambio, que A. (una adolescente aparentemente pueblera y de las que "no sabe nada de la lengua"), entendió demasiado bien la connotación sexual marcada en la manifestación lingüística de lo que el anciano definió como una relación de **ayentuwīn** que se puede dar entre abuelo y nieta (¿relacionada con la elusión del incesto?)

6.6.3.4. Conductas lingüística/comunicativas, según el sexo y la edad.

a) Según el sexo:

La norma básica que rige las relaciones sociolingüísticas mapuches dice: "Hombres con hombres, mujeres con mujeres". En general, no está bien visto que una visita del sexo femenino entable una conversación extensa con el dueño de casa. El comportamiento esperado es, según palabras de una anciana mapuche: "Cuando llega a mi casa (le decía a un visitante) usted tiene que hablar con mi marido, y su mujer conmigo".

Sin embargo, no existe para la mujer una prohibición de hablar: participa en conversaciones, durante las comidas, en

los **trawīn** o "juntas" comunitarios, en las que puede, incluso, expresar sus opiniones. Se trata, más bien, de una regla de urbanidad la que rige esos comportamientos separados por sexo, que se refleja también en la distribución más habitual de los individuos en el espacio comunitario de la casa (la cocina). En general, las mujeres se sientan juntas, por su lado, y los hombres por el suyo.

b) Según la edad.

Aunque las restricciones en cuanto al sexo parecen más pautadas, la edad es una variable a tener en cuenta:

- Los niños quedan excluidos, en general, de las conversaciones y de otros intercambios sociales, como, por ejemplo, tomar mate;
- los jóvenes entran en el contexto comunicativo a partir de su inserción en el mundo del trabajo, pero en los primeros años su función es más bien pasiva: escuchar a los mayores.

6.6.3.5. Otras estrategias verbales y comunicativas en la relación intraétnica.

a. La "media lengua" o **motrīn kewīn**.

Motrīn kewīn (literalmente "lengua corta") es el nombre con el que se designa a la "media lengua" de los niños y a la que usa el adulto - con finalidad afectiva - al hablar con ellos.

No sólo se revela con frecuencia el uso de esta modalidad en la selección de algunas palabras y de algunos rasgos fonológicos determinados, como un mayor uso de africadas (ch y tr), -**fotīm** (hijo varón para el hombre), se hace **fochīm** - sino que todo el discurso está saturado de sonidos "chicheantes".

b. El apodo:expresión lingüística de un vínculo afectivo.

Una costumbre extendida entre los araucanos consiste en la imposición de apodos en lengua mapuche a los niños. En general, son los abuelos o los tíos - pocas veces los padres - quienes los eligen y su uso tiene connotación afectiva. A veces hacen referencia al hecho mismo de tratarse de un niño pequeño - por ejemplo **Pitilo** (relacionado con **pïchi∿pïti** "chico") - pero en su mayoría se basan en similitudes o asociaciones de algún tipo con animales o partes de ellos (**Ñuco** "lechuza", **Lonko mara** "cabeza de liebre") y tiene matices cómicos.

Este uso se extiende del campo de la familia al de la amistad. En muchos casos el intercambiar apodos - incluso el mismo apodo recíprocamente - es muestra de confianza y afecto.

Esta pauta cultural - quizá relacionada con la manera en que antiguamente se elegían los nombres cuando un niño nacía - se conserva también entre los mapuches que han emigrado a centros poblados, con extensión, incluso, al español: he oído, por ejemplo, llamar a un paisano de Bariloche "Maní parado" y a otro "Cabeza pelada", aludiendo este último a su condición de mestizo (los indígenas, en general, no pierden el pelo).

6.6.4. Estrategias verbales y comunicativas en la relación interétnica.

No se da ni **ayentuwīn** ni **yewewīn**: ambas relaciones tratadas, tanto la "de chacota" como la "de respeto" son excluyentemente intraétnicas.

Aun el respeto con que se puede tratar a un blanco reconocido tiene una connotación distinta que la relación de **yewewīn** con un anciano mapuche. Más que de respeto, en el caso del blanco, hay que hablar de una práctica rigurosa de las reglas de etiqueta mapuches.

Como este tema se viene desarrollando desde el principio del capítulo, en este apartado propongo una esquematización de las distintas estrategias observadas en la relación interpersonal con el blanco, de acuerdo con la imagen que el mapuche tiene de sí mismo y del blanco interlocutor.

Mientras el "rechazo explícito" se caracteriza por la imposibilidad de establecer la situación comunicativa: no se puede generar ningún tipo de diálogo, la relación de "distancia" - quizá la más habitual - se basa en los silencios, los rodeos, una actitud de recelo permanente, la cautela, una desconfianza básica y todo esto acompañado de estrictas reglas de cortesía mapuches.

Los mapuches manejan muy bien la "negociación", estrategia ya tratada en el nivel etnohistórico; y la "aceptación manifiesta", relacionada con una estrategia mencionada durante el desarrollo del trabajo: la "mimetización". Se aceptan y valoran en el nivel manifiesto los modelos y

pautas culturales y lingüísticas de los blancos y se niegan los propios (cf.

Por último, la "aceptación real" puede tener dos signos: uno,el compromiso con el blanco en detrimento de su propia pertenencia a la etnía (hemos conocido muy pocos casos donde se dé esto realmente); otro, la relación de confianza y afecto con un blanco lentamente gestada a partir de su paso por todas las etapas comunicativas anteriores. (También en este sentido hemos registrado escasos ejemplos).

En síntesis, las estrategias verbales y comunicativas en la relación interétnica se plantean, en general, dentro de las distintas modalidades que adopta el "No compromiso con el blanco".

NOTAS

1. Citado en Turner 1986, no he podido acceder a la obra de Bajtin de la cual se tomó esa cita (Bajtin 1981); sin embargo, me pareció relevante comenzar el tratamiento del bilingüismo mapuche-español con esos conceptos. (Bajtin 1981: The dialogic imagination. Michael Holquist (ed.) Austin: Univ. of Texas Press).
2. Cf. Informe del Proyecto de Investigaciones Nro. 12, presentado a la Secretaría de Investigaciones de la Universidad Nacional del Comahue.
3. Cf. Weinreich 1953; Diebold 1961; Fishman 1965,1972.
4. Las primeras "sospechas metodológicas" surgieron en el transcurso de un plan de alfabetización de adultos que se desarrolló en Bariloche con empleados municipales de esa ciudad, provenientes de distintos puntos de la "línea sur" de Río Negro. El testimonio de varios alfabetizadores, entre los cuales me incluyo, fue coincidente: en un primer momento, cuando se quiso recabar información directa de los alfabetizandos sobre su identidad como indígenas y sobre su competencia lingüística en mapuche - preguntas que, por otro lado, repetimos casi textualmente a lo largo del área en estudio, con idénticos resultados - las respuestas recogidas fueron desde el silencio, pasando por los rodeos, hasta la negativa explícita ("No, los abuelos sabían"; "Mi mamá ya no me enseñó"; "Me olvidé todo"; "poco entiendo"; "Algunas palabras sueltas, pero no puedo conversar"; "Eso era antes"; "Se perdió todo"). La situación cambió más adelante, a medida que se hizo clara nuestra valoración de la lengua y la cultura mapuche, y se fue gestando una relación de confianza. Hubo, además, varios detonantes que aceleraron el cambio: la proyección de una película sobre los "**Ngillatunes** de Neuquén"; el tratamiento de la

llamada conquista del desierto en las clases de historia; la presencia de un mapuche chileno, líder barrial y orgulloso de su etnía. Todo eso hizo que lentamente se pasara a un tercer momento, caracterizado por las "sopladas" en mapuche entre los alumnos, los chistes y apodos "en paisano"; los diálogos en la lengua, con un tercer alumno oficiando de "lenguaraz" ante los maestros, la invitación de uno de ellos a su casa y los **ïlkantun** (cf.7.5.) que nos ofreció ; el intercambio de "tablas de multiplicar" occidentales por el método indígena de multiplicación.

5. Sobre la metodología utilizada, propia de los estudios etnográficos, cf.1.4.1.

6. Los conceptos de "esfera pública" y "esfera privada" de Goffman (1971 y otros trabajos), adquieren en este caso una connotación especial ya que, aunque existe un orden público y uno privado intraétnico, es decir, que regula la interacción social dentro de la comunidad, en este contexto nos interesa oponer una "esfera pública" interétnica a una "esfera privada" de carácter intraétnico.

7. Cf. la aplicación estricta de reglas de cortesía o etiqueta en Briones 1986.

8. Cf. el surgimiento del "lenguaraz" como rol social y especialmente político-militar.

9. Chacayhuarruca y Chenqueniyeo son los dos parajes más importantes de esta reserva, a la que dan nombre.
   El cacique principal en la historia de la comunidad fue Juan Cañumil, hermano de Francisco, cuya hija Lucerinda es la actual caciquesa. Los Cañumil llegaron a la zona después de la derrota en la guerra contra los blancos (Francisco todavía tenía heridas) y allí se instalaron.

Francisco trabajaba como tropero; su empleador era un hombre rico de apellido Sunsuneguy y a su lado pudo hacerse de animales. Cuando su patrón le dio esas tierras para que pastaran, su hermano Juan agrupó a algunas familias indígenas y formó la tribu.

El verdadero nombre de Francisco Cañumil era **Kallfīngīr**, ya que él, en realidad, había sido adoptado por los Cañumil. Los nombres de sus hermanos de sangre son: Anīngīr, Millangīr **(una mujer) y** Kallfīray (nombre de la hermana que vivió siempre con ellos). Por eso, mientras el canto sagrado familiar cf.7.5.4.9.) de los Cañumil es el **milla tayil** ("Canto del oro"), el de Francisco es el **ngīrī tayil** ("Canto del zorro"), ambos relacionados con la última parte de los apellidos; **mil**, apócope de **milla** "oro"; **ngīr** apócope de **ngīrī** "zorro".

A la muerte de Juan, quedó Francisco como cacique; le sucedió en el cargo uno de sus hijos varones y, años después de morir éste, su hija mujer Lucerinda (por propia decisión, inducida por un sueño) asumió el rol de cacique.

Fue ésta quien, después de muchos años de reclamaciones, logró obtener, por fin, el título de propiedad comunitaria de la reserva, ya que desde 1920 gozaban solamente de un permiso precario de ocupación de las tierras.

No obstante la resistencia a que se los llame "mapuches" manifestada por la caciquesa y uno de sus hijos, es interesante hacer notar que los Quiñanao (patrilinaje del marido de aquélla) provienen de Chile.

La familia Cañumil - informante clave de nuestra investigación - se distingue por el elevado grado de conciencia que revelan sus miembros en cuanto a los siguientes aspectos: a) problemática indígena (histórica y actual); b) necesidad de sobrevivir y modos eficientes de lograrlo; c) roles comunitarios y familiares que sus miembros deben asumir; d) como consecuencia de lo anterior, conciencia de los agentes enculturadores en cuanto a su responsabilidad en la transmisión de dichos roles.

La característica fundamental, con la cual se relacionan todas las demás mencionadas, es el liderazgo que ejerce - tanto a nivel familiar como comunitario - una mujer que pertenece a la categoría de los "distintos" (cf. 2.3.2.2.), Lucerinda Cañumil, y las consecuencias que su presencia trae en la organización familiar y social.

El marido, perteneciente a un linaje menos importante, ocupa un lugar secundario tanto en la familia - especialmente en lo económico, ya que su rol se reduce a "cuidar los animales de los Cañumil" - como en la comunidad, donde acepta totalmente el cacicazgo de su mujer (cf. 2.3.2.2.).

10. Pude ver solamente un canal de riego, construido en épocas de Francisco Cañumil; en este momento no se puede aprovechar porque las últimas crecientes lo han inutilizado.

11. Colonia Cushamen es reserva indígena desde alrededor de 1900. La familia Nahuelquir, la más importante de la zona, estaba constituida por varios hermanos: Fidel, Agustín, Rafael, Miguel Ñamkuche.

El principal líder que tuvo la comunidad fue este último, quien consiguió la tierra. El le decía a su gente: "Cuando yo muera van a quedar abandonados". Y así fue. Nunca más surgió una figura con su carisma, respetado por paisanos y por blancos. Estaba casado con Manuela Casimiro (huilliche, es decir, tehuelche).

Juan Meli y su hermana Mercedes Burgos, por su parte, llegaron a Cushamen, donde ya vivían los Nahuelquir después de la guerra con los blancos, alrededor de 1890, y allí se instalaron. Juan Meli venía de Conesa y había sido muy amigo de Calfucurá. En Cushamen se casó con Amalia Nahuelquir, hija de Fidel. Sus hijos fueron Modesto, Andrés, Adolfo (mi informante principal), Florentino, Mario, Ana, Manuel.Mercedes Burgos, por su parte se casó con Pascual, otro hijo

de Fidel, y son los padres de Julia Nahuelquir, esposa de Adolfo Meli.

Vicente, otro hijo de Fidel, es actualmente el cabecilla del camaruco pero, como ya es muy anciano, lo acompañan sus sobrinos en calidad de ayudantes.

También viven otras familias, por ejemplo los Curilem (mapuches chilenos) y los Cañiú, a quienes el cacique Miguel Ñamkuche les dio permiso para levantar su casa.

12. La historia de la Agrupación Ancatruz se remonta a los últimos tiempos de la conquista del desierto. Vicente Epullán, verdadero líder histórico de la comunidad, solía contar a sus sobrinos (nuestros informantes directos) que cuando los mapuches ya estaban cansados de huir - con los viejos, las mujeres y los niños -, él mismo decidió "ir a presentarse" (es decir, a rendirse) al fuerte de los blancos. Así lo hizo, y ello le valió la maldición de una anciana de su tribu. Es posible, no obstante, que ésa fuera la única forma de sobrevivir.

El segundo paso fue conseguir que el gobierno les otorgara una fracción de tierra para establecerse. Vicente Epullán actuó en dos frentes: 1) Pidió a Namuncurá (de San Ignacio, Neuquén) que intercediera por ellos ante el gobierno nacional; 2) pidió a su primo Diego Ancatruz (abuelo de Francisco, el actual cacique) que aceptara ser cacique de la agrupación. Esa elección se hizo con un fundamento práctico: el hombre propuesto tenía que ser la persona mejor vista por los blancos, y Diego había llegado a tener grado en el ejército argentino.

Al principio, Ancatruz no quiso aceptar por su extremada pobreza y sus dificultades para hacer discursos. Epullán le aseguró el respaldo constante que él le brindaría para el desenvolvimiento de sus funciones.

Esa división de roles está vigente todavía en la agrupación: mientras los Ancatruz ejercen el cacicazgo, los Epullán son las autoridades intelectuales, los lenguaraces (hacen los discursos del cacique), los secretarios o tesoreros de la agrupación.

Están claros los roles que corresponden a cada patrilinaje: a pesar de su mayor prestigio, ningún Epullán ha pretendido ocupar el rol de cacique; por el contrario, recibieron de su tío Vicente el mandato de respetar siempre la autoridad formal de los Ancatruz y de apoyarla.

A principios de siglo, los líderes de la comunidad propusieron al gobierno nacional la instalación de una escuela en la agrupación. Los indígenas se encargaron de la construcción de la misma y el gobierno les envió un maestro. La escuela comenzó a funcionar en 1907; todos los ancianos que hemos conocido aprendieron a leer y a escribir allí. Debido a esa circunstancia, ésta es la reserva que cuenta con un porcentaje mayor de ancianos alfabetizados.

13. El primero en ocupar estas tierras fue Vicente Nahuelfir. Su hijo (padre de Luis Santos), quien ya había perdido el apellido Nahuelfir (con respecto a este despojo cultural, cf. Golluscio 1982), recibió un día la visita de los "milicos", quienes le anunciaron que debía irse de su tierra porque había sido comprado por "un tal García Crespo". "Mi padre temblaba ante los milicos". Les dijeron que podían irse a Lipitren. Y ahí se fueron, "con los hijos y todas sus cositas".

    En Lipitren (otra reserva indígena), por supuesto, les hicieron lugar. Pero después volvieron a Yuquiche, al terreno que les habían dejado los estancieros. Y desde ese momento comenzó la lucha de Luis Santos, quien dice: "Me hice terrateniente para que no me sacaran más".

    Así, después de veinte años de lucha, consiguieron los títulos individuales de propiedad.

14. En Río Negro existe una clara oposición entre dos áreas: el Valle del Río Negro (en el norte de la provincia) y la "línea sur", que abarca todas las poblaciones que se extienden a lo largo del ramal del ferrocarril Roca que une Patagones con S.C. de Bariloche y del ramal secundario - de trocha angosta - que se inicia en Ing. Jacobacci y va hasta Esquel (Chubut).
    No se trata, en realidad, de un constraste geográfico entre regiones, sino económico.
    La existencia de riego artificial en el Valle y su explotación económica intensiva, lo han convertido en la región privilegiada de la provincia. Es la zona rica, la que proporciona más dinero a la provincia y, por lo tanto, aquella en la que se invierte más.
    En contraposición con esa área de producción, de comercialización, de radicación de industrias, con los mejores caminos y servicios, la "línea sur" - aquella en la que vive la mayor cantidad de población rural y, especialmente, la de origen indígena - se ha mantenido hasta ahora en un nivel acentuado de atraso y pobreza.

15. "Delegado" es el nombre que recibe la autoridad de una agrupación cuando ha sido designado, o confirmado, por el gobierno (nacional o provincial).

16. El núcleo original de pobladores lo constituyó la familia Prafil, quienes se asentaron en la zona a principios del siglo XX, provenientes de Neuquén, encabezados por Juan Sargento Prafil. Sus padres habían nacido en Chile.
    La figura familiar más destacada, especialmente por su defensa de las tierras, fue Paulino Prafil, hijo de Juan Sargento, a quien mandaron matar los estancieros de alrededor para poder avanzar sobre los campos de la reserva. La misma noche del asesinato alambraron los campos. A su muerte, quedó como cacique su hermano Gervasio, a quien

tuve el privilegio de conocer en el camaruco de 1974, ya muy anciano y ciego.

El fue quien me relató la historia del despojo: "¿No es triste, señorita, ver el alambre a veinte metros de mi casa?".

Gervasio falleció en el invierno siguiente y quedó como cacique su sobrino Faqui Prafil, hijo de Paulino, uno de mis informantes principales: cabecilla del camaruco, hablante excelente, orador destacado, capaz de improvisar cantos, tocar la **trutruka** (instrumento de viento semejante al erke), contar chistes. Falleció en 1984 de hidatidosis.

Su muerte ha sido muy sentida por su familia, quienes todavía no encuentran consuelo. Su hermano Sargento, también anciano y enfermo, asumió el cacicazgo y tomó la decisión de hacer el camaruco a pesar de la pena enorme que los invade - pena que pudo percibirse a lo largo de toda la ceremonia -.

17. Se trata de una reserva otorgada a la familia Colinamún, quienes se establecieron en la zona hace cien años aproximadamente. Llegaron allí perseguidos por los blancos.

    Hasta hace cinco años el cacique era el anciano Federico Zabala Colinamun, quien en 1978 - año en que lo visité y trabajé con él - tenía 74 años.

    Ahora ha asumido el cacicazgo un pariente suyo de apellido Colicheo.

    Han sufrido grandes despojos de la tierra originaria de la reserva.

    Los jóvenes dicen que aunque ahora les dieran el título de propiedad de lo que queda, eso ya no serviría de nada.

    Varios de los pobladores forman parte de la Cooperativa Ganadera Indígena de Ing. Jacobacci.

18. Los Collueque fueron despojados de gran parte de sus tierras, que habían sido otorgadas en reserva, por los blancos que se convirtieron en estancieros.

El cacique actual, Domingo Collueque, vive y trabaja en Bariloche - es ordenanza del Centro Atómico - y se encarga de gestionar ante las autoridades los reclamos de los miembros de su reserva. Su padre lo envió a dicha ciudad desde muy joven para que se educara y pudiera defenderlos.

A pesar de no vivir en su comunidad, mantiene contacto permanente con ella, sobre todo a través de su sobrino José, el cual vive en Jacobacci y está muy relacionado con Cerro Bandera.

Es necesario mencionar el cambio producido en Domingo a partir de la formación del Centro Mapuche de Bariloche, cuyos miembros lo eligieron presidente. Hombre callado y aparentemente sumiso, ha tomado cada vez más responsabilidad en la lucha y se ha abocado a reaprender mapuche para poder hablar "con sus hermanos" en su propia lengua.

19. A pesar de que actualmente no hay cabecilla, según los datos obtenidos, lo ha habido. Entre las familias más importantes del lugar se encuentran los Casiano, cuyo abuelo Juan fue el primero que llegó al paraje, proveniente de Chile. Sus hijos se emparentaron con la familia Lefiñir, que venían de Chacayhuarruca. Otras familias antiguas del lugar son los Collío, los Levío, los Nenuqueo.

Parece que hace mucho tiempo se hacía camaruco. Los informantes que conocí (adultos mayores de 40 años) nunca lo presenciaron.

Guillermo Casiano, primo de Juan, conocido también fuera de la reserva como la persona que más luchó por las tierras, era un hombre rico.

A su muerte, unos mercachifles de la zona, convertidos en estancieros, convencieron a los hijos - valiéndose de la bebida y otros procedimientos "poco legales"- de que les malvendieran la tierra.

Un dato que confirma el estado de desvalimiento y abandono en que se encuentra Chaiful es el hecho de que durante años no han contado con escuela alguna. Recién ahora el gobierno ha encarado la construcción

de un local nuevo para que funcione allí.

20. Cf. n.12. sobre la elección de Diego Ancatruz como cacique.

21. El concepto mapuche de "envidia" (**ītrīr**), está íntimamente relacionado con la oposición bien-mal, presente en todos los aspectos de la vida y de la cosmovisión de los araucanos.
Todas las historias que hemos registrado sobre la envidia y sus consecuencias presentan los sigueintes componentes: 1) la persona que siente envidia, el "agente" de la envidia (**ītrīrfe**) al que muchas veces se equipara con el (o la) **kallku** "brujo", quien puede ser un vecino o una persona muy allegada a la víctima; 2) el "mal" (daño) que causa: en general, una enfermedad, síntomas físicos y hasta la muerte; 3) el procedimiento que utilizó dicha persona para causar el mal; 4) el procedimiento para curar a la "víctima"; 5) el temor, presente en todas las relaciones humanas que se establecen, ya que cualquier persona puede ser **ītrīrfe** (sobre todo el temor de que "agarre a los hijos").
Cuando estábamos hablando de este tema, Adolfo Meli me preguntó si, en general, yo sentía envidia. Como le respondí negativamente, su conclusión fue: "Entonces usted es una buena mujer, tiene buen corazón". (**līf pīwke, kīmey ñī pīwke**) como contrapuesto a **pod pīwke** "corazón sucio", **wedake che** "gente mala".

22. Un caso digno de mención en este sentido, es el del Padre Francisco Calendino, de Zapala (Neuquén).

23. En este cuadro, los hablantes están ordenados en grupos que van de mayor a menor según su competencia lingüística en mapuche; dentro de cada grupo las mujeres figuran en primer término.

24. Aparte de que el trabajo de campo no se basó en encuestas, son los mismos indígenas, muchas veces, quienes no conocen su edad con exactitud. Ello ocurre especialmente entre los más ancianos. En tales casos se colocó en el cuadro la edad aproximada.

25. No coincide en todos los casos con el lugar de nacimiento. En el caso de los hablantes más jóvenes, sobre todo, el lugar de origen es la comunidad de sus padres o abuelos. Esta situación se explicita en el cuadro del modo siguiente:
"Cushamen.N. en Bs.As.", por ejemplo; y, si el lugar de origen es desconocido: "desc.N.en..."
Respecto de algunos lugares, es necesario recordar que: 1) Chacayhuarruca y Chenqueniyeo son parajes de la misma reserva, por lo que los desplazamientos de uno a otro no significan migración, y 2) lo mismo sucede en el caso de Yuncón, Piedra Pintada, Zaina Yegua y Sañicó, todos parajes de la Agrupación Ancatruz.
Esta variable, lo mismo que las dos siguientes, son fundamentales para poder distinguir a continuación en qué situación se encuentra cada hablante respecto de su comunidad de origen.

26. Figuran en esta columna el lugar actual de residencia cuando difiere del lugar de origen y,cuando se los conoce, los puntos intermedios de migración. Si no ha habido migración, el casillero correspondiente queda vació; si no se conoce el dato, aparecerá "desc."
La palabra "temp(oraria)" indica el tipo de migración de aquellos hablantes cuyo trabajo supone desplazamientos más o menos amplios, muchas veces por toda la zona. Es el caso de los hombres que trabajan como peones de estancia en estancia:como integrantes, por ejemplo, de la cuadrilla que acompaña a la máquina de esquilar a lo largo de toda la línea sur; el caso de los troperos que transportan ganado; de los que trabajan como empleados de línea en el ferrocarril; el de los obreros que trabajan en empresas que construyen caminos. Entre las

mujeres el trabajo temporario se da en el rubro del servicio doméstico.

27. El hecho de que algunos hablantes tengan dos lugares de residencia se debe a uno o más de los siguientes factores: 1) trabajo: personas que crían a sus animales en el campo y viven allí durante el invierno, en tanto que en verano se establecen en algún centro poblado para encargarse de comercializar la lana; 2) educación: familias que emigran durante el invierno para que los hijos vayan a la escuela; 3) salud o mayor comodidad: personas que emigran en invierno a un centro poblado para evitar la nieve y el frío intensos.
Cuando en el casillero correspondiente aparece "sin residencia fija", se trata de algún hablante cuyo trabajo supone migración temporaria y que, además, no conserva casa en su comunidad.

28. Las posibilidades encontradas son las siguientes: "reside" y, entre los que no residen, por lo menos cuatro tipos de relación: a) "no tiene (relación)"; b) "(relación) escasa"; por vías indirectas, por intermediarios; c)"(relación) esporádica": cartas, visitas; d) "(relación) permanente": repetidas visitas, asistencia al camaruco.
En el caso de Valeriana de Prafil, viuda del cacique de Anecón Grande, la relación permanente se refiere a la comunidad de origen de su marido y no a la propia, ya que a partir de su matrimonio se cortó la relación con su familia de origen. Este hecho es habitual entre los mapuches y en este caso, además, se vio favorecido por la mayor jerarquía social de la familia Prafil.

29. Distinguiremos aquí entre "Etnía de los padres" y "Relación con agente enculturador". En la primera columna se diferencian "(padre y madre) indígenas"; "Padre, madre o abuelos blancos" (en este último caso aparecerá, por ejemplo, "padre blanco").

En la segunda (cf.5.4.1.), se distinguen los siguientes tipos: "(relación)desc(onocida)"; "ninguna(relación)";""(relación)regular": no vive (o vivió) con él, pero lo frecuenta (o frecuentó); "(relación) estrecha": vive (o vivió) con él, fue criado por el agente enculturador más influyente, por ejemplo, el abuelo.

30. Dentro de este ítem se distingue entre "Rol social" y "Rol religioso". El primer grupo abarca las siguientes posibilidades: "cacique"; "2do. jefe"; "flia.cacique": miembro de la familia del cacique - hijo, esposa, nieto -; "m(iembro) dest(acado socialmente): capitanejo, secretario, de abolengo; "m(iembro) común"; "m(iembro) distinto": sobre este rol cf. .2.3.;"yuyera": la que sabe curar con hierbas; "partera"; "no es miembro"; "des(onocido)".
La existencia de roles como "secretario" y "tesorero" se deriva, como es obvio, del contacto con la sociedad blanca y se registró en una sola de las comunidades relevadas.
Respecto de la segunda columna, se diferencian los siguientes roles, todos referidos al camaruco (cf.4.2.2.1.): "cabecilla"; "co-cabecilla"; "ayudante"; "(la mujer que)dirige **tayil** (y rogativas)"; "(la que)canta **tayil**"; "anciano": cumple funciones de consulta,ocupa un sitio central en el **ngellipun** o rogativa; "lenguaraz": hace los discursos al cacique; "contesta discurso (final)"; "asume rol de)autoridad": cf. 4.2.2.1.3.; "**piwichen**": cf. cap.7.n.11 ; "bailarín (del **lonkomeo**)"; "jefe de la cuadrilla de bailarines (bailarín-jefe cuadrilla)"; "participante común"; "participante com(ún-asiste)espor(ádicamente)"; "no participa"; "no participa (por ser)eveng(élico)"; "desc(onocido)".
Dentro de la discriminación de roles religiosos, se destacan, por sus particularidades, dos individuos: Gerardo Gómez y su primo Gonzalo Quiñanao. Ambos pertenecen a una familia de caciques (los Cañumil) donde es muy fuerte el sentido del rol social, religioso y familiar

que deben asumir sus miembros (cf.n.9.).Por lo tanto, hay una conciencia enculturadora muy clara en los adultos (abuelos, tíos y padres) que hace que se les enseñen los roles que les corresponden según sexo y posición social, desde muy temprano.
El rol que deben cumplir los hombres en el camaruco consiste, además de su participación en la rogativa propiamente dicha, en compartir el **amupurrun** (baile de hombres y mujeres) y bailar con el **puelpurrun** o **lonkomeo.** El aprendizaje de estos roles se asegura por dos canales: 1) la participación concreta de los niños (Gerardo Gómez de tres años, acompaña a su tío en el **amupurrun** y ambos - también Gonzalo Quiñanao, de 7 meses, - comparten el **awīn** ya que la madre o el tío los llevan a caballo con ellos); 2) la imitación (de gestos y aún del tono de un discurso en mapuche por parte del niño de 3 años) estimulada por los adultos. El abuelo o el tío le muestran el movimiento de cabeza qué se hace al bailar el **lonkomeo** al tiempo que le marca el ritmo correspondiente con los nudillos (sobre la mesa, por ejemplo). Este aprendizaje se encara de manera continuada en la casa, y se refuerza durante la ceremonia. De modo que aun el bebé mueve la cabeza cuando oye el ritmo del tambor o **kultrun.**

31. En esta columna distinguimos: "analf(abeto)"; "l(ee) y e(scribe)": esta categoría abarca tanto al que aprendió a leer y escribir fuera de la escuela, como al que hizo una escuela primaria incompleta y al que sabe leer y escribir pero no se tiene información sobre cómo logró esos conocimientos: "epc": escuela primaria completa; "esc": escuela secundaria completa; "(escolaridad)desc(onocida)".

32. Es necesario aclarar que lo que se analiza en este rubro es la "Actitud" <u>real</u> ante lo mapuche y ante los blancos, es decir, la que se trató de detectar cruzando la barrera de lo aparente, de "lo que se muestra" ante el blanco. Siempre debe quedar claro que su análisis es cualitativo.

En la primera columna ("Ante lo mapuche") se discriminan los tipos de actitud más generalizados respecto de la lengua y la cultura indígenas: "valorativa"; "contradictoria": se valora lo propio de manera verbal, pero en la acción se eligen modelos de la sociedad no indígena: "indiferente":no existe ninguna preocupación ni identificación con la problemática de la comunidad de origen; "negadora": se niega la lengua y la cultura propias; "desvalorizadora": lo propio pierde valor ante las pautas culturales y lingüísticas de los blancos; "desc(onocida)": no se ha obtenido el dato.

Respecto de la "Actitud ante los blancos", se plantean las siguientes posibilidades:

a) "De compromiso": en este punto se distingue entre compromiso social (por casamiento con un blanco ; por otro tipo de relación social, especialmente el compadrazgo); económico (estar comprometido con el comerciante que siempre es estanciero, a venderle la lana o a trabajar para él por haber adquirido los "vicios" - yerba, harina, otros elementos de consumo - "a cuenta", es decir, por adelantado, antes de hacer la esquila); religioso (esto se da especialmente en los casos de personas que se han integrado a una iglesia evangélica la cual les prohíbe continuar con la religión de sus antiguos; cf. 6.3.2.5.).

b) "Valorativa": se valoran y muchas veces se adoptan pautas provenientes de la sociedad no indígena;

c) "Abierta": se plantean relaciones normales, en las que se aprovechan - aparentemente sin conflictos - los elementos positivos de la sociedad no indígena (por ejemplo, la tecnología para el campo - máquinas, remedios para animales -, la medicina, los artefactos y herramientas) y se establecen vínculos de amistad sin recelo con gente blanca;

d) "Relaciones formales": a partir de una actitud básica de

distanciamiento con respecto al blanco se plantean solamente aquellas relaciones públicas - a nivel superficial - indispensables para satisfacer las necesidades y para obtener beneficios individuales y comunitarios. Así ocurre con las gestiones de tierras, con la aceptación de grupos que quieren hacer trabajos de promoción en la comunidad, con los partidos políticos, con las iglesias;

e) "Selectiva": una actitud muy frecuente entre los indígenas es la de "poner a prueba" al blanco. Si éste demuestra con el tiempo - con los años - ser consistente, fiel, veraz, es aceptado como amigo;

f) "Elusiva": muchos indígenas evitan la relación con el blanco, con una mezcla de timidez y resentimiento evidente;

g)"De rechazo": algunos mapuches rechazan abiertamente la presencia del blanco.

33. Se distinguen, básicamente, el sentimiento positivo de pertenencia a la etnía ("sí"); el negativo ("no"); "desc(onocido)":cuando no se ha obtenido el dato.

34. En cuanto a la competencia lingüística en mapuche, los hablantes se clasifican del modo siguiente: "E(xcelente)": el hablante fluido que domina tipos de discurso difíciles y especies literarias; "M(uy) B(uena)": el que domina la conversación en mapuche; "B(uena)": el que entiende y puede mantener conversaciones sencillas; "R(egular)":el que saluda en mapuche y entiende órdenes sencillas; "D(eficiente)": el que conoce palabras sueltas y mantiene el oído del idioma; "No tiene". Para esta categorización, cf. 6.4.

La competencia en español se clasifica de modo semejante: "E(xcelente)": el que domina la oratoria y/o la narración en español y se expresa de modo notable; "M(uy) B(ueno)": conversa muy bien; "B(ueno)": mantiene conversaciones sencillas; "R(egular)": se hace entender; "D(eficiente)": cuesta mucho entenderlo; "no tiene": no se han registrado casos de este tipo.

En los niños menores (hasta 10 años) no se califica su competencia lingüística actual en ambas lenguas (ya que están aprendiéndola), sino la calidad del proceso de enseñanza-aprendizaje del que son sujetos. Se distingue:

a) en mapuche: "aprend(izaje) incidental"; "(aprendizaje)normal"; "no tiene":no se le enseña.

b) en español: "(aprendizaje)normal"; "muy buen aprendizaje (MB)"; "buen aprendizaje (B); "aprendizaje regular (R)"; "aprendizaje deficiente (D)"; "no tiene": no se han registrado casos de este tipo.

En el cuadro aparecen dos mujeres con deficiencias, una, de tipo articulatorio, la otra, mental.

35. Para la subcategorización que se ha seguido en este ítem, cf. 6.4.
En el caso de los niños menores de 10 años, se ha tenido en cuenta la actitud de los padres (especialmente de la madre) para determinar su ubicación como tipo de hablante. Según dicha actitud (con respecto a la lengua mapuche y a los blancos) sus hijos pueden clasificarse en bilingües potenciales, bilingües terminales o monolingües españoles.
Para la clasificación de algunos hablantes de 50 a 60 años como bilingües potenciales, se ha hecho valer su actitud acentuadamente positiva ante la lengua y sus deseos evidentes de aprenderla más que la teoría mapuche general que indica que se puede aprender la lengua hasta los 35 a 40 años (cf.2.6.1.4.). Se ha seguido este criterio a partir del ejemplo concreto de Domingo Collueque, cacique de Cerro Bandera, de 50 años de edad, quien a partir de una motivación muy fuerte (cf.n.18), está empeñándose en reaprender su lengua materna: sus progresos ya son evidentes.

36. Una joven del paraje de Piedra Pintada nos dijo que su hermano mayor, que tiene 45 años, llegó a la escuela sin saber español. Ella, que tiene alrededor de 20, afirma no saber nada de la lengua mapuche.

37. La misma frase que se usa en este sentido sirve para designar la "media lengua" de los niños:**motrīn kewīn** "lengua corta".

38. Hay que asociar, asimismo, esta actitud con la experiencia migratoria (cf.6.3.) de cada individuo.

39. En el caso de la familia Cañumil (cf.n. 9), los padres han motivado a sus hijos para el estudio (todos han terminado el primario; uno de ellos, el secundario; otro se ha hecho socio del Círculo de Lectores para "poder tener más acceso a los libros") sin que la consecuencia haya sido una ruptura con la cultura de sus mayores sino, por el contrario, un grado de mayor conciencia histórica y de pertenencia a la etnía, junto a una valoración respetuosa del patrimonio cultural. Además, su preparación los ha capacitado para defender sus derechos, para lograr un desarrollo económico eficiente y para manejarse de igual a igual con sus vecinos blancos.

40. Ejemplos de injusticia, humillaciones y represión surgieron a cada paso durante el trabajo de campo.
Desde los primeros relatos recogidos en 1974 (el que me hiciera el anciano cacique Gervasio Prafil sobre el asesinato de su hermano Paulino (cf.n.16) - y el de Faqui - hijo de Paulino - sobre el robo de más de 300 cabezas de ganado que unos acopiadores de la Patagonia hicieron a su padre en 1930: "Los llevó al galpón para esquilar y cuando los fue a buscar le dijeron que no había llevado ningún animal") hasta los que recogí en 1985 ("los metían presos y los venían a tirar a Jacobacci; mientras tanto les alambraban los campos"; "esto estaba lleno de paisanada, les fueron robando todo"; "nos metían unos cueros en nuestro terreno, y después venía la policía y nos acusaba de ladrones, y con esa excusa nos echaban del campo"; (cf.2.5.), la constante es persecución-represión-robo (de campos y animales) e impotencia para defenderse.

No tenían a quién ir a protestar: "ellos creían que un comisario era un dios y nunca se les podía ocurrir que estaban coimeados; el comisario era secretario del turco; el juez, gerente"; "para qué iba a hacer uno una carta de protesta. Si uno la hacía, a quién se la entregaba: el comisario era turco, el juez era turco, el jefe de estación también. Así que ni salía de la estación. Nunca llegaba a Viedma".

Dicha constante se repite en el campo cultural. Fueron muchísimos los testimonios al respecto: "los turcos los perseguían. Si hablaban en lengua, capaz que los hacía poner presos"; "Nos están cuereando - decían, y ahí le decían a la policía que los ponga presos"; (cuando los mercachifles llegaban, si los encontraban hablando en indio). Entonces los otros decidían que era mejor hablar como todos".

En la escuela, "siempre adelante va el turco"; "si hasta uno tiene vergüenza de decir su nombre". Los maestros les prohibían expresamente hablar en su lengua, con la excusa de que así iban a aprender mejor el castellano. Esta actitud de los maestros no forma sólo parte de la historia, sino que es actual. Una niña de Chacayhuarruca le dijo a su maestra: "voy a ir al camaruco", y la respuesta que recibió fue: "qué, vos sos india, porque solamente los indios van ahí".

41. Diebold, en Hymes 1964. Mientras para otros lingüistas, son bilingües aquellos que pueden hacer "emisiones con significado completo", Diebold define la habilidad bilingüe mínima como "el contacto con modelos posibles en una segunda lengua" (en nuestro caso se trataría, por el contrario, del contacto con modelos de su lengua materna casi olvidada) "Y la habilidad de usarlos en el contexto del lenguaje nativo" (en nuestro caso, en el contexto del español).

42. Algunos repiten las frases mecánicamente, "de oídas". Esto se nota, por ejemplo, en el saludo.Muchos jóvenes dan la mano y saludan "en paisano". Pero si uno escucha atentamente podrá notar que muchos imitan los sonidos pero no dicen las frases completas; omiten sufijos, por ejemplo. Ya no tienen conciencia de la lengua.

43. En mapuche existen fonemas que no tiene el sistema español, por ejemplo una nasal y una lateral dentales. Estos fonemas, que se asimilarían fácilmente a nuestra nasal y lateral alveolares, persisten incluso en los jóvenes; he oído en boca de una joven **namun** "pie, pronunciado con /**n**/dental. Por otro lado, en mapuche [f] y [v] no son fonemas distintos sino alófonos del mismo fonema y hemos oído a una niña, por ejemplo, decir /**folsó**/ en lugar de /bolso/.
Este fenómeno podría interpretarse como un re-préstamo del español al mapuche y del mapuche nuevamente al español; es decir, en otras generaciones se incorporó como préstamo y, pasando por el tamiz fonológico mapuche, se convirtió en /**folsó**/, por lo que la niña, que ya no habla mapuche, lo aprendió así de boca de sus padres, hablantes mapuches,, y la asimiló como interferencia del mapuche en su vocabulario español, como tantas palabras sueltas que hemos aprendido de nuestros abuelos extranjeros. Sin embargo, queda en pie la duda sobre la real competencia lingüística de esa niña en araucano.

44. La única finalidad de estas gráficas es mostrar la extensión de cada categoría de hablantes y su distribución según la edad, de modo de facilitar una visualización rápida de cuál es actualmente la vigencia real de la lengua mapuche, al menos en las comunidades que han podido estudiarse hasta ahora. No se intenta que tenga un peso cuantitativo especial, que estaría fuera de nuestro diseño de investigación.

45. Sería muy interesante realizar, más adelante, un cotejo con la situación lingüística entre los mapuches de Chile.

46. Conocemos y apreciamos la propuesta de Sepúlveda 1983, en Chile con respecto a su consideración del bilingüismo mapuche-español como un continuum, pero preferimos trabajar con el concepto de escalas que nos permiten discernir puntos discretos y darle mayor consistencia y sistematicidad al análisis: la realidad está viva, dijimos y presenta matices, pero su heterogeneidad es sistemática, no caprichosa.

47. Se trata de cuatro constructos teóricos elaborados para este efecto, por lo tanto, no hay una correspondencia total entre cada uno y la realidad del mismo nombre; es decir, etnía, por ejemplo, no denota la etnía mapuche en su totalidad, sino una unidad mayor de análisis, que abarca a las demás.

48. Aún en el caso de Ancatruz, que ocupa un lugar intermedio en la Escala I, nos resulta difícil identificar familias del tipo 3 ó 4.
Familia 1: Teresa Queupán, su hijo y nietos.
Victoria Epullán y familia.
Familia 2: Guillermo y Lorenza Queupán, sus hijos y crianzas.
Familia 3: Remigio Epullán y familia.
Francisco Ancatruz y familia.
Familia 4: Blanca Epullán, marido e hijos.

49. Cf. la definición de código, y de código elaborado y restringido de Berstein (1972), y sus diferencias con Berstein 1961, sobre emisiones "altamente codificadas" y "ahora codificadas". Nuestra definición en este punto se acerca a la de Berstein 1972, pero no es idéntica, ya que desdoblamos esa categoría según dos posibilidades:"uso de código elaborado" se aplicará a los reales ejecutantes("performers" de Bauman 1975), dejándose "uso de código normal" para aquellos hablantes que pueden comunicarse en la lengua vernácula, manejan un nivel cotidiano de la lengua, es decir, pueden conversar, tienen un buen nivel de comprensión.

50. Se pueden establecer las líneas de intersección entre estas categorías y los tipos de hablantes descritos en 6.4.

51. Independientemente, nuestras conclusiones en este punto coinciden con Fishman 1965, a pesar de las diferencias ya destacadas en 1.1.2., entre una comunidad indígena americana y una comunidad de inmigrantes europeos en América.

52. En las historias de vida de Meli y su mujer y en la conversación entre aquél y Lucerinda Cañumil (2.4.1.), se hace evidente el conflicto de identidad que surge al emigrar a un pueblo o ciudad más o menos cercano.

53. Coincido, por mis propias observaciones, con el planteo de Briones 1986, sobre los mecanismos especulares y me parecen importantes sus observaciones sobre la "identidad imaginaria" ya que resultan sumamente explicativas de la realidad que abordamos.

54. El emisor de los tipos de discurso citados en este primer grupo es el portador del rol mayor (padre, abuelo, tío, hermano mayor destacado) en la relación asimétrica; el receptor es pasivo en este tipo de relación interpersonal. Sobre los tipos de discurso mencionados en este cuadro, cf. Cap. 7.

55. Cf. cap.2 n.30 y 31.

7.- LOS ACTOS LINGUISTICOS EN SU CONTEXTO SOCIAL.

7.1. Planteos preliminares.

7.1.1.

El objetivo central de este capítulo (cf.1. 2.3.) es contribuir a la construcción de una "etnografía del habla" (Gumperz y Hymes 1972) de los araucanos de la Argentina.[1]

7.1.2.

Los actos lingüísticos que se estudian en este capítulo (excepto aquellos de complejidad 1, es decir, constituidos por un acto de habla simple (cf.7.2.1.a.), o los no estructurados (Golluscio 1984b) como la grita ritual - se caracterizan por las siguientes notas:

a. Son un conjunto complejo de actos de discurso;

b. Están estructurados;[2]

c. Se producen e interpretan en un contexto comunicacional determinado;

d. Manifiestan temas, finalidades, mecanismos formales y expresivos propios;

e. Están regidos - y restringidos - para su producción e interpretación por pautas comunes al universo cultural y textual mapuche.[3]

7.1.3.

Ahora bien, por tratarse de una cultura oral, las características enunciadas más arriba definen tanto al acto lingüístico (el momento de producción), como al texto (lo producido). Mientras en trabajos anteriores, especialmente Golluscio 1982, 1984, me interesó enfocar el tema desde el punto de vista del texto, de "lo producido", es decir, el resultado del acto social, en esta oportunidad me propongo, en cambio, abordar el análisis de los actos lingüísticos en su contexto social.

Se diferencian, en principio, tres grandes tipos:

1. Los actos lingüísticos que constituyen en sí mismos actos sociales, como el **pentukuwīn** (cf.7.1.).

acto lingüístico = acto social

2. Los actos lingüísticos que necesitan situaciones sociales para su producción, por ejemplo los **tayīl** que se cantan en el camaruco (7.2.).

acto lingüístico < acto social

3. Los actos sociales, específicamente ritos sociales, que se estructuran como actos lingüísticos, como el **ngillandungun** o pedido de mano, contrato social basado en la palabra.(cf.7.3.).

acto social = acto lingüístico [4]

Dentro del grupo 2., se distinguen:

a. Los actos lingüísticos que se producen en contextos religiosos (ritos o ceremonias), como se analiza en 7.3.1.

b. Los actos lingüísticos que se producen en contextos sociales, no religiosos, detallados en 7.3.2.

Es necesario destacar la intersección del presente análisis con nuestras propuestas anteriores, especialmente Golluscio 1984a. Dada la función estética esencial que orienta la actividad verbal araucana (Bauman 1975), es decir, la conciencia que tanto el emisor como el receptor manifiestan, con respecto a lo "bien dicho", con "buena lengua",[5] los actos lingüísticos tanto los que se generan en contextos religiosos - especialmente los **tayil** - como no religiosos, el **ĩlkantun**, los **ngĩlam**, los **epew**, los **ngĩtram** (c f.7.3.), se pueden considerar - en su dimensión de textos - como formas literarias categorizadas según una teoría literaria nativa. Es decir que habría una categorización de las formas de

discurso araucana que incluiría a la teoría literaria nativa que expuse en el trabajo citado, esta última abarcando aquellas especies cuya finalidad estética está especialmente marcada.

formas de discurso > formas literarias

En relación directa con el carácter de cultura oral de la cultura mapuche, (cf. Texto en contexto en Golluscio 1986), una nota propia de los actos lingüísticos tratados en el grupo 2 - y los textos correspondientes - es que el contexto en el que se producen es el descripto en el grupo 1, es decir, los actos lingüísticos de tipo 2. se generan en actos lingüísticos más amplios, que constituyen en sí mismos actos sociales, por lo tanto, de carácter dialógico[6] (un **ngītramkan** "conversación", un **pentukuwīn** "saludo y conversación entre dos personas que hace mucho que no se ven", por ejemplo).

acto lingüístico / texto <	acto lingüístico / texto = acto social
↓	↓
ngīlam "consejo"	
epew "cuento	**ngītramkan** "conversación"
ngītram "historia"	

En síntesis, los actos (y textos) del grupo 2, se

manifiestan como "incrustados" en actos (y textos) más amplios, situación lingüístico-comunicacional que se puede definir como la del "acto/texto en el acto/texto".

7.1.4.

En general, todas las situaciones que plantean una interacción social están muy estructuradas, presentando pautas lingüísticas y gestuales bastante rígidas.

Por todo lo dicho, en la descripción de las situaciones lingüísticas de comunicación que presentamos a continuación, se toman en cuenta los siguientes componentes:

a. Participantes: roles, relación entre ellos.

b. Texto y gestos.

c. Temas.

d. Finalidades.

e. Tonos.

f. Contexto: social y lingüístico.[7]

7.2. Actos lingüísticos que constituyen en sí mismos actos sociales.

Entre ellos podemos distinguir dos grados de complejidad:

7.2.1. Complejidad 1: actos lingüísticos que están estructurados como un acto de habla, acompañado o no de gestos.

a) El brindis (del cual detectamos dos tipos distintos).

Participantes: dos hombres.

Texto y gesto: - en el primer tipo, **Yawpaiyu** dice el primero y contesta el segundo; ambos toman la bebida de un trago;

- en el segundo, **Yaeiyu** dice el primer y contesta el segundo; ambos toman sólo un sorbo de la bebida.

Finalidad: reafirmar un lazo de amistad.

b) El saludo:

-Saludo al llegar.

Participantes: dos o más personas.

Roles, texto y gesto: el que llega da la mano uno por uno a todos, de derecha a izquierda, diciendo "**mari, mari**";

El que recibe el saludo contesta también"**mari,mari**".

Otra fórmula de saludo es "**mari,mari,fīta koifī**" ("Hace mucho tiempo que no lo veo").

-Saludo al despedirse.

Participantes: dos o más personas.

Roles, texto y gestos: El que se va da la mano uno por uno a todos los presentes, diciendo una frase de despedida, por ejemplo **pewcallal** "ya nos volveremos a ver". Los presentes responden el saludo del mismo modo.

7.2. Complejidad 2: Actos lingüísticos que están estructurados como una sucesión de actos de habla, acompañados de gestos.

a) Chaliwīn (saludo seguido de conversación).

Participantes: hombres y mujeres (en general, hombres con hombres y mujeres con mujeres).

Circunstancias: al encontrarse dos personas (en el camaruco, en una casa, con ocasión de una "junta" de miembros de la agrupación); cuando pasa un vecino por la casa de otro y se lo invita a entrar.

Roles: -- el que llega;

-- el dueño de casa o persona que oficia de anfitrión;

-- los que ya estaban.

Texto y acción:

1er.momento: saludo entre los participantes (cf.7.2.1.b.).

2do.momento: el dueño de casa invita al recién llegado diciendo **anīpange** "siéntese" (en español dicen "Asiento").
El recién llegado se sienta y espera en silencio.

3er.momento: el dueño de casa inicia la conversación.

Temas: se habla de la salud de los demás miembros de la familia, de los animales, de los precios de la lana (si son hombres), de otras noticias de interés.

b) pentukuwīn (la visita de una persona a otra a la que hace mucho tiempo que no ve; la conversación tiene lugar entre ellos).

Participantes: Dos individuos adultos o ancianos, tradicionalmente del mismo sexo. Si no está el dueño de casa, el hombre que llega puede entablar **pentukuwīn** con la mujer, pero es más breve.

Circunstancias: al llegar una persona a la casa de otra cuando hace mucho tiempo que no se ven.

Roles, texto y acción:

1er.momento: Los participantes se saludan.

- El que llega saluda al dueño de casa.
- el dueño de casa lo toma de la mano.

2do.momento: conversación introductoria. Ambos participantes, de pie, comienzan la conversación tomados de la mano:

- El que llega explica el motivo de la visita;
- El dueño de casa escucha y responde.

Por un momento la conversación continúa con ambos participantes de pie.

3er.momento: Aceptación del visitante por parte del dueño de casa.

- el dueño de casa se sienta;
- el visitante lo imita.

Continúan la conversación.

Temas: Además del planteo del motivo de la visita, los temas más comunes son los que se refieren a la salud del otro y de su familia, el estado de los animales, otros problemas que preocupan a los participantes. Pero es interesante notar que en los dos **pentukuwīn** más ricos que presencié,[8] los

participantes trataron temas que escapaban del ámbito de lo cotidiano. Se hicieron planteos sobre la vida y sobre la muerte, sobre la relación con dios e, incluso, se esbozó una definición sobre el modo de vida mapuche y sus beneficios sobre el modo de vida no indígena.

Estructura: Los interlocutores se van alternando en el uso de la palabra por períodos mucho más extensos que los acostumbrados entre nosotros. Mientras uno de los participantes habla el otro reduce su intervención a confirmar su rol en la comunicación repitiendo la frase **fey, feley** "es así". Cuando el otro concluye, comienza él su discurso.

Tono: Un rasgo característico del **pentukuwīn** que registré en Ancatruz fue la elevación del tono de voz con que cada participante señalaba el final de su turno, modalidad que se corresponde con el tono elevado de voz y la fuerza en la emisión propias de la oratoria mapuche. El tono normal - más bien bajo - de voz que usaron los participantes del **pentukuwīn** de Chacayhuarruca tiene que deberse, entonces, a otra causa, quizá la presencia de dos personas blancas desconocidas para la dueña de casa.

Duración: Extensa, pueden ser horas. Su extensión depende de la calidad de la competencia lingüística de los hablantes.

Finalidad: Reanudar y fortalecer un vínculo ya existente.

c) **chaliwīdan** (despedida).

He presenciado dos tipos de **chaliwīdan:** uno dialogado y otro cantado.

Roles,texto y acción:

En el dialogado:

- El que se va agradece al dueño de casa sus amabilidades y lo invita a retribuir la visita.
- El dueño de casa lo invita a volver a visitarlo.

En el caso del **chaliwīdan** cantado, el que se va reseña el motivo de su visita y explicita su aprecio por el que se queda. Tradicionalmente la respuesta sería cantada; en este caso concreto no hubo tal tipo de respuesta porque el otro participante era blanco.

Finalidad: Dar las gracias al dueño de casa; despedirse del que se queda; asegurar los lazos de amistad con el mismo.

d) **ngītramkan** (conversación).

Participantes: Dos o más personas, preferentemente del mismo sexo; en las familias tradicionales se plantea la exclusión de los más jóvenes. Un hombre puede conversar con una mujer, pero, si llega el marido de ésta, continúa la conversación con este último.

Roles: Intercambiables.

Circunstancias: Cualquier momento es oportuno, especialmente los descansos del trabajo. Existe un gusto especial entre los hombres, por ejemplo, en sentarse a tomar mate, o a esperar el asado (muchas veces de a dos), y entablar una conversación sin apuro.

Aunque las mujeres tienen menos ocasión para hacerlo (por las obligaciones de la casa) cuando surge una oportunidad (una visita, una reunión familiar, una "junta" o reunión comunitaria) disfrutan notablemente de la charla con una vecina, una parienta u otra mujer de la agrupación a la que quizá, no ven muy a menudo.

La noche es un momento placentero para la conversación, tanto entre compañeros de trabajo (peones, por ejemplo) como entre miembros de la familia.

Temas: Distintos según la edad, el sexo, las circunstancias. El tema preferido entre los hombres es el trabajo, un tema del que, en general, no hablan mucho con las mujeres. Entre estas últimas - cuando hay una relación de confianza - se cuentan chismes y chistes.

Carácter: Además de la seriedad que caracteriza el tratamiento de determinados temas (por ejemplo, el religioso) o que impone a la situación de comunicación la presencia de algún personaje destacado (un anciano, el cacique), resulta

notable el uso del tono jocoso ("de chacota" cf.2.3.) muy frecuente en las conversaciones entre pares (por edad, sexo, posición social). En esos casos es casi una costumbre el bromear alrededor de alguien en especial (presente o ausente), que se convierte por un rato en el centro de las pullas y alusiones.

Con la palabra **ngītramkan** se designa a la conversación actual, o reciente; su tema verbal **ngītram**, sin el sufijo **-ka-**, designa a las conversaciones "de antes" y, por extensión, a las "historias ciertas" (por oposición al **epew** o cuento de ficción) que narran hechos pasados, a veces muy remotos (cf.7.2.2.2.). Estas especies narrativas se cuentan en el contexto de conversaciones - en general nocturnas - que surgen cuando la gente se reúne.

Dentro de los **ngītramkan** se destaca, por la particularidad de su temática y por su alto nivel de estructuración, la conversación habitual entre dos personas al levantarse a la mañana. Resulta también interesante la uniformidad de su vigencia entre comunidades que no tienen contactos evidentes entre sí y el hecho de que si no se da en mapuche se da en español, como un verdadero calco del mapuche.

El dueño de casa pregunta "¿Cómo amaneció?" (en mapuche o español, según los casos). E inmediatamente después añade: "¿no soñó?" (**pewmalaymi**). Si el visitante contesta afirmativamente, debe hacer a continuación un relato del sueño. Señalo este tipo de conversación de manera muy especial por la importancia que asume el sueño entre los mapuches como modo de conocimiento (cf. Olivera 1984).

e) koyautun.

No he podido registrar hasta ahora la vigencia de esta especie oral pero mi informante principal, de 80 años de edad, recitó - en realidad, cantó - un fragmento de **koyautun**, como él lo recuerda (Cf.7.5.3.).Se desarrollaba durante horas y para poder practicarlo se necesitaba un dominio excelente de la lengua.

Según el mismo informante, el **koyautun** - que se corresponde con el tipo de discurso descrito por cronistas, soldados y viajeros como "parlamento" - ya no se realiza.

7.3. Actos lingüísticos que necesitan situaciones sociales para su producción.

Existe una serie de actos lingüísticos que necesitan determinadas circunstancias sociales para generarse. Dentro de éstos distinguiremos

entre los que se producen en contextos religiosos y los que se producen en contextos sociales.

7.3.1. Actos lingüísticos que se producen en contextos religiosos: **el ngellipun** o camaruco.

Este tipo de actos lingüísticos están altamente pautados, tanto en su estructura interna como en su inclusión en la estructura mayor de la que forman parte. Responden en la mayoría de los casos a fórmulas fijas (algunas muy antiguas) y dejan poco lugar a la improvisación o creación individual. Su desarrollo tiene un valor ritual determinado que no se puede modificar ni alterar sin producir efectos negativos sobre el resultado del rito.

Entre las ceremonias religioso-sociales tradicionales de la cultura mapuche se encuentran el **machitun** (rito de curación), el **katan kawín** o **katan kawell** (ceremonia de horadación de las orejas a las niñas), **el ngellipun** (rogativa) [9] en sus dos modalidades: una familiar y una comunitaria.

En este trabajo me referiré especialmente a la rogativa comunitaria, **ngellipun** (o camaruco) y a la rogativa familiar que pude observar en el contexto de dicha ceremonia, como momento previo al desarrollo de la misma.

El camaruco o **ngellipun** es una ceremonia de carácter comunitario e intercomunitario y constituye una situación etnolingüística compleja, que analizaré más adelante en sus aspectos principales.[10] Cumple a la vez una finalidad social y una finalidad religiosa, que se orientan hacia tres dimensiones: el pasado, el presente y el futuro.

En síntesis, el camaruco es una experiencia que incluye todas las instancias de la vida individual y social mapuche y con la cual se busca a la vez:

- renovar los lazos con lo trascendente y con los ancestros;
- renovar y fortalecer los lazos sociales;
- darse fuerza como grupo y cohesión como pueblo;
- actuar sobre la realidad futura.

7.3.1.1.

El rito resulta de una conjunción de espacio, tiempo y actores bien delimitado, y esos componentes van tomando cuerpo a partir de una nada inicial, en un "trabajo" comunitario de transfiguración de la realidad cotidiana en una realidad sacra. Los gestores de lo sagrado, los "trabajadores", son los miembros de la comunidad ritual; todos tienen una función que desempeñar para que el rito se cumpla, y sin errores.

El espacio y el tiempo sagrados se van construyendo, lo mismo que el carácter sagrado de los participantes (su pasaje de simples asistentes a actores del rito), desde antes aún de llegar éstos al lugar donde se va a desarrollar el camaruco.

7.3.1.1.1.

Entre los mapuches no existe un lugar físico que funcione como templo; el espacio sagrado se va conformando a partir de una pampa o **mallin** (**pillañ lelfīn** "Pampa del pillañ") donde se realiza la ceremonia todos los años.

1ro.) Se delimita el espacio de interacción social propiamente dicho, es decir, se ubica a los participantes humanos, los que serán actores durante la ceremonia. Así se levantan las "ramadas" que corresponden a cada grupo familiar, con ramas de michay y dando cara al este.

2do.) Se levanta el **rewe** o lugar sagrado, con lo cual se señala el centro del espacio de interacción religiosa propiamente dicho.

3ro.) Se ubican otros elementos de la ceremonia, como la **trutruka**, los asientos de las ancianas, el lugar del **kultrun.**

Todo esto se prepara el primer día a la mañana, antes de comenzar la ceremonia.

4to.) El espacio sagrado se termina de limitar el primer día a la tarde (la "junta") cuando se produce el **awīn.** Este se repite todos los días para la apertura y cierre de la ceremonia y consiste en que los jinetes den cuatro veces cuatro vueltas en círculo, encerrando las ramadas donde van a vivir los participantes y la pampa donde van a transcurrir los momentos estrictamente religiosos (bailes, **ngellipun** propiamente dicho, **tayil** o cantos sagrados de las ancianas).

7.3.1.1.2.

Desde los primeros preparativos (aun los familiares que he mencionado) empieza a conformarse el tiempo sagrado. Se va gestando una sensación de "otro tiempo", de "tiempo fuera del tiempo" o más bien "tiempo más allá" y, a la vez, "antes que" otro tiempo. Se conjugan así el pasado más remoto (el tiempo mítico) con el presente, el futuro y una presencia omnitemporal, la de "los cuatro" (la pareja de viejos y la de jóvenes) a quienes se convoca desde el cielo. A la vez que se invoca a los ancestros y a los muertos queridos, se interactúa con los vivos y se trata de configurar el futuro.

7.3.1.1.3.

En cuanto a la transformación de los asistentes en actores del rito, es un proceso que se va gestando también desde los preparativos previos a la ceremonia misma. Tanto los que se realizan a nivel comunitario (a cargo, en general, del cacique y sus ayudantes: invitaciones, búsqueda de leña, comida y transporte, avisos por radio) como los que se hacen en el contexto familiar (en la última semana se hace el pan, se prepara el **muday** o chicha, se tiñe de azul la ropa necesaria, se compra la comida; en la madrugada del día en que se sale para el camaruco se hace una rogativa propiciatoria en la casa) van preparando la actitud ("el corazón") de los participantes.

Y ya durante el camaruco los participantes, hombres y animales, sufren una transfiguración notable, son "otros"; por unos días el caballo blanco no es ya un simple caballo de campo ni el paisano es más el peón de estancia sometido ni el barrendero municipal de Bariloche: todos adquieren un componente sagrado que los agranda y los transforma.

Algunos de ellos sufren, además,un proceso de sacralización muy especial.Me refiero a las **piwichen domo**[11] o "niñas santas", a los **piwichen wentru** o "bandereros" y a los caballos sagrados. Con respecto a las primeras, "no son niñas comunes para nosotros", "son enviadas del cielo" me explicaba la cabecilla del camaruco de Chacayhuarruca. Lo mismo sucede con las otras figuras mencionadas (cf.a continuación).

7.3.1.2.

El camaruco es una ceremonia compleja, en la que es posible distinguir una sucesión de microsecuencias etnolingüísticas, entre las cuales, según su finalidad primordial, podemos señalar dos tipos: sociales y religiosas. Esta división se refleja en la distribución que se da al espacio ritual, ya que las primeras transcurren en los fogones o zonas de interacción social, en tanto que las secuencias religiosas tienen lugar en el **rewe**.

7.3.1.2.1.

Microsecuencias sociales: Entre ellas citaremos el saludo, la conversación, la despedida, las condolencias (por la muerte de un familiar),[12] todos ellos actos lingüísticos que constituyen en sí mismos actos sociales (descritos en 4.2.1.).

Ahora quiero referirme a dos situaciones muy especiales que se generan en el contexto del camaruco y que "dan mucha fuerza" a la ceremonia: la bienvenida y el **chalitu** de despedida que intercambian el cabecilla del camaruco y un cacique visitante.

1.- La bienvenida.

Como todos los momentos de la ceremonia, la llegada y admisión de la tribu visitante en el rito están altamente pautadas, y sus formas se estructuran con vistas a fortalecer el sentimiento de cohesión étnica, como se advierte en sus pasos sucesivos.

1ro.) Al atardecer del primer día, llegan a las "ramadas" dos emisarios prestigiosos (el esposo de la caciquesa de la agrupación visitante y el hermano de éste) quienes comunican al cacique de Anecón Grande que la tribu Cañumil ha llegado y piden permiso para participar de la ceremonia. Al ser aceptados anuncian que entrarán a la madrugada siguiente, con el **awīn** grande (**awīn konpaalu** "se va a entrar con el **awīn**").

2do.) A la madrugada del día siguiente, los visitantes se acercan al galope y se integran a los jinetes del camaruco que están haciendo el **awīn**, hasta formar una sola tropilla que galopa en círculo rodeando el espacio sagrado. Es interesante notar que tanto en la formación de los jinetes previa al **awīn** como en su desplazamiento posterior (al galope, en filas de a dos, con las banderas al frente de las tropillas) creí ver reminiscencias militares. Es la primera vez que me pareció percibir una asociación entre el **awīn** y la guerra contra los blancos. Fue notable, asimismo, la fuerza que adquirió la ceremonia a partir de este momento; la vigencia de la oposición blanco-indígena se hizo muy evidente.

3ro) Al finalizar el **awīn** se produce el acto lingüístico de bienvenida en sentido estricto:

Participantes: la comunidad que oficia de anfitrión y la comunidad visitante. Interlocutores en sentido estricto ambos caciques y la ayudante del cacique de Anecón, su anciana hermana.

Roles y gestos:

- Los visitantes, a caballo, esperan los saludos, con la caciquesa en el centro rodeada por sus parientes más cercanos;
- la comunidad anfitriona, a través de sus voceros (el cacique primero y luego su hermana), dan la bienvenida a la

caciquesa de la tribu Cañumil, a su familia y acompañantes, y luego todos los miembros de la comunidad "dueña de casa" dan la mano a todos los visitantes;

- la caciquesa contesta los saludos.

Recién después de esta ceremonia bajan de los caballos y se integran a las ramadas.

2.-El chalitu o chalitun de despedida.

El último día, después del **mañawe** y del último **awīn**, la tribu visitante, con su caciquesa a la cabeza, espera a caballo los saludos y el agradecimiento del cacique que les formuló la invitación.

El cacique del camaruco comienza el **chalitu** de despedida, a lo cual responde extensamente la jefa de la otra tribu.

Se diferencia así el momento de despedida ritual, mediante el **chalitu** mencionado, de la despedida social, donde los visitantes intercambian saludos con los otros participantes de la ceremonia.[13]

7.3.1.2.2.

Microsecuencias religiosas

La inicial, **witran ta ñi fandera** ("levantar la bandera"), se hace durante la tarde del primer día y es una microsecuencia etnolingüística fundamental, ya que en su transcurso se produce la sacralización de los componentes centrales de la ceremonia: los caballos y los **piwichen.** En este proceso el lenguaje cumple un papel fundamental: acción y palabra se unen para producir "lo sagrado". Mientras se pintan los caballos, las ancianas cantan **tayil.** Es interesante advertir la función especial que cumplen en este caso los **tayil**, ya que éstos repiten con sus palabras los movimientos que están haciendo los participantes, es decir, dicen que "están pintando los caballos de los bandereros" mientras los pintan. Hay un refuerzo verbal de la acción concreta.[14]

Del resto de las secuencias religiosas: **ngellipun** o rogativa propiamente dicha; **puelpurrun** o baile de hombres; **amupurrun** o baile de mujeres y hombres; ensille y desensille de los caballos y las del último día (sacrificio de los animales, comida comunitaria; **mañawe** o entierro de los huesos y cueros de los animales sacrificados, despedida), me limitaré a analizar en este informe, sólo una de ellas: el **puelpurrun**, por la riqueza de matices de la interacción

etnolingüística que se produce.

1. El puelpurrun

a. Caracterización:

Se trata de un baile masculino con reminiscencias cazadoras. Lo bailan cuadrillas de cinco bailarines, quienes se disfrazan imitando al avestruz. La cuadrilla se organiza por familias y baila cinco piezas con ritmos diferentes. Mientras los hombres bailan, las ancianas van cantando a cada uno de los bailarines su **tayil** familiar; en tanto, el resto de los hombres forman un coro alrededor del **rewe** y alientan a los bailarines con gritos e invocaciones cómicas.

b. Participantes:

Los bailarines, las ancianas, el kultrunero y toda la comunidad; su distribución con respecto al espacio sagrado puede verse claramente en el siguiente esquema:

Entre todos esos participantes tiene lugar una interacción lingüística y/o gestual que consiste en lo siguiente:

Participantes	**Roles**
- ancianas ⟶ ancestros	- cantan **tayil** (cantos sagrados)
-hombres de la comunidad ⟶ bailarines	- los alientan para que bailen bien; - les gritan vocativos (nombres de animales) y cosas graciosas.
-bailarines ⟶ hombres de la comunidad	- Sin interrumpir el baile, responden sólo con gestos (en ningún caso hablan).
-bailarines ⟶ toda la comunidad (hombres y mujeres)	-obligan a todos a "trabajar" para el buen éxito de la ceremonia.

c. Conclusiones:

Este baile sintetiza, entonces, las finalidades religiosa y social del camaruco como totalidad ya que apunta a la vez a las tres dimensiones temporales presentes en la ceremonia: pasado (busca retomar los lazos con los ancestros, especialmente mediante los **tayil**), presente (a través de la interacción que se genera entre los

bailarines y el público se establecen o fortalecen los lazos sociales) y futuro (el buen desenvolvimiento de este ritual influirá positivamente en la configuración del futuro).

7.3.1.2.3.

Todos los actores del camaruco cumplen distintos roles de carácter social, religioso y lingüístico.

a)Roles sociales: La división de roles que se cumple en el ámbito de la interacción social reproduce la división jerárquica que se da en el nivel familiar (cf.2.3.1.2.) y comunitario (cf.2.3.2.3.) Así, hay una escala de trabajos, obligaciones y prerrogativas que les corresponden a los distintos participantes de la ceremonia según su edad, sexo y posición social.

Como en el camaruco se respeta la unidad social de la familia - en cada ramada se ubica un solo grupo familiar - en general, la división del trabajo sigue las pautas que rigen dicho contexto.

Mientras los hombres son los encargados de traer los animales cuya carne se va a distribuir entre los asistentes y carnearlos, las mujeres preparan la comida, cuidan los chicos, lavan la ropa y los utensilios de cocina; a los ancianos se los atiende y los niños acarrean agua, cuidan a sus hermanos o traen leña.

En cuanto a la posición social su influencia se advierte no sólo en los roles directivos que asumen los miembros más destacados durante la ceremonia, sino en la división del espacio de interacción social ya que ésta responde a una pauta jerárquica según la cual la ramada principal - central - es la que corresponde al cacique, y las demás se van ubicando a los costados, según su posición dentro de la comunidad.

b)Roles rituales: Existe asimismo una división de roles rituales que se hace según las mismas variables de sexo, edad y posición social.

Hay funciones que deben cumplir los hombres excluyentemente (por ejemplo, bailar el **puelpurrun**) o las mujeres (por ejemplo, ser **piwichen domo** "niña santa"). En el **aw'in** siempre van las mujeres detrás y los hombres delante.

En cuanto a la edad, quienes cantan los **tayil** son, en general, ancianas; las jóvenes se colocan "a la par" para aprender.

También la distribución del espacio ritual es jerárquica: los lugares centrales de la ceremonia deben ser ocupados por los hombres o mujeres más ancianos o más importantes en cuanto a posición social (por ejemplo cuando se cantaba **tayil** o se hacía la rogativa, los lugares del centro correspondían a Rosa Prafil, ayudante del cabecilla, y

Lucerinda Cañumil, caciquesa de Chacayhuarruca).

Se respeta, asimismo, rígidamente la jerarquía de los linajes para seleccionar quiénes pueden acompañar la bolsa con los cueros y huesos para el **mañawe** (cf. Golbert-Golluscio, op.cit.). Y esta misma jerarquía por posición social está totalmente internalizada en sus miembros, de modo que la actitud del esposo de la caciquesa de la tribu visitante y cabecilla del camaruco de su propia comunidad, por ejemplo, fue en todo momento la de una autoridad que controlaba y vigilaba —casi a la par del cacique de Anecón Grande— el buen desempeño de los participantes y obligaba a los indiferentes a integrarse al ritual.

c) Roles lingüísticos: Se relacionan íntimamente con los roles sociales y rituales más destacados. Esto se debe a la importancia que tiene el "buen decir", el decir sin errores, para que se cumpla el propósito del camaruco. Las equivocaciones en las palabras, lo mismo que los gestos errados, pueden determinar el fracaso de la ceremonia y, en última instancia, configurar un "mal futuro" para la comunidad. Por eso el cabecilla del camaruco tiene que ser muy lúcido,"tener buena cabeza", y debe dominar muy bien la lengua, circunstancia que se hace evidente en el nombre que recibe: **ngenpin** "dueño del decir". Su ayudante también cumple

un rol lingüístico fundamental. En Anecón Grande es la **entuīlpelu** "la que saca los cantos", es decir, la anciana que dirige los rezos, la rogativa y en el **amupurrun** encabeza a los participantes cantando y tocando el **kultrun** o tambor.

He registrado otros roles lingüísticos además de **entuīlpelu** "la que saca el **Kawellu tayil**" ("el canto del caballo") y **entutayīl pelu** ("la que saca el **tayīl**",), **yetayīlpelu** ("el que lleva el **tayīl**") y **yetayīl fe** ("el acompañante del **yetayīlpelu**). El **koyawtufe** es "el que hace el discurso"; el **trafkadife** es el "acompañante".

Las ancianas y mujeres destacadas de la comunidad son las encargadas de cantar los **tayīl** durante la ceremonia.

En Chacayhuarruca, como la cabecilla es mujer, su ayudante desempeña aquellas funciones del ritual excluyentemente masculinas: el último día del camaruco, por ejemplo, es el encargado de comenzar los discursos de despedida.

En algunos momentos del camaruco, es la comunidad entera la que asume roles lingüísticos colectivos, por ejemplo:

- Los hombres son los encargados de la grita ritual (gritan cuatro veces y acompañan sus gritos con la elevación de los brazos con los puños cerrados).

Esto se produce después de la rogativa con la finalidad de que lo que se está haciendo "llegue a dios".

- durante el **ngellipun** propiamente dicho, las mujeres primero y los hombres después, oran simultáneamente. El rasgo característico de estas rogativas es que aunque el acto es comunitario, cada uno eleva su ruego individual a dios.

7.3.2. Actos lingüísticos que se producen en contextos sociales.

Los actos lingüísticos que agrupo en este apartado tienen en común el hecho de que su producción está condicionada, como ya se adelantó, por un contexto social determinado, no religioso, en general dialógico. Sin embargo, presentan diferencias estructurales importantes entre sí.

Mientras el **epew** (cuento de ficción) y el **ngītram** (relato histórico; cf. 7.3.2.1.) son especies narrativas, el **ngīlam** (consejo) es un discurso de carácter deóntico, y los **ïlkantun** son cantos profanos.

Es difícil confirmar el grado de vigencia de estos géneros, porque se choca notablemente con la tendencia al ocultamiento respecto del blanco de la cual ya hemos hablado. He registrado ejemplos de todos ellos, pero, en algunos de los casos, su producción se debió al pedido expreso que yo les formulé, no a su desarrollo espontáneo. Pude participar de reuniones familiares donde se contaron **ngītram** y **epew**,

pero se hizo en español (había dos mujeres blancas presentes). También he presenciado varias conversaciones de mi informante principal con sus sobrinos, en el que el anciano introdujo varios **ngīlam** (algunos en español, otros en mapuche)(Cf.6.6.3.3). He registrado el caso de un joven que está aprendiendo, con su tío, a hacer **īlkantun.**

En síntesis, no quedan dudas de que estos géneros todavía tienen vigencia - no se puede evaluar cuantitativamente, por supuesto, el grado de vigencia - y que se siguen produciendo preferentemente en el contexto social tradicional. También es evidente el placer que sienten los indígenas (incluso los jóvenes más negadores de su cultura y de su lengua) en oír estos relatos, en contarlos, en oír cantar.Es posible que en muchas familias, esto se siga haciendo en mapuche (en la intimidad).

7.3.2.1. Epew y ngītram.

No voy a volver a repetir en este trabajo la caracterización de ambos tipos de discurso que hice en Golluscio 1984a. Sólo diré, a manera de definición, que el **epew**[15] es un cuento de ficción, muchas veces con un tono ligero y detalles de humor.Los dos **epew** que he escuchado se asemejan a los cuentos folklóricos de animales ("El gallo y

el zorro" y "El sapito y el avestruz").

Es interesante advertir que en ambos se puede leer una metáfora de la dominación, en la que el más débil (en estos dos cuentos, el gallo y el sapito) logran vencer al más fuerte gracias a su astucia. En el primer caso, el gallo le da su merecido pero con un alto costo personal: el zorro ya había comido a sus hijos y a su mujer. En el segundo, no están en juego cosas vitales, sino tan sólo el triunfo en una carrera.

En cuanto al tema central de este punto, el contexto social en que se dan los **epew** es el de una reunión ("Cuando hay varios que están reunidos, por ahí sale alguno a contar"), en general nocturna ("Una trasnochada") y de manera muy especial nuestros informantes han coincidido en identificar la situación social típica en que se cuentan **epew** con el "velorio" ("Se cuentan cuentos para pasar la noche"; "Para cortar la noche será").

A diferencia de los **epew**, los **ngītram** son relatos históricos. Los ancianos más lúcidos son conscientes de dicha diferencia, y formulan afirmaciones metalingüísticas sobre este tema, tales como: "Parece **epew** pero es **ngītram**". También tienen consciencia de que la creatividad personal tiene más cabida en el **epew** que en el **ngītram**, el cual por su carácter histórico es, en general, un relato que se repite de

generación en generación y está muchas veces muy extendido (es decir, se conoce la historia en comunidades muy alejadas entre sí). Un ejemplo claro de **ngītram** son el ciclo de historias sobre Calfucurá, de las cuales he oído versiones muy semejantes en Yuquiche, Ancatruz o Cushamen. Esas son **rīf dungu** ("palabra cierta"). Los **epew**, en cambio, "historia nomás será, igual como los versos que **ahí** vienen".

El concepto de **ngītram** abarca, para los mapuches, tanto los relatos históricos en sentido estricto (son **ngītram** las historias "sobre los patrones", las que narran sucesos de la guerra contra los blancos) como los que en nuestra teoría literaria son considerados cuentos fantásticos (por ejemplo, la historia de **kofke che** "hombrecitos de pan" o las de la niña que "agarró el **ngen ko** dueño del agua").[16]

Tengo que decir que mientras que en la ponencia que presenté en Temuco (1984a.) dividí las especies narrativas mapuches en tres grupos: **epew**, **ngītram** y **kwifike dungu**, a partir de la información recogida en el último trabajo de campo resulta evidente que la oposición principal es **epew - ngītram**.Los **kwifike dungu** o **kwifike ngītram** ("palabras o historias antiguas") son una subclase de los **ngītram**, las historias más antiguas, más lejanas en el tiempo, las que se inscriben, en realidad, en un tiempo mítico (como el mito de origen en **Treng Treng** y **Kay Kay**).

En cuanto al contexto en que se dan, como ya anticipé en 7.2.1.2., sobre el **ngītramkan**, los **ngītram** se cuentan en el transcurso de conversaciones que se dan en el contexto de reuniones sociales, en general nocturnas.

Mientras los **epew** podrían ser patrimonio de los hombres, los **ngītram** pueden ser narrados por hombres o mujeres.

7.3.2.2. Ngīlam.

A pesar de que los **epew** y **ngītram** cumplen también una función didáctica (en cuanto canal apropiado para la transmisión del sistema de valores y creencias mapuches), la especie didáctica por excelencia es el **ngīlam** o consejo.

El contexto social es el que se plantea entre individuos que mantienen una relación asimétrica, en la cual uno de ellos cumple el rol de "agente enculturador" (en general, un anciano, el abuelo) y el otro es "el que se encultura" (un niño, un joven, un adulto joven).

El tono de los **ngīlam**, la selección de formas verbales (en general futuros con valor de imperativo), la organización de los mismos, los convierten en discursos imperativos, más que persuasivos. Se ordenan las normas y actitudes que un niño o joven deben asumir con un matiz de obligatoriedad que surge asimismo de la traducción que el informante hace sobre

su versión mapuche. En general, las formas verbales se traducen por "Hay que...".

7.3.2.3. Īlkantun.

Los **Īlkantun** son cantos profanos, en general de guerra, de amor, de animales, donde se expresa una pena (por ejemplo, ante la muerte de un ser querido) o bien el afecto que se siente hacia alguien a quien se dirige el **Īlkantun.**

He registrado dos tipos de **Īlkantun**, musicalmente diferentes. El segundo de ellos me pareció (con oído no especializado) más influido por el tipo de melodía española.

El contexto más motivador para los **Īlkantun** son las reuniones con tono alegre (muchas veces se asocia con el vino). Pueden hacer **Īlkantun** tanto los hombres como las mujeres, y en este género se pone de manifiesto la capacidad de improvisación y creatividad personal. Los ancianos recuerdan las competencias que surgían en dichas reuniones familiares, entre los cantores.

7.3.2.4. Ayekan y konew.

Estos dos actos lingüísticos, el **ayekan** o chiste y

el **konew** - de este último no he registrado ejemplos - o adivinanza, requieren, por sus características, un contexto social alegre, divertido, que sólo se puede crear entre participantes que compartan una relación social simétrica, es decir, una relación de pares.

Es interesante el hecho de que el que sabe contar chistes esté categorizado socialmente con un nombre especial: **kimayekalu** (**kim** - "saber"; **ayeka** - "contar chistes"; **-lu** sufijo derivado verbal).

7.3.2.5.Discurso descriptivo (imitación del comportamiento de los animales).

He presenciado un tipo de discurso en mapuche, que según mi informante Adolfo Meli recibe un nombre especial que él no puede recordar.

Se trata de un discurso de tempo muy rápido, lleno de onomatopeyas y gestos, que se da en el contexto de una situación social muy agradable, entre gente de mucha confianza (en este caso un tío y su sobrino). El tío, en medio de una conversación en un tono más bien jocoso, introdujo este discurso, en el que se describe el comportamiento de los avestruces (**choyke**) cuando retozan a la mañana. Es importante destacar la transformación que sufrió

este anciano - quien hasta ese momento se había mantenido más bien distante - al comenzar este texto. Se lanzó en un discurso muy rápido, riquísimo en movimientos de los brazos, en sonidos vocales, en gestos del rostro, con el cual tanto él como su interlocutor se divirtieron muchísimo.

7.4. Ritos sociales que se estructuran primordialmente como actos lingüísticos: el ngillandungun o pedido de mano.

Dejo aparte este tipo de acto lingüístico y el texto que se produce durante su transcurso por su especificidad como rito social basado en la palabra (**dungun**) y porque, por tratarse de una ceremonia social (el pedido de mano) su nivel de estructuración es muy alto y posiblemente también lo sea el grado en que se estereotipan las fórmulas empleadas en el diálogo.

El texto del **ngillandungu** que he recogido(cf.7.5.9.) fue proporcionado por el cacique de Atraico, Federico Zabala Colinamún, hoy fallecido. (No lo he registrado en su contexto social original: esto se debe a dos causas, por un lado parece estar bastante perdido; por otro, dado el carácter íntimo del mismo, esto es casi imposible).

Se trata, básicamente, del diálogo entre el novio y los padres de la novia, en presencia de esta última. El primero pide el consentimiento de aquéllos para llevarse a la novia. Es interesante destacar el rol decisivo que tiene la opinión de ambas mujeres (la madre y la novia), ya que si una de ellas no acepta, el contrato no se concreta.

El que hace el **ngillandungu**, es el **ngillandungupelu**.

7.5. Registro de algunos actos lingüísticos (y textos) mencionados.

A continuación se transcriben , en versión bilingüe mapuche-español, el registro de algunos de los actos lingüísticos (en realidad, ya se trata de los textos correspondientes).

El "**Epew** del gallo y el zorro" (**Ngīrī epew**) se presenta en su versión española, por defectos recientes de la grabación.

A lo largo del trabajo, se han ido anticipando otros ejemplos de textos recogidos (cf.2.4.; el **ngītram** del **Pillañ** en el cap. 5.; el **īlkantun** de guerra de 2.5; especialmente los **ngītramkan** de 2.4.1. y del cap. 6.)

El texto de bienvenida (7.5.1.) pertenece a Raúl Epullán, Ancatruz (Neuquén); el de despedida (7.5.2.) a Julia Nahuelquir (Ing. Jacobacci, R.N.); la versión cantada del **chaliwīdan** (7.5.2.2.) es de Adolfo Meli, lo mismo que el fragmento cantado del **koyautun** (7.5.3.); las versiones de los **tayil** pertenecen a Lucerinda Cañumil (de 7.5.4.1. a 7.5.4.4.),7.5.4.5. y 7.1.4.8a Julia Nahuelquir; Rosa Prafil proporcionó 7.5.4.6., 7.5.4.7., 10 y la versión del **Filu Tayil**; de Lucerinda son, asimismo, 7.5.4.9.2. y 3.; el último **tayil** familiar pertenece a Tomasa Epulef, Ancatruz, (Neuquén); el **Nawel Ngītram** (7.5.6.) (que en una primera versión apareció en Golluscio 1982) pertenece a Adolfo Meli, lo mismo que los **ngītram**(7.5.7.); esta versión particular del "**Epew** del gallo y el zorro" es de Raúl Epullán (7.5.5.). El **ngillandungun** (7.5.9.) fue recogido de labios de Federico Zabala Colinamun, como así también el **īlkantun** (7.5.8.) que se presenta en esta oportunidad.

La finalidad primordial de la inclusión de estos textos es respaldar el tratamiento teórico del cap. 7 con ejemplos recogidos en el campo y ofrecer el contexto lingüístico del cual se extrajeron la mayor parte de los ejemplos de los caps. 3, 4 y 5 referidos a temas estrictamente gramaticales. Queda para una próxima etapa el análisis fonológico y gramatical más fino y minucioso de los textos. No es de extrañar, entonces, que presenten problemas aún no resueltos.

7.5.1. Bienvenida.

kiñe wentru kīparki waria	**Un hombre ha venido de Buenos**
wenosaire mo	Aires.
chīpalngerki	Lo han traído.
iwelkīnurki kon ñi domo penepal	Un hombre quedó dando vueltas con su mujer para venirme a ver.
kīme wentru re ke pepaenew	Como hombre sobresaliente (**īlmen**) me ha venido a ver.
mapuche dungu ayirki ñi kimal	La lengua mapuche quiere saber.
feY kulmerki ñi kimal	Así desea mucho saber.
pepaene w mapuche ka inche	Me vino a ver porque soy mapuche.
nentulfiñ chunte ñi kimel nentulfiñ	Se lo explicó, todo lo que sabía se lo explico.
ayīduampay ti ïllcha ayīduampay ti we che	Le dio contento a la muchacha, le dio contento al joven.
kīme winolfiñ kīme ti domo winolfiñ pepaenew inche	Le devolví con toda amabilidad a la mujer, le devolví a la que me vino a ver.
nguñukunueyew ñi eletew	Le giró el que lo dejó,
nguñukunueyew ñi eletew	Le giró el que la dejó.
pengepan	Me vinieron a ver.
katantungepan pengepan	Me vinieron directamente a verme a mí.
kīme wiñolfiñ	Yo le devolví con toda la amabilidad.

7.5.2. Chaliwīdan o despedida.

1.

tīfey anay	Amiga,
kiñe pīchi kewpī eluyaiyu	una flechita te daré,
ka antī akordayael	para que te acuerdes.
kīmelmi lonko	Si tienes buena cabeza,
kīmepiwkengelmi	si eres de buen corazón,
kīmedomongelmi	si eres buena mujer,
kīmepīñeñgelmi	si eres buena hija,
pīñokompalmi	si pisas para acá,
kīpayaymi tīfachi ruka mew	ven a esta casa.

2. Ñi chaliwīdan — Mi despedida

mongelen mo nga mongelen mo	Porque estoy vivo, porque estoy vivo
mīlepan nga mīlepan	vine a esta tierra,
tīfachi mapu mew tīfachi mapu mew	vine a esta tierra.
mongeltuneenew ta ñi elkeetew	Me dio vida el que me creó.
mongeltuneenew nga ñi eleetew	me dio vida el que me creó.
feymew nga feymew	Por eso estoy acá,
mīlepan nga mīlepan	por eso estoy acá,
tīfachi mapu mew tīfachi mapu mew	en este lugar, en este lugar.
pemeenew nga pemeenew	Me fue a buscar, me fue a buscar,
lusia pingerki nga kiñe che kiñe che	una persona, una persona que se llama Lucía,
nga kīmerki nga ñi piwke	tenía buen corazón,
nga ñī kīmerki nga ñi piwke	tenía buen corazón.
fey nga ñi doam fey nga ñi doam	Por su propio interés, por su propio interés,
mīlepan nga mīlepan	estoy acá, estoy acá,
mīlepan nga mīlepan	estoy acá, estoy acá,
tīfachi mapu mew	en esta tierra,
fachi antī nga fachi antī nga	hoy, hoy,
wiñoalu nga inche	voy a regresar,
fachi antī nga	hoy
wiñoalu nga inche	voy a regresar
nga ñi mapu mew nga ñi mapu mew	a mi tierra, a mi tierra.
na kīmey (ka) ñi piwke	es bueno su corazón,
na kīmey ka ñi piwke	es bueno su corazón,
elchen fīcha elchen fīchay	Viejo creador de gente, él es Viejo Creador de gente,
mongeltuneenew	él me está dando vida,
mongeltuneenew	él me está dando vida.

7.5.3. Fragmento de un **koyautun.**

fachi antī may nga akun	Hoy, sí, llegué.
utralepan may nga tīfachi mapu meu	Estoy acá, sí, parado en este lugar.
mīlepan ta mi ruka meu	Estoy en su casa.
pītī may ta ngītramkapaiyu	Estoy conversando con usted.
kīmelkalekarkimi may	Lo encuentro bien a usted, sí.

7.5.4. Algunos **tayil** o cantos religiosos que se producen en el **ngellipun**

7.5.4.1. **Ngītrīm tayil** — 1. Canto del llamado.

"Es un grito, un llamado a los cuatro del cielo.No se puede repetir."

7.5.4.2. **īl** — 2. **īl** (no se puede cantar sin tambor)

7.5.4.3. **Fandera tayil.** — 3. Canto de la bandera.

we, we, we, a.	We, we, we, a.
we, we, we, a.	We, we, we, a.
we, we, we, a,	We, we, we, a,
we, we, we, a.	we, we, we, a.
witraletuy ñi fandera	Está parada su bandera.
ñinkīlletuy nga ñi elrengi	Están todos en filas sus cañas puestas
putun mew nga tripantu	cuando llega el año.
witraletuy	Está (n) parada (s)
ngellipun	para el **ngellipun.**
we, we, we, we.	we, we, we, we.

7.5.4.4. Wenu tayil	3. Canto del cielo.
Elelelo	Oh, el que (nos) dejó,
Elelelo	El que (nos) dejó,
Elelelo,	El que (nos) dejó.
kīpachi wīn mew	Cuando viene aclarando en la mañana temprano
wenu rey tayil mew	Con el canto del rey del cielo,
ngellipun meketun	sigo rogando.
lukutukeymīn epu ñom	Ustedes están de rodillas de a dos
wechun wenu mew	arriba del cielo,
epu ñom kallfī wenu mew	Los dos (que están) en el cielo azul
nawkintulepaymīn	están mirando para abajo de rodillas,
ekwe ekwelelo	ekwe, ekwe, lelo.
pipinetulen	Te estoy repitiendo, pues, siempre lo mismo,
wenu rey tayil mew	con el canto del Rey del cielo,
lukutun ngellipun	te hago siempre rogativa
meketueiyu chaw	de rodillas, Padre.
leliwīlmuyiñ	Que nos miren (con los ojos abiertos).
kintuwīlmuyiñ	que nos miren,
kintunawkīlepaymīn	Ustedes nos están mirando.
rangīñ lelfīn	En la mitad de la pampa
chinkoletuy ngami pu pīñeñ chaw	estamos haciendo un círculo tus hijos, padre.

witraletuy mew nga mi llellipun	está parada tu rogativa,
lukutun ngellipun	estoy de rodillas rogando
petu nga llellipun	estoy rogando
kīpachi wīn mew	cuando viene el alba
wenu rey tayil mew	con el canto del Rey del cielo,
lukutun llellipun	te estoy rogando siempre,
meketueiyu	siempre de rodillas.

7.5.4.5. Cuando ensillan a los caballos de los **piwichenes**.

pillañ rey kushe pillañ rey fīcha	Oh, Vieja reina del **pillañ, Viejo** rey del **pillañ**,
repetaney	lo respetan
feychi ula nentuy ta ñi īl	Recién ahora saca su **īl**
fey ta che	la gente.
tayilmafiñ piwichen kawell	Le están cantando al caballo de los piwichenes,
piwichen fey mīlelu rīni mew	los piwichenes que están en el lugar donde estan plantadas las cañas.
tayilmafiñ piwichen kawell	le cantamos al caballo de los piwichenes.
chillangepe chillangepe	Que lo ensillen, que lo ensillen
piwichen kawell	a los caballos de los piwichenes
plan kawell alasan Kawell	el caballo blanco y el caballo alazán,

chillangelu	ya los ensillaron
ti piwichen kawe ll	a los caballos de los piwichenes
we che ke wentru	los jóvenes
umawtupelayiñ may	no nos hemos de quedar dormidos, pues,
umatupelayiñ may	no nos hemos de quedar dormidos, pues.
fachi anti nga	hoy
pītī ngellupufiyīñ wïn̥ kushe wīn̥ fícha	lo estamos rogando a la Vieja del alba, al viejo del Alba.
wenu rey fīcha	Oh, Viejo rey del cielo
yakele kele	**yakele kele,**
ĩllcha domo	mujeres jóvenes,
weche wentru	hombres jóvenes,
mīlepayngin̥	están acá
kintunawkīlepakey ngīnechen	está mirando desde el cielo el que ordena a los hombres.
wïn̥ kushe wīn̥ fīcha	Vieja del alba, Viejo del alba,
mīley nga piwichen	están los piwichenes,
yafīltukupelu ñi pu pīñeñ	los que les dan coraje a sus hijos
wīn̥ fīcha wīn̥ kushe	oh, Viejo del Alba, Vieja del Alba,
fey chi fey chi	oh, el abuelo
awelo pakual nawelkir	Pascual Nahuelquir.

7.5.4.6. Kawellu pillañ tayil. "Canto del caballo del **Pillañ**.

metu chillal elngeymi epu piwichen kawell	Te están ensillando los dos caballos de los piwichenes.
ngīpītungeymi epu piwichen kawell	Te están pintando los dos caballos de los piwichenes.
metu ngīpītungeymi epu piwichen kawell	Te están pintando los dos caballos de los piwichenes.
rangiñ wenu fīche rangīn wenu fīcha	Vieja del medio del cielo,Viejo del medio del cielo
metu ngīpītulelngeymi eymi mi epu piwichen kawell	Te están pintando para ti tus dos caballos de los piwichenes.
utraleymi	tú estás parado,
metu utraley mi epu piwichen kawell	Están parados tus dos caballos de los piwichenes.
lleymi mi lle epu piwichen kawell	Da (?), pues, tus dos caballos de los piwichenes.
metu ngīpītulngeymi mi kawell	Te están pintando tus dos caballos
adkintutuaymi tīfa mew mi epu piwichen kawell	Mira acá a tus dos caballos de los piwichenes.
utraley ta mi epu piwichen kawell	Están parados tus dos caballos de los piwichenes.
rangīñ wenu fīche,	Oh, Vieja de la mitad del cielo
rangīñ wenu fīcha	Viejo de la mitad del cielo.
eymi ta mi elel	Tú que dejaste
tīfa mew llam ta mew	acá, con los hermanos,
epu piwichen kawell	los dos caballos de los piwichenes.
metu ta ngīpītulngeymi ta mi epu piwichen kawell	Te están pintando los dos caballos de los bandereros.

fachi antī metu chillalngeymi	Hoy te están pintando
akun mo ta tripantu	porque llegó el año
metu ta ngīpītullengeimi mi epu	Hay que pintarte tus dos caballos
piwichen kawell	de los piwichenes.

El dueño del camaruco tiene que decir:

metu chillaley ta mi kawell	Están ensillando tus caballos
kīmelkīmelkan mi fotīm	para que haga bien su trabajo
	tu hijo.

7.5.4.7. Durante el **awīn.**

epe, epe, epe, epe, epe, e, e,
epe, e, e,
epe, epe, epe, epe, epe, ee,
epe, epe, epe,
kawell, lle, lle,kawell, lle, lle,
kawell, lle, lle,
kawell, kawell, lle, lle,
kawell, lle, lle, kawell, lle, lle,
kawell, lle, lle, lle, kawell, lle, lle, lle, lle,
kawell, lle.

7.5.4.8. Para el **marewpull**.

yakele kele ya	**yakele, yakele, ya,**
kīpay kīpay nga piwichen kawell	vienen, vienen los caballos de los piwichenes,
yemey kiñe pīlekunu	los llevan de costado
nowal tukawellpelu	los que pasan toda la vuelta a caballo,
yafīltukupelu	los que animan,
nowaltukawelleyngïn rīni mu nga	los que pasan toda la vuelta a caballo en las cañas.
peyafimīn	los van a ver ustedes
wecheke wentru	los jóvenes,
ngellupuafimīn	van a rogarlo,
kiñeke utralelu	hay algunos que están parados,
awkantukelayaymīn	no jueguen,
nowaltukawelleymīn	ustedes pasan toda la vuelta a caballo,
pītī nowaltukawelleymīn	están pasando a caballo,
wechentruymīn	ustedes son jóvenes,
nowal tukawellpelu	los que están dando las vueltas a caballo,
nowal tukawellpelu	los que están dando vueltas a caballo,
marewpull tripayalu	cuando salga el **marewpull**
marewpull nentuafimīn	Sáquenl el **marewpull**
konpayalo	Cuando se acerque,
konpayalo	Cuando se acerque,
marewpullengīn	ya hicieron **marewpull**,
marewpull	ya hicieron **marewpull**
.....ipayiñ	salimos,
lukutuafiyiñ	Vamos a arrodillarnos para terminar.

7.5.4.9. Tayīl familiares.

7.5.4.9.1. Filu Tayīl.

koyole, le,eem,
koyole, le, lo om,
koyolele
koyoleleooo
koyolele,
koyolee
koyole le, le, le
le, le, le, looo
koyole, le, le eo,
koyole.

7.5.4.9.2. Nawel Tayīl

yayakalwiñ
yayakalwiñ
pilayakalwiñ

7.5.4.9.3. Ñamku tayīl.

we, we, we,
koykoyole,
koykoyole,
koykoyole.
koykoyole, koy
koykoyole
we, we, we,.

7.5.4.9.4. ? tayīl.

elle, elle, elle, elle, lle, llo.
lle, lle, lle, lle, llo, a, a.
le, ee, le lo, lo, ooo,
lle, lle, lee,
lle, lle, lle, e, llooo, lle, e, ee,
lle, lle, lle, lle, lle.
elle, elle, elle, llo,
elle, elle, llo,
alle, lle, llo,
lle, lle, lle, llo.

7.5.4.10. Weke tayīl (tayil de la oveja sagrada).

weke, weke,
weke, weke, a,
weke, weke,

rangiñ wenu	En el medio del cielo,
kīme rayen ko mo felepelu	en la buena agua florecida, la que estás,
lokutulelleymi nga mi nga mi	estás arrollada, sí, tú que
felellen nga	estás así.

weke, weke,weke,
weke, weke,weke.
katike, katike,nga katike, katike,nga,

katike, katike,	
weke,weke,ooo,	
weke, weke, weke,	
rangīñ wenu lukutulelleymi	En el medio del cielo estás hincada de rodillas, pues,
kīme rayen ko mo felepelo	la que estás en la buena agua florecida, así estás,
weke, weke, weke, weke.	
katike,nga,katike nga, kachike,	
weke, weke, o.	
montupupelo	la que va a salvar (a sus hijos)
ayīntupelo kom nga mi pu pīñeñ	la que quiere especialmente a todos sus hijos,
nga mi felen mo nga mi koñi pu piñeñ	con tu presencia a las crías de tus hijos,
neweñmapelu nga weke,weke,	la que da fuerzas,**weke, weke,**
nga ñi felellen nga,	tú que estás, pues,
weke, weke,	
weke, katike, katike,	
weke, weke, weke, weke,	
weke, weke.	

7.5.5. Ngïrï Epew "Cuento del zorro (y el gallo)".

Este era un gallo y una gallina que tenía varios pollos. Y viene el zorro y le dice: "Mire-dice-yo voy a hacer ahijaditos míos a estos chicos.¿Por qué no me los das? y vamos a ser compadres"-dice-."Bien" - le dice el gallo -. "¿Usted queda conforme, comadre?""¡Qué le vamos a hacer!"- le dice la gallina. "Sí" - dice- ¡Cómo no!". "¡Qué bien! Qué bien!" "¡Qué preciosos ahijaditos tengo!" "Oy"(y éste tenía pichones).
Entonces dice: "Mire, compadre, ya que somos compadres, yo quiero que mis ahijaditos se eduquen, que vayan a la escuela, porque hay una escuela espléndida allá para los chicos". "Bueno - dice - cómo no, compadre." "Puede llevar". "Ah, bueno". Y agarró uno de los pollos más grandes y dice: "Ahijadito, ahijadito, vamos, vamos, vamos". Y los pollitos:"to,to,to,to,to,to,to,to,". "Bueno, ahijadito, allá va a estudiar de todo, va a ver."
Cuando traslomó un poquito nomás ya le cachó la cabecita, le pegó un golpe y lo mató. Y llegó a la casa donde tenía los pichoncitos, donde está la zorra vieja..."¡Vieja!", "¿Qué?""Aquí le fui a comprar unos pollos para los chicos". (¡Mire qué pollo! ¡Se lo comieron tranquilamente! - acota el narrador a la audiencia).
Bueno, siguieron, siguieron, siguieron...Aparece otro día: "Oh! - dice - sabe que mi ahijado está muy bien y quiere que los otros hermanitos le llevea jugar con él. Así que yo llevaría otro, uno o dos - dice -- como alumnos". "¿Qué dice?".

"Bueno, llévelo" - dice el gallo -. Y ¡trás!, se llevó dos pollos otra vez. Cuando ya traslomó, le mordiscó la cabecita...y lo lleva.
"Vieja!" "¿Qué?" "Acá traje dos pollos porque cómo vamos a estar sin comer los chicos" - dice -."Así van a criar gordos, robustos" - dice - parece que el papá lo busca." "Lo he comprado. Algo caro, ¿no?, pero...no es nada" - dice el zorro...(Si lo ha encontrado - acota el narrador con picardía) "No es nada" - dice.
Ya comieron tres pollos, le quedan dos. Ah, ya pasó los días y dice: "Voy a ir allá". Va y le dice: "Bueno, oh, ¿qué tal, comadre? "Bien, bien, bien". "¿Qué tal están?" "Uh, usted viera cómo quieren ver a todos. Dijo los muchachos que se fueran todos. Andan...,juegan, revuelcan por ahí". "¡Qué bien!" dice la señora." ¡Qué bien"- dijo la gallina. "Bueno, - dice - ¿lo puedo llevar?" "Bueno - dice - bueno". La gallina entrega los últimos pollos que tenía.

Dejó pasar los días el zorro. "¡Carancho!"- dice. "Deben faltar uno o dos días, nomás, para mi cumpleaños. Voy a caminar por ahí. Puede ser que encuentre algo, algún pollo o en fin, lo que encuentre para comer". Entonces dice que de repente llega al lote el zorro. "Oh, muy buenos días, comadre." "Buenos días, compadre. ¿Qué tal amaneció?" "Bien, bien, ¿y usted?" "Bien". "Ah - dice - estoy medio rendido. Estuve trabajando mucho por ahí".

"¡Qué le va hacer, compadre!" "No es nada, no es nada, cosas que pasan". "¿Y qué tal los chicos?". "Uh, usted viera cómo están. Andan...juegan...""Quién sabe cómo están!" (Están los huesos - acota don Raúl).

Entonces dice: "¿Sabe qué dicen los chicos, comadre? Que ellos desean verla a usted. Que venga mi mamita a vernos, cómo jugamos, cómo estudiamos - dice - para que vea como nos tiramos acá." (Sí, están los huesos - vuelve a acotar el narrador).

"Bueno - dice el gallo - preparate, si querés". "¡Ah, bueno!".

"Entonces mañana a primera hora o si no aunque sea a la tarde te venís."

"Mi comadre, qué comadre, véngase a mi lomito, que se va a cansar."

Y en eso llevaba al hombro a la gallina vieja, llevaba, llevaba, llevaba. Y en una de esas se hace el que se le ha espantado el caballo. Para de golpe y la gallina saltó. El se hace el que la va a ayudar. ¡No ve, hija! ¡No ve, hija!...Y se comió a la comadre.

El gallo estaba medio sorprendido. "¡Carancho!" - dice. Llega la tarde, miraba: nada. Al día siguiente, mira: nada. "Dónde estará?"..."El compadre dicen que es muy pícaro". Va al otro día y dice: "Oh, buen día compadre!"..."Buen día" "¿Y la señora?" "Allá está, no quiere venir, dice que fuera usted, compadre.""Así venimos todos, los vemos como juegan. Le va a decir a mi marido que venga, así vemos como juegan...El gallo

dice: "Carancho, carancho, ¿cómo puede ser? Tanto que le dije que viniera y no viene...Este es pícaro, muy pícaro". "Algo estará pasando".

Entonces dice: "Bueno, voy a prepararme y vamos- dice el gallo". "Bueno - dice el zorro — si quiere se sube en mí y nos vamos". Y el gallo le desconfió mucho." No, yo voy volando". Entonces agarra vuelo el gallo, miró un árbol más o menos a una distancia regular como para llegar volando. Por ahí dicen que dijo "¡Este me quere cachar a lo mejor!".

"¿Está cansado compadre?" - "No - que dijo - quiquiriquí". "Ya es hora de descansar, si está cansado compadre, puede descansar noomás. Usted me indica el cerro donde usted vive. Claro que de lejos no voy a ver el salón de la escuela". "No, ¡qué esperanza! No, no. Vamos a llegar nomás".

Entonces el gallo dice: "Hijo de una gran p..., me está haciendo la pillería...". Entonces dice: "Voy a volar y me voy a como queriendo dejar caer, a ver qué es lo que va a hacer". Entonces dice que el zorro miraba, miraba, miraba, miraba. Voló un poquito ligero el gallo y como que quiso dejarse caer y ya el zorro, ya lo agarraba. "Ah, hijo de una gran p..." (Porque cuentan que el zorro es muy pícaro - acota el narrador).

Y por ahí dice: "El cerrito queda más alto, allá, más allá". ("Ya, Dios quiera, (acá) no lo puedo cachar. Si lo llevo más adelante, cuando se cansa de volar lo voy a cachar"). "Bueno - dice -

entonces, estoy medio mal comido...Aquí me voy a volver, compadre. Y mañana a primera hora usted me va a ir a buscar. Le sirvo un desayuno y comemos"."Bueno" - dijo.

Entonces pegó la media vuelta el gallo y voló para atrás. Había una casa que tenía una lindera ahí. Y se entreveraron. El gallo solo, el gallo solo, dice: "Sabe vecina-le dice - el zorro me llevó la señora, y primeramente me llevó los hijos, los chicos y después llevó a la señora y no apareció ninguno. Y ahora que yo quería saber si es que estaban en la escuela o no ". "Mira, vecino, le han hecho mal".

"Ah, bueno" - dice -."Dígales a su marido que tenía dos galgos que me los dé, los perritos que tiene para cazar". Bueno, ya consiguió los galgos. Entonces el gallo lo fue a esperar a la orilla del gallinero. Y el gallo viendo. Ya aclaró, aclaró, como queriendo venir. Com clareando el horizonte.

Cantó el gallo. "Ah, llegó el gallo" - dijo el zorro. Cuanto más oscuro, mejor. Cuanto bajó, cuanto lo voy a cachar!" "¡Eh, compadre! ¿Qué tal amaneció?" "Jodido, jodido, con mucho frío"."Arrímese, arrímese" - que le dijo. Caliente unos (mates) como para desayunar, mientras yo me voy a lavar la cara".

Entonces dice que el gallo bajó, y como tenía en la escalera los dos perros, le dijo "Bueno, ahora, compadre, agárreme estos dos galgos". Y dice que los galgos corrieron y lo agarraron. "Huija, huija! ¡No compadre, no, compadre,

sujételos". "Se me desató, se me desató" - dijo el gallo. "Y ahora quiero saber: ¿Adónde me llevó a los hijos?". "No sé, creo que se ahogaron, se ahogaron todos, la señora también. En el baño dicen que se ahogaron".

"Ahí lo cachó".

7.5.6. **Nawel Ngītram**

nīngey ta ñi awela
mīley nga awkan
kawtifangey
yengey wenosaire
ayew chumīrkīngīn
kom nentuñmangey ñi ī̃i
ñi chem pingen ramtungey chi
epwe melike antī mew nga ngelingey
kimwingkadungulay
reche dungun mīten kimīy
fey ngell ngeyew
ngillay pīchin ilo pīchin galleta
femngey ñi pīchiken ñi kīpal(e)n
ko fotilla ko kīpal(e)
kīpay
kīla meli antī marchay
ya pīshamiy ñi yal
newelay ñi yal
ngīñey pītī rume ngiñey
ngīmay ka allkīfiy wīrarīy ti chīpey toro
peñmalu mo ñi pīñon weñankīy doy
ngīmay emparte nekuley
alkansa komutuy kiñe fīta monte mīlelo
feymu puy
ītrufkīnīpuy ñi folsa
pīray wenu
puy ti chīpey toro.
pewelay ñi pīñon chew ñi amun
rīpay epu kīla rīpī chi rīpay
katrītufuy pelay
doamīy kimtumpīramīy

pengey feymu ñi añīlen wenu monte
trīmīrky ñi kīdawīn ti chīpey toro
ñi tranamafiel ti mamīll ti monte
ngīmangīmangey ti kushe
ngillatuley
konīmpaniey ñi elkeetew
feymu ka kiñe nawel kīpay
rangīñ nenew kīpaley ti nawel
pīlle konpay pīlle konpay
doy llikay ti kushe pelo
kimlay welu el ngillatuley
fey pītī pille konpay
trawīngu
ringkītuy fey ta ti chīpey toro
feymu trawīngu mīchay mīten
l̂angīmngey ti chīpey toro l̂ay
l̂alu pīchī kīltrichipay nawel
pil̂un mew nawpange pi
feyew
nawpalay ti kushe llikalelo
ka pīchī kīltrichipay doy
pīchīn ka mapu amuy
nawpange pi
ñi pil̂un aser señangefuy
nawpalay
doy al̂ī ka mapu amuy
feychi wīla nawpalay
nawpalu malīy ñi folsa
feymu nentumey kiñe pīchi lata
kam kiñe pedaso fotīlla chi may

ngīñīley pītī rume ngīñīley
fey katrīldoamfiy pīchi kwereay ti chipey toro
feymu mīten katrinentuy kiñe pīchi pedaso ilo
fey tīfa mu ñi abaxo ñi lipan mew
pīchin mafemngefiy tīfa mo ñi lipan mo
ngelu pīchin arey medyo chadingey
feymu pīchin mafemngefiy
ilotuy kom pīshamīy pīchi pedaso
fey depwe ka kiñe pīchi pedaso nentuy
ñi yeyan welu ko pelay
wīwuley
fey nentulu kiñe pedaso komutuley ta ti nawel
kom kīme elīy ñi folsa
feeyayew
inatīkīkīley ta ti nawel
fey inafiy
pelu ñi inangen ti nawel inay
ta ti kushe amuley amuy
yefiy ta kiñe awada mo
feymu ta puwīlfiy
feymu pītokopuy
fey wīla doy fītay ñi doam
doy newentu rakidoamīy
feymu ta umañpuy
feymu mawtuleyngu trafya
ta ti nawel pīchi kīltr chipay mawtuy tranaley
ngelay ilo
ka antī mo ka marchayngu amuyngu
dewma kīmīy ñi ngewenolo ilo ta ti kushe
ka une amuy ta ti nawel
aye kiñe awada mo tranalepuy
kiñe choyke ka ñi yael ta ti kushe

fey kechu antī chī kompañaeyew ta ti nawel
depwe lla llikawelay doy
kīme pīlle namun tranalerky
fey chi kayu antī marchaleyngu
fey pewmay
feymu wiñoan
fey ta mu wiñoan
tīfa mu ta ngelaaiyu welu
elelaiyu ta ka kiñe kompañ
fey ta elmeaeymu chew ta mi puyan
dewma ta mīleay ta ruka feymu
feymu ta wiñongeay ta mi kompañ ta ñamku ka ngelu kompañ
kushī amulaymi
feymu chi pewmay ta ñamku elelngey
ka kayu antī ta kompañngey
kom pelu ta ruka feymu elngemey

HISTORIA DEL TIGRE

Durante la guerra, la agarraron a mi abuela. La cautivaron y la llevaron a Buenos Aires. Allí qué hicieron. Todo le sacaron. Su nombre (le sacaron). Le preguntaron qué nombre tenía. Después de cuatro días, la soltaron. Ella no sabía la lengua de los blancos. Sólo sabía la lengua mapuche. Así la soltaron.

Compró un poco de carne y un poco de galleta. Así era lo poco que iba a traer. Una botella de agua traía. (Así) venía.

Caminó durante tres o cuatro días. Ya se terminó su comida. Ya no había más comida. Tenía hambre. estaba muy hambrienta.

Mientras lloraba, oyó que un toro salvaje bramaba. Al encontrar su rastro, se afligió más. Lloraba, en parte corría. En un momento alcanzó a ver que había un árbol alto. Entonces llegó, dejó tirada su bolsa y subió.

Llegó un toro salvaje. No encontró más su rastro, por dónde había venido. Pasó dos o tres veces. Volvió a cortar el rastro. No vio nada. Pensó (de pronto) miró para arriba. Fue vista entonces la que estaba sentada arriba del árbol.

Aceleró su trabajo el toro salvaje para voltear el árbol. La anciana lloraba muy apenada. Y oraba. Se estaba acordando del que la creó. Entonces apareció un tigre. Del medio del neneo está viniendo el tigre. Se acerca cada vez más,

cada vez más se acerca. Al verlo, la anciana se asusta más, pero ése es el que la va a salvar. (El) no sabía pero ella estaba orando. (El tigre) se acercaba todavía más. Al fin se juntaron. El toro salvaje pegó el salto. Entonces se encontraron.El toro salvaje fue muerto. Murió. Al morir éste, el tigre se retiró un poquitito. Con la oreja le dice a la anciana que baje. Así hacía. La anciana no baja porque está asustada. Se retira otro poco. Se fue un poco más lejos. Le dice que baje. Le hace señas con su oreja. Ella no baja. Más lejos se fue. Entonces recién la anciana bajó. Al bajar revisó su bolsa. Entonces sacó una pequeña lata, o acaso un pedazo de botella. Estaba hambrienta; demasiado hambrienta estaba. Esta quiso cortarlo, un poquito cuereó al toro salvaje. Después cortó más hondo, sacando un pequeño pedazo de carne. Así lo tuvo un poco, ahí, abajo de su brazo, ahí, en su brazo. Al tenerlo, se calentó un poco, medio se saló. Entonces lo tuvo un poco. Después comió todo. Terminó el pequeño pedazo de carne. Así después sacó otro pequeño pedazo para llevar, pero no encontró agua. Estaba sedienta. Cuando sacó un pedazo, el tigre la miró con agrado.

Acomodó bien todas sus cosas. Y así lo hará. El tigre siguió adelante. Ella lo siguió atrás. Al ver que lo seguían, el tigre siguió.

La anciana siguió andando, andaba. El la llevó a una aguada. Ahí la llevó. Ahí al fin tomó agua. Entonces tuvo más coraje. Pensó con más firmeza.

Ahí se alojó. Ahí durmieron esa noche. El tigre se retiró un poco, se tendió y durmió.
Pero no había carne.
Al otro día marcharon y también anduvieron. La vieja ya sabía que no había carne.
El tigre se adelantó primero. En aquella aguada tenía tirado un avestruz para que comiera la anciana.
Así durante cuatro o cinco días aproximadamente el tigre la acompañó.
Después la anciana no tuvo más miedo. El tigre se tendía bien cerca de sus pies.
Cuando hacía cinco días que estaban marchando, ella soñó. "Entonces regresaré - decía el tigre -. Entonces voy a regresar. Desde aquí no vamos a estar más juntos. Pero le dejaré otro compañero. Ese la irá a dejar al lugar mismo donde usted llegue. Ahí ya estará su casa. Entonces se hará venir a tu compañero, un 'pechito blanco' para que sea tu compañero. Sola no vas a ir." Entonces soñó que le daban un 'pechito blanco'.
La acompañaron durante otros cinco días. Al encontrar la casa, entonces la fueron a dejar.

7.5.7. Ngīlam o "consejo".

7.5.7.1.

pefilmi ñamku mi patrarmaneetew	"Si lo vez al **ñamku**, que está de frente a usted,
doy ngillatoimi	ruegue más.
feimu ta doy kīme miawaimi	Ruegue, va a andar mejor.

7.5.7.2.

amoaiyu ngillatumeaiyu	"Vamos a rogar.
kushu ngīnewīn mīlelaiñ	No estamos por sí nomás.
mīley ta iñ ngīneetew	Hay dios que nos maneja."

7.5.7.3.

miawīlmi ta ka antī	"Si anda por ahí lejos otro día
pefilmi ta fītake che	si usted ve hombres viejos
planplankīlewelu	de cabellos blancos
pītī ngītramkale	si están conversando
allkītuymafimi dungu	escúchele la palabra.
trīrlayiñ ta inchengen	Todos no somos iguales.
istokiñekiñey mīten	Muy casual la persona
ta kīmelo ta ñi dungu	que tenga buena idea,
kīmerakidoamnelo	que tenga buen pensar.
inche kimkallelo	"Yo también sé,
fey ta ñi ngīlamturkeya (e) tew	ése qué me va a aconsejar."

pikelaimi	- no hay que decir así.
rakidoanmkīlekaimi	Piénselo.
kīshu ñi piwke mew mīten ñi dungu	En el corazón sólo hay que guardarla la palabra."

7.5.7.4.

ngīlamtuaenew	(El abuelo) me dio un consejo.
chew mi amuyal	"Adonde quiera que vaya
chipaalmi mi ruka mew	Al momento que va a salir de su casa,
ngīllatuaymi	ruegue
ta mi kīme miyawal	para andar bien."

7.5.7.5.

"El abuelo me decía que: ' Usted, para que tenga vida algún día - dice - tiene que acordar al señor"

Liwen utrakeaymi	"Hay que levantarse temprano.
epewīn utrakeaymi	A la madrugada hay que levantarse.
notrīmo(w)keaymi	Hay que estirarse los brazos.
feymu ta noaymi ta swerte ka antī	Por eso así va a tener suerte algún día.
mīley nga iñ elke(e)tew	Está el señor
ta iñ ngīnene(e)tew	el que nos gobierna
iñ mongeltune(e)tew	el que nos está dando vida
mīley	está.

chumechi che rume	Cualquiera persona que sea
kushu ñi ngīnewīn ta mīlelay	No está por sí sola.
konīmpaneli	Si se acuerda de dios
ta iñ elketew	
fey ka mīten	Ahí queda conforme.
feymu ka mongeleaymi	Entonces va a estar vivo
ka antī	otro día.
liwen utrakeaymi	Temprano hay que levantarse
trapelkawellaymi	Tiene que atar el caballo
liwen	temprano.
nowaltukawellaymi	Tiene que dar cuatro vueltas corriendo
fey alīpīrachi mawida mamīll mew	en los cerros altos
feymu ta nowaltukawellpaaymi	Entonces tiene que correr arriba del cerro
meli rupalmi	Cuando dé cuatro veces vueltas
nawkawellaymi	baje del caballo
lukutuaymi	arrodíllese
ta pītī neyentule ta mi kawell	Cuando esté resollando su caballo
feymu ta neyeymayay mew ta mi kawell	entonces te resollará tu caballo
feymu ta neaymi swerte ka antī	Entonces tendrás suerte otro día.
yeymali ñi ngīlam	Si llevas mi consejo
kīmeay	estará bien.
femnolmi kushu mi femiawīn	Si no haces así, solo andarás!'
welu yeymafi(i)ñ	Pero si lo llevo
ñi ngīlam	su consejo
feymu ta mongelen	entonces estoy vivo,
miawīn milepan tīfachi mapu mew	ando, vine a estar en esta tierra
mongeltune(e)new ñi elketew	me tiene vivo mi dios, el que nos pone siempre.
ka miawputuy chi ñi fīta awelo	Y anda, mi abuelo

wenu	arriba
kellunentuenew	sacándome ayuda
ka ñi ñuke	y mi madre
kom kīmeke ngīlam	todos buenos consejos
eluenew engīn	me dieron ellos
mongelen	(por eso) estoy vivo.
(mī) na kīmeke ngīlam	muchos buenos consejos
eluenew	me dieron
kīmeke dungu	buenas palabras
fey mongelen	así estoy vivo.

7.5.8. Ïlkantun.

inche chayi chi antī	Yo hoy día,
chayi chi antī	hoy día,
wirafpatun	vengo galopeando (en dialectal)
fīta ka mapu mapu	de muy lejos
fīta ka mapu mapu	de muy lejos
eymi mi doam	por interés suyo,
papay lamgen	señora, hermana,
eymi nga mi doam	por usted,
f eymu nga mīleymi	por eso, tomé noticias de que
mi pingen mu	usted estaba
wirafpatun	y vine al galope,
fīta ka mapu mapu	de muy lejos.
wīle kīltrīkīltripīṛapal	Mañana, cuando se eleve el lucero sobre el horizonte,
aribaṛyendakunoafiyu	le vamos a poner la rienda
fīta tordillo	al tordillo grande,
fīta ka mapu mapu mew	vengo de lejos galopeando
wirafpatunfīta tordillo	el tordillo grande,
eymi nga mi doam	por interés suyo,
papay, lamngen	señora, hermana.
chem pimi rakidoam	Dígame qué es lo que piensa.
eymi nga mi doam	por interés suyo
wirafpatun	vine al galope.
amoayi pilmi amoaiyu	Si me dice "vamos", nos vamos,
amoaiyu	nos vamos.
feymu nga mi mīlen pingen mo	Por eso tomé noticia de que usted estaba,

feymu nga kīpan	por eso vine
eymi nga mi doam	por interés suyo.
ayilmi ñi amuyal inche mew	Si usted quiere ir conmigo,
amuaiyu wule	nos vamos los dos mañana.
kīltrīkīltrīpīrapale	Cuando viene asomando
fīta lucero	el lucero,
aribaryiendakunoafiyu	le vamos a poner la rienda
fīta tordillo	al tordillo grande.

7.5.9. Ngillandungun o pedido de mano.

ngillandunguñmafiñ	Les voy a pedir (la hija)
ngillandungunmeafiñ ti kushe ti	Les voy a pedir a la vieja, al viejo
fīta wentru eluali mu ñi ñawe	a ver si me dan su hija.
neñmayafiñ ñi piñeñ	Les voy a tener la hija.
ngillandunguñmapeiyu tata papay	Vengo a pedirles, señor,señora,
elua(e)n pīñeñ ta ñi neafiel	dame tu hija para tenerla.
eymi ka fīta wentru chem pimi eluan	¿Y usted qué dice, viejo? que me den
ñi ñawe	su hija,
ngillandungunpapeiyu papay tata	Vengo a pedirles,señora,señor.
elueli ta mi ñawe	Si me dan su hija
neñmayaiyu femmayaiyu elueli	les voy a guardar (su hija); así haré para ustedes. Si me la dan,
elueli īdenmalayaiyu	Si me la dan, no los voy a aborrecer.
chem pialuchi ñi ñawe	Lo que diga mi hija,
felekay'	así es.
amuyal pile	Si dice que irá,
ta ye afimi	te la llevarás.
pinole	si dice que no,
ney ta ñi ñuke	la guarda su mamá.
pile mi ñuke amuayu	Si su madre dice que sí, se irán (los dos)
kishukay ayīfile ti wentru	Si ella lo quiere al hombre,
amoaiy mo	va a seguirlo.
amoan piey mo	"Me voy" le dice.
may (pieymo)	"Sí" le dice.
chem pieymi chi mama	A ver qué dice usted, mamá.

amoaymi pieli mu	Si me da la orden;"vete",
ayi file ñi chakiayfiel ti wentru	Si quiere que ese hombre sea mi mitad, me iré.
amoan tata chem pieymi chi tata	Papá, qué dice usted, papá,
ayïfilmi chedkuyafiel ti wentru chi amoan	Si lo quieres por yerno al hombre, me iré.
ayïfilmi elufinge, elufinge dungu	Si lo quieres, dale, dale tu palabra .
dakeleymu pesieymu	¿Han hecho el arreglo? ¿Se han pedido el amor?
No	No.
ayifilmi tá ti wentru amuaymi	Si querés a ese hombre, andá.
amunge pieli amoan	Si me dice "andá", yo me iré.
amoaiyu	Vamos.

NOTAS

1. Para el marco teórico de este capítulo, se tuvieron en cuenta, a pesar de que trabajaron con actos de habla simple, la Teoría de los actos de habla (Austin, 1962 ; Searle, 1969) y los aportes de Grice 1975, sobre los principios y máximas conversacionales. Asimismo, las funciones básicas del lenguaje de Halliday 1970 y su actualización en Leech 1982, y muy especialmente los trabajos sobre "etnografía del habla" de Gumperz y Hymes 1970 y los aparecidos posteriormente en la revista Language and Society (cf. Bibliografía).
   Notamos cierta coincidencia entre nuestra postura y el análisis situacional de Goffman, al que accedimos de manera parcial en Goffman [1979] y [1981].

2. Además de la coherencia en el nivel de los contenidos, presentan cohesión formal; las unidades menores de discurso ("pasajes de discurso" para Halliday 1970) están conectadas por mecanismos lingüísticos: conectores del tipo de **fey** "es así", **feymu** "entonces, por eso", partículas oracionales como **nga**, **ta** y sus combinaciones (Golbert 1987); selección de sufijos verbales de tiempo-modo-aspecto (cap.5), mecanismos para la explicitación del tópico(3.4.10.), fórmulas de iniciación y cierre.

3. No sólo su producción (circunstancias, características, participantes, tonos, estructura) está altamente pautada sino que su interpretación depende en gran medida de compartir el "mundo" mapuche (problemática relacionada con el concepto de presuposición pragmática, y los procesos de inferencia).

4. Para los conceptos expresados en este capítulo, cf. ejemplos de los distintos actos lingüísticos (y sus textos correspondientes) en 7.5.

5. Concepto mapuche que se podría traducir - sin querer forzar la realidad con categorías "occidentales" - como abarcando las cuatro máximas conversacionales de Grice 1975, referidas a la cantidad, calidad, relevancia y manera.

6. En el caso de los **tayil** y rogativas, se crea un contexto dialógico particular entre el emisor (el mapuche) y el receptor (dios).

7. Se tiene en cuenta, además, el contexto textual, que abarca la totalidad de textos del universo textual mapuche; el texto que registramos nosotros es una actualización individual de ese sistema total (que creemos que abarca a los mapuches chilenos y argentinos). La mayoría de los cuentos, historias y consejos han sido reconocidos - algunos repetidos - por mapuches de regiones muy distintas sin relación entre ellos; y parte de ellos han sido recogidos, en versiones con muchas similitudes, del lado chileno, algunos en el siglo pasado.

8. Me refiero al **pentukuwīn** que presencié en Ancatruz, entre Guillermo Queupán y Lorenza Agüero, y al que hicieron Adolfo Meli y Lucerinda Cañumil, en ocasión de la llegada del primero a la casa de los Cañumil.

9. Cf. descripción del **machitun** y el **katan kawiñ** en 2.4. Con respecto a la función de la palabra en el **machitun, katan kawiñ y ngellipun**, cf. Golluscio 1984b.

10. Todas las referencias de este trabajo pertenecen al camaruco de Anecón Grande, Río Negro, tal como lo presencié en el verano de 1985 (21-24 febrero). Como mi intención no es esta vez describirlo, sino analizarlo en tanto situación etnolingüística compleja, para la enumeración y caracterización de los distintos momentos de la ceremonia, cf. Casamiquela 1965 , y mi descripción del mismo camaruco (como lo observé en los años 1974 y 1976), en el capítulo "Los Mapuches" de Gregores y otros (en prensa). Aunque incluso el extinto cacique Faqui Prafil llamara **ngillatun** a la rogativa comunitaria, esta última denominación ha sido criticada en varias oportunidades por distintos informantes, por su connotación de "pedir limosna". Se prefiere, en cambio, el término **ngellipun o ngillipun.** En Ancatruz se adoptó este último nombre siguiendo las orientaciones de Carmen Antihual al respecto (cf. cap. 2. n. 39).

11. Sobre los **piwichen** cf. Golbert-Golluscio, op.cit. En pocos trazos, diremos que las **piwichen domo** "mujer del **pīwīchen**" o **kallfī malen** "niñas azules" son niñas a las cuales la comunidad ritual considera "enviadas de dios" y tienen la obligación de tratarlas con una consideración muy especial. Tienen entre doce y dieciséis años (aproximadamente) y sus funciones principales son permanecer durante toda la ceremonia junto al **rewe** (lugar "puro"), entregar las banderas a los **piwichen wentru** o recibirlas de aquéllos y volverlas a plantar en el **rewe**, entregar los jarritos con yerba, **muday** ("chicha") o sangre a los participantes del **ngellipun** o rogativa propiamente dicha, para hacer aspersión.
En cuando a los **piwichen wentru** "hombres del **pīwīchen**" o "bandereros", son también muchachos jóvenes y su rol es custodiar los caballos sagrados y las banderas del camaruco.

12. Los intercambios lingüísticos del tipo de los citados (saludos, condolencias, etc.) que implican asimismo un intercambio de personas entre las distintas ramadas (los participantes se visitan durante los días de la ceremonia) se corresponden con un intercambio de objetos entre los grupos familiares. Así, se dan mutuamente utensilios o comida (pan, sopa, empanadas, verdura). Se trata en todos los casos de expresiones de cortesía muy valoradas socialmente. En el caso de los Cañumil, la tribu visitante, éstos entregaron una yegua, que fue carneada y distribuída entre todos los participantes, y un adorno de plumas para ser usado por los bailarines durante el **puelpurrun.**

13. Con respecto a esto, es interesante advertir dos hechos: uno, que antiguamente ambos caciques se despedían a caballo. Otro, que Rosa y Sargento Prafil (cabecillas del camaruco de Anecón) parecieron haber olvidado ese ritual: creyeron por un momento que Lucerinda ya se iba, cuando ella, en realidad, se acercaba a caballo con su agente para despedirse. Entonces Lucerinda **cumplió** uno de los roles de los "miembros destacados": sirvió de "memoria colectiva" y les recordó el ritual. Ellas les dijo: "A mí me mandaron llamar, y ahora quiero que me despidan en lengua". Recién en ese momento los Prafil comprendieron su actitud y le dirigieron el discurso de despedida.

14. Cf. los textos de los **tayil** citados, **en 7.5.4.** y el tratamiento de la relación entre la palabra y rito, en Golluscio 1984b.

15. Sobre otros **epew** recogidos, cf.Augusta, 1934; Golbert 1975; Salas 1984.

16. Sobre el concepto de realidad mapuche, sus diferencias con el nuestro y la distinta clasificación del material narrativo en ambas culturas, cf. Golluscio 1982 y 1984a.

8. CONCLUSIONES.

8.1. El sistema verbal mapuche como sistema integral T-M-A- en el marco de la modalidad.

Las conclusiones de esta investigación pretenden cumplir dos finalidades: sintetizar los avances teóricos que ha generado el mismo trabajo y plantear los interrogantes, "lo-todavía-no-resuelto", en última instancia, las posibilidades que se abren ante el lingüista para continuar su tarea científica.

Por esta causa, se ha dejado para este punto - a manera de conclusión y apertura - la presentación de un esquema del sistema verbal araucano donde se integran las categorías gramaticalmente marcadas que se han analizado en el capítulo 5.

La sistematización de las categorías T - M- A condujeron el análisis, desde los primeros momentos, a la afirmación de ciertas tendencias definidas en el sistema, a saber:

1. Una flexibilidad muy amplia del sistema que permite un juego constante pero estructurado entre los morfemas pertenecientes a una u otra categoría, de manera que un sufijo aspectual puede cumplir funciones temporales, o bien un sufijo de tiempo presenta matices modales, según el contexto, o un morfema de modo expresar, a la vez, el orden (cf. 5.1. y 5.5.)

2. La gramaticalización de distintos grados en el conocimiento y creencias del hablante y su compromiso con lo que enuncia. La presencia de **/-pe-/** "perfecto de certeza" (relacionado en el nivel del sistema con los "evidenciales o testimoniales" **/-rkĩ-/** "percepción directa" y **/-lle-/** "confirmativo") y de **/-fĩ-/** cuyo significado básico de "corte o interrupción de la relación" (entendida como relación semántica de finalidad, temporalidad, factualidad, hipoteticidad) trae aparejadas la contraexpectación, la contratemporalidad, la contrafacticidad, según los casos, han permitido plantear en el curso de esta investigación - de manera independiente a la propuesta de Akatsuko 1985 para el japonés (cf. primer esquema Relaciones T - M - A en Golluscio 1983 - 85) y que resulta altamente coincidente con la suya - la existencia de una escala de facticidad en araucano (relacionada, por lo tanto, con la modalidad epistémica) en la cual se estructuran y organizan las marcas gramaticales que señalan los distintos grados de compromiso asumidos por el hablante con respecto a la verdad de lo enunciado, entre los dos extremos marcados por los sufijos mencionados anteriormente, es decir, **/-pe-/** "perfecto de certeza" altamente modalizado, como refuerzo de la facticidad y **/-fĩ-/** sufijo que,por el significado básico que porta,

sintetizado más arriba, se relaciona estrechamente con el "corte o interrupción de la realidad".

3. Marcas gramaticales que diferencian distintos subdominios dentro de los dominios conceptuales Realidad y No Realidad, los cuales abarcan - además de la escala de facticidad definida en el punto anterior (Modalidad 2 en el cuadro, relacionada con lo epistémico) - hacia el extremo de la Realidad, la clase quizá cerrada de verdades de carácter intemporal y vigencia universal para el universo mapuche, verdades apodícticas del tipo **kom trīrlayiñ ta inchengen** "Todos no somos iguales"; **kushu ngīnewīn mīlelaiñ** "No estamos gobernándonos por nosotros solos", difundidas casi como frases petrificadas, fórmulas que se repiten sin variación a lo largo de toda el área. Y dentro del dominio de la No Realidad, aquellos enunciados de carácter deóntico, principalmente el consejo, la orden o mandato, el deseo como acción que se quiere lograr en el receptor, el pedido o ruego, es decir, todos aquellos enunciados relacionados con las modalidades que manifiestan - como la epistémica - la subjetividad del hablante, pero se diferencian de aquella en estar orientadas hacia el agente (Bybee 1985).

En ellas, el foco se desplaza hacia el receptor; el hablante quiere lograr una acción de parte del oyente, el

cual se convertirá en agente que debe cumplir, o no, responder, o no, a la orden, el pedido, el consejo.

El núcleo central de la sistematización del verbo mapuche que se propone en este trabajo es el campo caracterizado en el punto 2, es decir, la organización de las posiciones que ocupa la gramaticalización de los distintos grados de compromiso del hablante en la escala de facticidad mencionada más arriba.

De modo, entonces, que entre los dos extremos facticidad/contrafacticidad del eje epistémico araucano, ocupados por **/-pe-/ y /-fī-/** se ubican las demás posibilidades de la no facticidad: **/pe-la-/** "duda" (5.3.2.3.3.) ; **/-pe-la-a-fī-/** "futuro condicionado o irreal puesto en duda" (cf. ídem 5) **/-pe-a-fī-/** "futuro condicionado o irreal confirmado" (cf. ídem 6.) además, por supuesto, de las ocurrencias del modo hipotético, marcado por el morfema **/-l-/** (cf. 5.1.2.4.) relacionado con la no facticidad cuando aparece solo, y en coocurrencia con **/-fī-/**, con la contrafacticidad (cf. 5.4.2.).

Por consiguiente, nuestro esquema del sistema verbal mapuche se estructura a partir de la categorías <u>tiempo</u>, <u>modo</u> y <u>aspecto</u>, que ocupan el piso, el primer estadio del constructo teórico y desde ese estadio, las categorías se articulan hacia el nivel de la modalidad que definimos como

"orientada hacia el hablante" (Bybee 1985), es decir, en la cual la subjetividad marca las opiniones y creencias del hablante y su grado de suscripción de lo que dice.

El campo de las otras modalidades, relacionadas con lo apodíctico (Modalidad$_1$) unas, y con lo deóntico, las otras (Modalidad$_3$ en el cuadro) se plantean de modo tangencial y esperan tratamiento adecuado en próximos trabajos.

Estas últimas, muy ricas en matices semánticos, se ubican en el campo de la No Realidad, de lo no realizado aún; su relación con la futuridad aparece manifestada lingüísticamente, por la presencia, en muchos casos, del morfema de futuro **/-a-/**; otras formas características son las formas semifinitas del imperativo (en primera, segunda y tercera persona del singular); las demás personas y la negación del imperativo presentan la marca de hipotético **/-1-/**).

Las distintas modalidades que se manifiestan en esta lengua en el nivel de la cláusula, por procedimientos morfosintácticos y prosódicos, definen y caracterizan, en un nivel más alto, a los tipos de discurso mapuche categorizados de manera exclusiva y excluyente en la teoría nativa. Así, en el **ngīlam** o "consejo" - caracterizado por la relación asimétrica hablante-receptor - alternan lo deóntico con lo apodíctico (cf. 7.5.7.); en el **ngellipun** o rogativa (cf.2.4.7.), la modalidad preponderante es deóntica con la posibilidad abierta a lo divino de que acepte o rehúse el pedido; y las formas narrativas se mueven en el campo de la facticidad, y en ellas se contrapone el discurso más modalizado propio de los **epew** o cuentos de ficción frente a una mayor objetividad y distancia del hablante en los **ngītram** (cf. 7.5.6.). El análisis de esta relación, tipos de discurso y modalidad, abre una posibilidad muy rica al investigador (cf. Golbert 1987).

En síntesis, en araucano el juego y la tensión que se da en la morfología verbal entre las distintas categorías es permanente e imposible de ignorar: el sistema verbal alcanza su definición más completa en esa interrelación y superposición, que se refleja, a su vez, en niveles más complejos, es decir, en la sintaxis y el discurso.

A continuación, se presenta el cuadro general del Sistema verbal mapuche, de acuerdo con las conclusiones explicitadas más arriba. Se remite, en cada caso, al apartado más importante donde se trata el punto correspondiente (la presentación de ejemplos en el mismo esquema hubiera planteado problemas de claridad en la presentación).

SISTEMA VERBAL ARAUCANO

REALIDAD

NO REALIDAD

MODALIDAD 1

"verdades apodícticas válidas para todo el universo mapuche"

/-Ø-/ tiempo y aspecto no marcado

/-i-/ modo real

[8.1.]

kom trĩrlayiñ dungu
"Todos no tienen la misma idea."

kushu ngĩnevnolu kay nga che
"Nadie está por sí solo."

kom trĩrlayiñ inchengen
"Toda la gente no somos iguales."

Aserción no marcada (declarativa)

miembro no modalizado del sistema epistémico /-Ø-/.

[3.4.6.: (104)]

MODALIDAD 2

"orientada hacia el hablante"

ESCALA DE FACTICIDAD

FACTICIDAD

/-PE-/ "Perfecto de certeza" [5.3.2.: (61)]

/-lle-/ "confirmativo" [5.3.4.: (79)]

/-rkĩ-/ "Testimonial" [5.3.4.: (81)]

testimoniales o evidenciales

NO FACTICIDAD

/-a-/ "futuro = acción no realizada [5.1.2.1.: (1)[ii]]

/-pe-/ + -la-/ "perf.cert." + "neg." = "duda" [5.3.2.3.:(62)]

CONTRAFACTICIDAD

/-FĨ-/ "corte de la relación."

/-fĩ-/ "pret.frustrado (¿irreal?) [5.4.2.: (93) [i]]

/-pe-fĩ-/ "pluscuamp. sin vigencia." [5.3.2.4.: (66)]

/-ke-fĩ-/ "pret.remoto." [5.4.2.: (93) [iii]]

/-fĩ-l-/ "corte de la hipoteticidad."

/-a-fĩ-/ "fut.cond. o irreal." [5.4.2.: (97)]

/-pe-la-a-fĩ-/ "fut.cond. o irreal puesto en duda." [5.4.2.:(110)]

/-pe-a-fĩ-/ "fut.cond. o irreal confirmado."

/-pe-a-fĩ-/ "fut.cond. o irreal confirmado." [5.4.2.: (105)]

/-l-/ "condición, hipoteticidad." [5.1.2.4.: (6)]

/-pe-l-/ "perf.contingente." [5.3.2.4.: (74)]

MODALIDAD 3

"orientada hacia el agente"

CONSEJO

f.afirmativas

/-Ø-/ "aseveración deóntica" [7.5.7.]

/-a-/ "fut." [7.5.4.]

/-ke-/ "hab." + /-a-/ "fut." [7.5.7.5.]

f.negativas

/-ke-/ "hab." + /-la-/ "neg." [7.5.7.3.]

DESEO

grado 1: probable

/-a-/ "fut." [5.1.2.5.:(12)]

grado 2: improbable o imposible.

/-a- + -fĩ-/"fut.+ corte" [5.4.2.:(107)]

PEDIDO O RUEGO

/-Ø-/ "no marcado"

/-a-/ "fut." [7.5.7.]

ORDEN O MANDATO

f. afirmativas

/-chi/, -nge; -pe/ "imper." [5.1.2.4.:(5)]

/-a-/ "fut." [5.1.2.5.:(11)]

f. negativas

/-ke-no-l-/ [5.1.2.4.:(5) [iv]]

/-chi/ "1 PS"
/-nge/ "2 PS"
/-pe/ "3 P"
[5.1.2.4.:(5)]

formas semifinitas de imperativo

/-Ø-/	/-a-/
no futuro	futuro
Pres. Pret.	

[5.1.2.1.: (1) [i][ii]]

tiempo

/-Ø-/ [(15)[i]]	No Continuativos o Estativos /-le- kĩle-/ "est$_1$" [(23)[ii]] /-le-ve-/ "est$_2$" [(25)] /-ve-la-/ "est [(26)] /-ve-/ "inc.$_1$" [(24)] /-naw-/ "inc$_2$" [(29)] /-kĩnu-/ "result$_1$" [(31)] /-tĩku-/ "result$_2$" [(30)] /-nie-/ "result$_3$" [(32)] Continuativos /-le- -kĩle; -ne-ke-; -ka-/ [(23)[i]: (27) : (28)] /-pa-; -pu-; -rpa-; -rpu-; -ne-/ "progres." [(33): (34); (35); (36);(37)] /-tu-; -ke-/ "iter."[(44); (43)]
No durativo	Durativo

aspecto

/-i-/	/-l-/
[3.4.4. (104);(105)]	
real o indicativo	hipotético o condicional

modo

8.2. La situación etnolingüística en el área mapuche argentina: un problema de planificación lingüística y de política científica.

En el marco de las conclusiones finales del trabajo, me interesa, en este punto, caracterizar la modalidad que adopta el concepto de comunidad lingüística en el área araucana argentina.

Asimismo, quiero plantear la situación etnolingüística actual de los mapuches de nuestro país en relación con dos grandes campos: por un lado, la planificación lingüística a nivel regional y nacional; por otro, la política científica de un país como el nuestro en esta área.

Los araucanos argentinos son ante todo, - y todavía - una comunidad lingüística. Se parte, para formular esta afirmación, de la definición que Gumperz expresa en estos términos:

> "En tanto los hablantes compartan el conocimiento de las restricciones y opciones comunicativas que gobiernan un número significativo de situaciones sociales, se puede decir que son miembros de la misma comunidad lingüística."

agregando más adelante:

> "Los miembros de una misma comunidad lingüística no necesitan hablar la misma lengua ni usar las mismas formas lingüísticas en ocasiones similares. Todo lo que se requiere es que haya como mínimo una lengua en común y que las reglas que gobiernan las estrategias comunicativas básicas sean compartidas de modo que los hablantes puedan decodificar los significados sociales que contienen los modos alternativos de comunicación ." (Gumperz 1972)

Nuestra toma de posición con respecto a la consideración de los araucanos argentinos (¿ y chilenos?) como una misma comunidad **lingüística** se fortalece cuando, a los elementos que se toman en cuenta para la definición anterior se le suman los siguientes:

a. la función histórica que cumplió el **mapudungu** o araucano como factor que amalgamó a los grupos indígenas de diferentes orígenes étnicos, lingüísticos, geográficos (desde los mapuches chilenos a las tribus de las pampas argentinas, los aborígenes de las laderas orientales de la Cordillera de los Andes o los tehuelches), les permitió interrelacionarse y generar intercambios culturales, y, en última instancia, aliarse formando confederaciones en la lucha contra los blancos.

b. La función social actual del araucano, que definimos en tanto elemento que fortalece los lazos sociales intraétnicos y funciona como un factor claro de inclusión (del otro indígena) versus exclusión (del blanco).

No desdeñamos en nuestro planteo, sin embargo, el factor "pérdida de la lengua materna" frente al avance del español como lengua dominante, fenómeno evidente(con mayor o menor grado, según las características grupales e individuales) en todas las comunidades estudiadas.

El uso cada vez más limitado de la lengua y el hecho de que el mayor porcentaje de bilingües coordinados y subordinados con predominio de mapuche se ubique entre los ancianos plantea una realidad evidente de retroceso del mapuche ante el español en el área de Río Negro y Chubut. Se trata de un proceso muy acelerado, desde el punto de vista diacrónico. Entre los ancianos que hablaban "puro paisano" (monolingües mapuches) y los jóvenes y niños que "entienden pero no hablan", "saben pocas palabras" o "no saben nada hablar en lengua" (es decir, ocupan los grados más bajos en la escala de bilingüismo), han pasado tan sólo tres o cuatro generaciones.

Sin embargo, la actitud de revaloración de la propia cultura resulta, en los últimos años, cada vez más notable en los jóvenes. Los últimos datos confiables provenientes de distintos lugares de Neuquén y Río Negro confirman una tendencia creciente hacia un reavivamiento cultural y lingüístico en distintas zonas del área mapuche argentina.

Una actitud positiva en muchos jóvenes que muestran grandes deseos de aprender, y su correlato en los adultos y ancianos, quienes manifiestan un interés renovado en transmitir su lengua y su cultura, permite pensar en una propuesta educativa para el área que revierta urgentemente el proceso de deterioro y motive a los jóvenes a la recuperación de su patrimonio cultural.

A nivel nacional, esta situación plantea un problema urgente de planificación lingüística (y educativa), más notable aún en el ámbito regional y provincial. Como se afirma en el Censo Indígena Nacional de 1970, los pueblos indígenas de la Argentina, entre ellos los mapuches, constituyen una minoría en el marco de la sociedad nacional, pero representan porcentajes importantes dentro de la población de cada provincia.

Se puede decretar un estado de "muerte de lengua" que lleve a los indígenas a usos cada vez más restringidos, empobrecidos y poco creativos de su lengua materna sobre la

base, por ejemplo, de relevamientos hechos en los niveles superficiales y con informantes no indígenas (maestros, asistentes sociales, sacerdotes), o bien intentar articular políticas - destinadas tanto a la sociedad general como a los mismos mapuches - que estimulen el fortalecimiento de la estima, en unos, y la autoestima, en los otros, sobre la base de la valoración y el respeto de la identidad propia de cada pueblo.

Por último, quiero presentar el problema desde el punto de vista de la política científica de un país y la necesidad de registrar estas lenguas como patrimonio cultural universal. En este sentido, las palabras que formuló a principios de siglo Franz Boas, luchador incansable por la igualdad de las culturas y en contra de todo tipo de discriminación étnica, no sólo tuvieron valor anticipatorio en el contexto de los Estados Unidos, sino que resulta indispensable tomarlas en cuenta para nuestra tarea científica, el estudio de las lenguas indígenas de la Argentina:

"Muchas de las lenguas americanas son habladas por unos pocos ancianos, a veces, por uno solo. Con sus muertes, las lenguas se extinguirán. No pocas se han ido, y no hay posibilidad de recuperarlas. Parecería un deber de nuestro tiempo recobrar lo que se pueda salvar en las dos Américas..."

"Otras naciones y la posteridad nos juzgarán más por nuestro cumplimiento de esta tarea que por actos más prácticos. Por otra parte, es una tarea que se debe ejecutar en un tiempo limitado; no podríamos, aunque quisiéramos, detener el reemplazo por el inglés [el español, en nuestro caso] de nuestras lenguas nativas."

* * * * *

BIBLIOGRAFIA GENERAL.

Akatsuka, N.

1985 "Condicionals and the epistemic scale". Lg. 61: 625-39.

Alatis, J. (ed.)

1970 Bilingualism and language contact. Georgetown University Round Table on Languages and Linguistics. Washington, D.C 20007: Georgetown University Press.

Albert, E. M.

1972 "Culture patterning of speech behavior in Burundi". En Gumperz y Hymes 1972: 72-105.

Alford, D.

1982 Reseña sobre Rollins, P.C: Benjamin Lee Whorf: lost generation theories of mind, language and religion. LiS. 11: 120-26.

Allwood, J. y otros.

1977 Logic in linguistics. Cambridge: The University Press.

Arguedas, J. M.

1968 "No soy un aculturado". En El zorro de arriba y el zorro de abajo. Bs. As.: Losada.

Austin, J. L.

1962 How to do things with words. Oxford: Clarendon Press.

Bach, E. y Harms, R. T. (eds.)

1968 Universals in linguistic theory. N. York: Holt, Rinehart.

Bajtin, M. M.

[1985] Estética de la creación verbal. México: Ed. Siglo XXI.

Barnes, J.

1984 "Evidencials in the Tuyuka verbs". IJAL 50: 255-71.

Barth, F.

1972 "Ethnic processes on the Pathan-Baluch boundary". En Gumperz y Hymes 1972: 454-64.

[1976] Los grupos étnicos y sus fronteras. México: F.C.E.

Bartolome, L. (comp.)

1985 Relocalizados: Antropología social de las poblaciones desplazadas. Bs. As. IDES.

Bauman, R.

1975 "Verbal art as performance". AA. 77:290-311.

Behares, L. E.

1984 "Diglosia en la sociedad escolar de la frontera uruguaya con Brasil: matriz social del bilingüismo". En CADERNOS DE ESTUDOS LINGUISTICOS 6: 228-34.

Benveniste, E.

1966 Problèmes de linguistique générale. París: Gallimard.

Berstein, B.

1961 "Aspects of language and learning in the genesis of social processes". En Hymes 1964: 251-263.

1972 "Sociolinguistic approach to socialization; with some references to educability". En Gumperz y Hymes 1972: 465-97 .

Birdwhistell, R. L.

1972 "A kinesic-linguistic exercise: the cigarette scene". En Gumperz y Hymes 1972: 381-404.

Blom, J. P y J. J. Gumperz

1972 "Social meaning in linguistic structures: code-switching in Norway". En Gumperz y Hymes: 407-34.

Bloomfield, L.

1926 "A set of postulates for the science of language". Le. 2:153-64. Reimpreso en RiL.: 26-31.

1927 "Literate and Illiterate Speech". Reimpreso en Hymes 1964: 391-96.

1933 Language. N. York: Holt.

1962 The Menomini Language. Londres y N. Haven: Yale University Press.

Boas, F.

1911 "Introduction". Handbook of American Indian Languages. (BAE-B 40, Part I). Washington D.C: Smithsonian Institution: 1-83. Reimpreso 1965. Washington D.C: Georgetown University Press.

Brown, R. y A. Gilman.

1960 "The pronouns of power and solidarity". Reimpreso en Laver y Hutcheson (ed) 1972.

Bybee, J.

1985 Morphology. A Study of the relation between meaning and form. Amsterdam- Filadelfia: Benjamins.

CUADERNOS DE ESTUDIOS LINGUISTICOS 6: Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas. Brasil. Conferencias, Coloquios, Relatorios de Grupos de Trabalho e Comunicacoes do V PILEI e VII IBL.

Camp, E.

1985 "Split ergativity in Caninveña". IJAL 41: 38-58.

Carroll, J. B. (ed.)

1956 Language, thought, and reality. Selected writings of Benjamin Lee Whorf. N. York: Wiley; Cambridge: Technology Press of the MIT. (LTR).

Colby, B. J. Fernández y D. Kronenfeld.

1981 "Towards a convergence of cognitive and symbolic anthropology". AE Special Issue: Symbolism and congnition. 8: 422-49.

Cole, P. y J. L. Morgan (eds.)

1975 Syntax and semantics 3: Speech acts. N. York y Londres: Academic Press.

Comrie, B.

1976 Aspect. Cambridge University Press.

1978 "Ergativity". En Lehmann 1978 (ed.): Syntactic typology: Studies in the phenomenology of language. Austin: University of Texas Press.

1981 Language universals and linguistic typology. Oxford: Basil Blackwell.

1984a "Explanation in Language typology". CUADERNOS DE ESTUDOS LINGUISTICOS 6: 58-70.

1984b "Towards a general theory of Tense". En CUADERNOS DE ESTUDOS LINGUISTICOS 6: 164-168.

Conklin, H. C.

1955 "Hanunóo color categories". SJA 11: 339-44. En Hymes 1964: 189-91.

1959 "Linguistic play in its cultural context". Lg. 35: 631-36. En Hymes 1964: 295-300.

Contreras, H. (ed.)

1971 Los fundamentos de la gramática transformacional. México: Siglo XXI.

Chafe, W. L.

1970 A semantically based sketch on Onondaga. IJAL.Part II Supl.365.

1971 Meaning and the structure of language. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.

Chomsky, N.

1965 Aspects of the theory of syntax. Cambridge, Mass.:MIT Press.

1968 Language and mind. N. York: Harcout, Brace & World. [Versión ampliada, en castellano: 1971. El lenguaje y el entendimiento. Barcelona: Seix y Barral].

1969 "Deep structure, surface structure and semantic interpretation". En Steinberg y Jakobovits: 183-216.

1970 "Remarks on Nominalization". En Jacobs & Rosenbaum: 184-221.

[1979] Reflexiones sobre el lenguaje. Barcelona: Ed. Ariel.

1980 Rules and representations. Columbia.

Davis, Ph. y R. Saunders

1975 "Bella Coola Nominal Deixis. Lg. 51: 845-58.

1976 "Bella Coola Deictic Roots". IJAL 42, 319-30.

Delancey, S.

1981 "And interpretation of split ergativity and related patterns. Lg. 57 n 3: 626-57.

Diebold, R.

1961 "Incipient bilingualism". Lg. 37: 97-112. En Hymes 1964: 495-509.

Di Pietro, R. J.

1970 "The Discovery of universals in multilingualism". En Alatis 1970: 13-24.

Dixon, R. M.

1979 "Ergativity". Lg. 55: 59-138.

Dougherty, J. y J. Fernández

1981 "Introduction". AE (Special Issue: Symbolism and cognition) 8: 413-21.

Douglas, M.

[1975] Sobre la naturaleza de las cosas. Barcelona: Anagrama (ed. orig. 1973).

[1978] Símbolos naturales. Madrid: Alianza (ed. orig. 1970).

Ducrot, O.

1972 Dire et ne pas dire. París: Hermann. (1982. Barcelona; Anagrama)

Ducrot, O. y T. Todorov

1972 Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, París: Se uil (1972, Bs.As.: Siglo XXI).

Dundes, A., M. Leach y Bora Ozkök

1972 "The Strategy of Turkish boys' verbal dueling rhymes". En Gumperz y Hymes 1972: 130-160.

Ervin-Tripp, S.

1970 "Structure and process in language acquisition". En Alatis (ed.) 1970: 313-54.

1972 "On sociolinguistic rules: Alternation and co-ocurrence". En Gumperz y Hymes 1972: 213-50.

Evans-Pritchard, E. E.

1948 "Nuer Modes of adress". The Uganda Journal. 12: 166-71. En Hymes 1964: 221-27.

Ferguson, Ch.

1959 "Diglossia". Word 15: 325-40. En Hymes 1964: 429-39.

Fillmore, C. J.

1966 "The case for case". En Bach y Harms 1968: 1-88.

1971a "Verbs of Judging: an exercise of semantic description". En Fillmore y Langendoen 1971: 273-89.

1971b "Hacia una teoría moderna de los casos". En Contreras 1971: 45-65.

Fillmore, Ch. y T. Langendoen (ed.).

1971 Linguistic universals. N. York: Holt, Rinehart and Winston.

Fishman, J. A.

1965 Yiddish in America. IJAL, 31 n 2: 1-94.

1968 "Sociolinguistic perspective on the study of bilingualism". En Linguistics 39: 21-49.

1968 (ed.) Readings in the Sociology of language. La Haya: Mouton.

1970 "The politics of bilingual education". En Alatis 1970: 47-58

1972 "Domains and the relationship between micro and macro Sociolinguistics". En Gumperz y Hymes 1972: 435-53.

[1979] Sociología del lenguage. Madrid: Cátedra (ed. orig. 1972).

1982 "Whorfianism of the third kind: Ethnolinguistic diversity as a worldwide societal asset". En LiS 11: 1-14.

Fishman, J., M. Gertner, E. Lowy y W. Milan.

1982 "Maintien des langues, renoveau ethnique et diglossie aux Etats-Unis". La linguistique. 18: 45-64.

Fodor, J. A. y J.J. Katz.

1964 The structure of language: Readings in the philosophy of language. N. Y.: Prentice Hall.

Fought, J.

1976 "The structuring in Chorti (Mayan) narratives". En Mc. Claran M. Mayan Linguistics, vol. 1. UCLA. American Indian Studies Center.

Frake, Ch. O.

1972 "Struck by speech : The Yakan concept of litigation". En Gumperz y Hymes 1972: 106-29.

1977 "Playing frames can be dangerous? Some reflexions on methology in Cognitive Anthropology". Quarterly Newsletter of the Institute for Comparative Human Development.

Friedrich, P.

1972 "Social context and semantic feature: The Russian pronominal usage". En Gumperz y Hymes 1972: 270-300.

1974 "On aspect theory and homeric aspect". IJAL 40, 4 part 2:1-44.

1985 Reseña sobre Hopper, P.: Tense-Aspect. Between semantics and pragmatics (Typological Studies in Language 1). 1982. Amsterdam & Filadelfia: Benjamins. Lg. 61: 182-87.

García, E.

1975 The role of theory in linguistic analysis: The Spanish pronoun system. Amsterdam.

Garfinkel, H.

1972 "Remarks on Ethnometodology". En Gumperz y Hymes 1972: 301-24.

Geertz, C.

[1973] Ethos, visión del mundo y análisis de símbolos sagrados. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú

[1976] "La ideología como sistema cultural". En Verón E. (comp.) 1976 El proceso ideológico. Ed. Tiempo Contemporáneo. Bs. As.

Gleeson, P. y N. Wakefield.

1968 Language and culture: A reader Columbus, Ohio: Charles Merrill.

Goddard, I.

1983 "The Estern Algonquian subordinative mode and the importance of morphology". IJAL 49: 351-87.

Goffmann, E.

|1979| Relaciones en público. Microestudios de orden público. Madrid Alianza Ed.

[1981] La presentación de la persona en la vida cotidiana. Bs.As. Amorrortu.

Goodenough, W. M.

1957 "Cultural Anthropology and Linguistics", Reimpreso en Hymes 1964: 36-39.

Greenberg, J.

1948 "Linguistics and Ethnology". Reimpreso en Hymes 1964: 27-35.

1957 Essays in Linguistics. Chicago: University of Chicago Press.

1963 (ed.) Universals of language. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Greenberg, J.-Oswood - Jenkins

1963 "Memorandum concerning language universals". En Greenberg 1963: 255-64.

Gregores, E.

1974 Informe sobre el estado de las lenguas indígenas de la Argentina. Documento de Trabajo. Bs. As. CICE.

Gregores, E. y J. Suárez

1967 A description of colloquial Guarani. La Haya: Mouton.

Grice, H. P.

1975 "Logic and conversation. Speech Acts." En Cole y Morgan 1975:41-58.

Gumperz, J.

1970 "Verbal strategies in multilingual communication". En Alatis 1970: 129- 48.

1982 Discourse strategies (Studies in International Sociolinguistics I). Cambridge: The University Press.

Gumperz, J. y D. Hymes.

1972 Directions in Sociolinguistics. The Ethnography of Communication. N. York: Holt, Rinehart y Winston.

Hale, K.

1969 "Papago/či-m". Cambridge, Mass.: MIT (mimeo). Citado en Steele 1975.

Halliday, M. A. K.

1970 "Language structure and language function". En Lyons 1970: 140-65.

1976 System and Function in Language. Oxford: Oxford University Press.

Hare, R. M.

1970 "Meaning and speech acts". Philosophical Review 79. Reimpreso en Hare 1971. Practical inferences. Londres: Mac Millan: 3-24.

Harris, M.

[1978] El desarrollo de la teoría antropológica. México: Siglo XXI. (ed. orig. 1978).

Haugen, E.

1970 "Linguistics and Dialinguistics". En Alatis 1970: 1-12.

Hidalgo, M.

1986 "Language contact, language loyalty, and language prejudice on the Mexican Border". LiS 15 n 2: 193-221.

Hockett, Ch.

1954 "Two models of grammatical description". Word, 10: 210-33. Refundido en Joos, Ril.

1958 A course in Modern Linguistics. N.Y: Mac Millan. [1971. Curso de Lingüística moderna. Bs. As.: Eudeba.]

1961 "Linguistic elements and their relations", Lg. 37: 29-53.

1966 "What is Algonquian really like?". IJAL 32: 59-73.

1973 Man's place in nature. N. York: Mc Graw-Hill Book Company.

Hoeningswald, H.

1960 Language change and linguistic reconstruction. Chicago: University of Chicago Press.

Hollenbach, B.

1976 "Tense-Negation interplay in Copala Trique". IJAL 42 n 2.

Hopper, P. J. y S. Thompson.

1980 "Transitivity in grammar and discourse". Lg. 56:251-99.

Hudson, R. A.

1980 Sociolinguistics. Cambridge: Cambridge University Press.

Hymes, D.

1964 (ed.) Language in culture and society. A reader in Linguistics and Anthropology. N. York: Harper & Row Publishers.

1970 "Bilingual education: Linguistic vs. sociolinguistic bases". En Alatis 1970: 69-76.

1972 "Models of the interaction of language and social life". En Gumperz y Hymes 1972: 35-71.

1974 Foundations in sociolinguistics. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

1975 "From space to time in tenses in Kiksht". IJAL 41: 313-29.

Jakobson, R.

1957 "Shifters, verbal categories and the Russian Verb". Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Jespersen, O.

1924 The philosophy of grammar. Londres: Allen & Unwin.

John, V.

1970 "Cognitive development in the bilingual child". En Alatis 1970: 59-68.

Joos, M. (ed.)

1957 Readings in Linguistics I. Washington D.C: American Council of Learned Societies.

Katz J.J. y J.A. Fodor

1963 "The structure of a semantic theory". Lg. 39: 170-210 (Reimpreso en Fodor y Katz 1964: 479-518).

Keenan, E. L.

1971 "Two kinds of presuppositions". En Fillmore & Langendoen 1971: 45-54.

Kinkade, M. D.

1964 "Phonology and morphology of Upper Chehalis: III". IJAL 30: 32-61.

Kiparsky, P.

1970 "Historical Linguistics". En Lyons 1970: 302-315.

Klumpp, J. y D. Burguess

1983 "Relative clauses in Piapoco". IJAL 49 n 4: 388-89.

Kovacci, O.

1966 Tendencias actuales de la gramática. Bs. As.: Columba.

1986 Estudios de gramática española. Bs. As.: Hachette.

Kuhn, Th.

[1962] La estructura de la revolución científica. México: F.C.E. Breviario n°213.

Kutschera, F. von

1979 Filosofía del lenguaje. Madrid: Gredos.

Labov, W.

1968 Sociolinguistic patterns. Filadelfia: University of Pennsilvania Press.

Labov, W., P. Cohen, C. Robins y J. Lewis.

1968 "A study of the non-standard English of Negro and Puerto Rican Speakers in New York City". Informe final del Cooperative Research Project 3288, 2 vols. Filadelfia.

1972 "On the mechanism of linguistic change". En Gumperz y Hymes 1972: 512-538.

Lakoff, G.

1971 "On generative semantics". En Steinberg y Yakobovits 1971: 329-340

Lavandera, B.

1971 Comunicación personal a Emma Gregores. Sobre remisión a persona en mapuche.

Laver, Y. J.

1970 "The production of speech". En Lyons 1970: 53-75.

Laver, J., Hutcheson, S. (ed.).

1972 Face-to-face communication. Hardmondsworth: Penguin.

Leech, G.

1974 Semantics. Hardmondsworth: Penguin.

1984 Principles of Pragmatics. Londres y N. York: Longman.

Levi-Strauss, C.

[1968] Antropología estructural. Bs. As. EUDEBA.

[1975] El pensamiento salvaje. México: F.C.E.

Lounsbury, F. G.

1964 "The structural analysis in kinship semantics". En Lunt H. (ed.) Proceedings of the Ninth International Congress of Linguistics. La Haya: Mouton.

Lyons, J.

1968 Introduction to theoretical Linguistics. Londres y N. York: Cambridge University Press.

1970 (ed.) New horizons in Linguistics. Hardmondsworth: Penguin.

1977 Semantics. Cambridge, Londres, N. York: Cambridge University Press.

Mackey, W. F.

1970 "Interference, integration and the synchronic fallacy". En Alatis 1970: 195-227.

Mac Namara, J.

1970 "Bilingualism and thougth". En Alatis 1970: 25-45.

Manelis Klein, H. E.

1986 "Styles of Toba discourse". En Sherzer, Joel y Urban Greg 1986: Native South American discourse.

Mannheim, B.

1984 "Una nación acorralada: Southern Peruvian Quechua language planning and politics in historical perspective". LiS 13:291-309.

Matthews, P. H.

1970 "Recent development in morphology". En Lyons 1970: 96-114.

Mey, J.

1982 Reseña sobre Nemoianu, M.: The boat's goona leave: Fortescue, M: A discourse production model for 'twenty questions; Adler, M.J.: A pragmatic logic for commands; Verschueren, J.: On speech act verbs. Lg. 58: 930-37.

Mitchell-Kernan, C.

1972 "Signifying and Marking: Two Afroamerican speech acts". En Gumperz y Hymes 1972: 161-179.

Mc. Cawley, J. D.

1968 "The role of semantics in a grammar". En Bach & Harms 1968:125-169.

1971 "Tense and time-reference in English". En Fillmore y Langendoen 1971: 96-113.

1974 "La inserción léxica en las gramáticas transformatorias sin estructura profunda". En Sánchez de Zavala, Vol.1.

Newmeyer, F.

1980 Linguistic Theory in America. The first quarter-century of transformational generative grammar. N. York y Londres: Academic Press.

Ocampo, A.

1987 "The present Perfect in Spanish". (mimeo).

Ocampo, F.

1986 "Pronouns, noun phrases and demostratives in Shelknam". (mimeo).

1987 "Condicionales con SI y construcciones alternativas en español". VIII Congreso ALFAL, Tucumán (Argentina).

O'Huallacháin, C. L.

1970 "Bilingual education program in Ireland: Recent experiences in home and adult support, teacher training, provision and instructional materials". En Alatis 1970: 179-194.

Palmer, F. R.

1986 Mood and modality. Cambridge: Cambridge University Press.

Payne, Doris

1985 "Degrees of inherent transitivity in Yagua verbs". IJAL 51: 44-37.

Pelto, P. y G. Pelto

1975 "Intra-cultural diversity: Some theoretical issues". AE 2: 1-18.

Philips, S.

1970 "Acquistion of rules for appropriate speech usage". En Alatis 1970: 77-102.

Piaget, J.

[1961] El desarrollo del símbolo en el niño. México: FC.E.

Roberts, J. y M. Forman

1972 "Riddles: Expressive models of interrogation". En Gumperz y Hymes. 1972: 180-209.

Roeming, R. F.

1970 "Bilingualism and the national interest". En Alatis 1970: 371-74.

Rosaldo, M.

1973 "I have nothing to hide: The language of Ilongot oratory". LiS 2: 193-223.

Rossi-Landi, F.

[1974] Ideologías de la relatividad lingüística. Bs. As.: Nueva Visión.

Rubin, J.

1962 Bilingualism in Paraguay. La Haya: Mouton.

Sacks, H.

1972 "On the analyzability of stories by children". En Gumperz y Hymes 1964: 325-345.

Sánchez de Zavala, V.

1974 Semántica y sintaxis en la lingüística transformatoria. (I y II) Madrid, Alianza.

Sapir, E.

1921 Language. N. York: Harcourt, Brace & World.

Schegloff, E. A.

1972 "Sequencing in conversational openings". En Gumperz y Hymes 1964: 346-80.

Schiffrin, D.

1981 "Tense variation in narrative". Lg. 57: 45-62.

Searle, J.

1970 Speech acts: An essay in the philosophy of language. Cambridge: University Press.

Sherzer, J. y R. Darnell

1972 "Appendix 2: Outline for the ethnographic study of speech use". En Gumperz y Hymes 1964: 548-54.

Silva-Corvalán, C.

1983 "Tense and aspect in oral Spanish narrative: Context and meaning". Lg. 59: 760-80.

Silverstein, M.

1974 "Dialectal developments in Chinookan tense-aspect systems: An areal historical analysis". IJAL. Memoire 23. 40, parte 2:48-99.

Simpson, T. M. (ed.)

1973 Semántica filosófica: problemas y discusiones. Bs. As.: Siglo XXI.

Slobin, D.

[1974] Psicolingüística. Bs. As.: Paidós (ed. original 1971).

Smith, C. S.

1983 "A Theory of aspectual choice". Lg. 59: 479-99.

Spradley, J.

1979 The Ethnografic interview. N. York: Holt, Rinehart y Winston.

Steele, S.

1975 "Past an irrealis: just what does it all mean?". IJAL 41:200-17.

Strawson, P. F.

1950 "On referring". Mind 59: 320-44. ("Sobre el referir". En Simpson, 1973: 57-86).

Trosset, C.S.

1986 "The social identity of Welsh learners" LiS. 15: 165-92.

Tèsniere, L.

1959 Elements de sintaxe structurale (1982 12). París, Klincksieck.

Turner, E.

1986 Reseña sobre Bruner E. M (ed.): Text, Play and story: The construction and reconstruction of self and society. LiS 15: 95-98.

Turner, V.

[1980] La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu. Madrid: Siglo XXI.

Tyler, S. A

1972 "Context and alternation in Koya kinship terminology". En Gumperz y Hymes 1972: 251-69.

Vygotsky, L. S.

[1972] Pensamiento y lenguaje. Bs. As.: La Pléyade. (ed. ingl. 1962).

Weinreich, U.

1953 Languages in Contact. N. York: Linguistic Circle of New York.

Whorf, B. L.

1956 Language, thought and reality: selected writings of Benjamin Lee Whorf. Edited by John Carroll. N. York: Wiley: Cambridge: Technology Press of the MIT. (LTR).

1936a "The punctual and segmentative aspects of verbs in Hopi. En LTR: 51-56.

1936(a)b "An American Indian model of the universe". En LTR: 57-64.

1936(ca.)c "A linguist consideration of thinking in primive communities." En LTR: 65-86.

1937a "Grammatical categories." En LTR: 87-101.

1937b "Discussion of Hopi Linguistcs". En LTR: 102-111.

1938a "Some verbal categories of Hopi". En LTR: 112-124.

1938b "Language: plan and conception of arrangement". En LTR: 125-133.

1940a "Science and linguistics". En LTR: 207-19.

1940b "Linguistics as an exact science". En LTR: 220-232.

1941 "Languages and logic". En LTR: 233-45.

Williams, T. (ed.).

1975 Socialization and communication in primary groups. La Haya: Mouton.

Woodbury,

1985 "The functions of rhetorical structure: A study of Central Alakan Jupik Eskimo discourse". LiS. 14: 153-90.

BIBLIOGRAFIA ESPECIFICA.

ACTAS.

1984 Jornadas de Lengua y literatura mapuche. Univ. de la Frontera. Instituto lingüístico de Verano. Temuco. Chile.

Augusta, Fray F. J. de

1903 Gramática araucana. Valdivia.

1916 Diccionario araucano-español. Ed. San Francisco, Padre Las Casas.

1934 Lecturas araucanas. Padre Las Casas. 2a. Ed.

Bradford, M. y Melville, M.

1976 "El sistema de valores del mapuche". En DILLEHAY (ed.) 1976: 145-63.

Briones De Lanata, C.

1985 "Puertas abiertas, puertas cerradas. Algunas reflexiones sobre la Identidad mapuche y la Identidad nacional". Segundas Jornadas de Política seguida con el Aborigen. Museo Roca. Bs.As.(ms.).

1986a "Algún día yo voy a morir: el poder metacomunicativo de los mensajes socializadores". II Congreso de Antropología Social. Bs. As. (ms.).

1986b "La Identidad imaginaria: 'Puro Winka parece la gente' ". II Congreso Argentino de Antropología Social. Bs. As. (ms.).

Briones De Lanata, C. y M.A. Olivera.

1983 "Correlaciones económicas, sociales y rituales del ciclo anual en la comunidad mapuche de Ancatruz (Pcia. de Neuquén)". I Congreso de Antropología Social, UNAM, Misiones.

1984 "Che kimin. Un abordaje a la cosmo-lógica mapuche". RUNA, XV. Bs. As.: 43-81.

Canals Frau, S.

1946 "The Argentinian Araucanians". HSAI, Vol. II; 761-66. BAE Bulletin 134. Washington D.C.

Casamiquela, R.

1964 "Estudios del ñillatun y la religión araucana". Cuadernos del Sur. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.

1965 "Rectificaciones y ratificaciones hacia una interpretación definitiva del panorama etnológico de la Patagonia y área septentrional adyacente". Cuadernos del Sur. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.

CENSO INDIGENA NACIONAL.

1968 Argentina. Resultados definitivos.

Contreras, H. y M. S. Echeverría Weasson.

1965 "Araucanian Phonemics". IJAL 31: 132-5.

Cooper, J.

1946 "The Araucanians". HSAI, II: 687-760. BAE Bulletin 143, Washington D.C.

Croese, R.

1980 "Estudio dialectológico del mapuche". Estudios Filológicos. 15: 7-38. Valdivia: Universidad Austral de Chile.

1983 "Algunos resultados de un trabajo de campo sobre las actitudes de los mapuches frente a su lengua materna". RLA, 21: 23-34.

1984 "Tiempo verbal en mapudungun". Actas Jornadas de lengua y literatura mapuche, Temuco, Chile. 64-76.

Croese, R., A. Salas y G. Sepúlveda.

1978 "Proposición de un sistema unificado de transcripción fonémica para el mapudungu". RLA, 16: 151-60.

Dillehay, T.

1976 (ed.) Estudios antropológicos sobre los mapuches de Chile Sur-Central. Temuco: Pontificia Universidad Católica de Chile.

Echeverría, M.

1964 Descripción fonológica del mapuche actual. Separata del Boletín de Filología, publicación del Instituto de Filología de la Universidad de Chile, t. XVI.

Faron, L. C.

1961 Mapuche Social Structure. Institucional Reintegration in a Patrilineal Society of Central Chile. Illinois Studies in Anthropology, N 1. Urbana: The University of Illinois Press. (1969 Los mapuches. Su estructura social. México. Institu-

to Indigenista Interamericano.)

1962 "Symbolic values and the integration of society among the mapuche of Chile". AA, 64: 1151-1163.

1968 The Mapuche Indians of Chile. N. York: Holt, Rinehart and Winston.

Fernández de la Reguera Aller, I. y A. Hernández Salles A.

1984 "Estudio exploratorio de actitudes en una situación de bilingüismo . El caso mapuche". RLA, 22: 35-52.

Fernández Garay, A.

1979 "Formación de temas verbales araucanos". Cuadernos del Sur 12: 141-51. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.

1981 "Algunos sufijos verbales mapuches". Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos. 1: 5-24.

Fernández Garay A. y L. Golluscio.

1978 "Rogativas araucanas". VICUS 2: 103-32.

Fittipaldi, M. y otros.

1978 Análisis socioeconómico, aspectos culturales y tipología de las comunidades aborígenes de Neuquén. Bs. As.: Consejo Federal de Inversiones. (m.i.).

Fontanella, M. B.

1967 "Componential Analysis of Personal Affixes in Araucanian" IJAL 33: 305-308.

Golbert, P.

1975 Epu peñiwen. Buenos Aires. Centro de Investigaciones en Ciencias de la Educación.

1987 "Mas allá de la oración: un nuevo tipo de significado". VIII Congreso de ALFAL, Tucumán, Argentina. (m.i.).

Golbert, P. y L. Golluscio.

"Los Araucanos". En Gregores y otros (en preparación).

Golluscio, L.

1981 "Situación lingüística y etnolingüística de la Agrupación Ancatruz, Provincia de Neuquén. Informe preliminar". Documento de

Trabajo. Buenos Aires: Centro de Investigaciones en Ciencias de la Educación.

1982 "El regreso de la abuela: un relato tradicional mapuche". 44 Congreso Internacional de Americanistas (Manchester). (m.i.).

1983-1985 "Primer informe e Informe final". CONICET. Argentina. (m.i.).

1984a "Algunos aspectos de la teoría literaria mapuche". Actas Jornadas de Lengua y literatura mapuche. Temuco. Chile.: 103-14.

1984b "La palabra en algunos ritos y ceremonias mapuches". Actas III Congreso Argentino de Lingüística, Morón. (en prensa).

1986 Mecanismos pragmáticos en algunos textos mapuches. II Congreso de Antropología Social. Buenos Aires. (m.i.).

Gregores, E. y otros.

"Los ritos, los mitos y la magia de los indígenas del Sur de América. (en preparación).

Grimes, J.

1985 "Topic inflection in Mapudungun verbs". IJAL 51: 4-163.

Guevara, T.

1908 Psicología del pueblo araucano. Santiago de Chile. Imprenta Cervantes.

1911 Folklore araucano. Santiago de Chile.

Hernández, I.

1974 La discriminación étnica en la escuela. Revista de Ciencias de la Educación.

Hernández, I. y otros.

1987 Los indios y la antropología en la Argentina. Búsqueda. Bs. As.

Hernández, A y N. Ramos.

1978 "Rasgos del castellano hablado por escolares mapuches. Estudio de un caso". RLA, 16: 141-9.

1983 "Situación sociolingüística de una familia mapuche. Proyecciones para abordar el problema de la enseñanza del castellano". RLA.21.

Hilger, I.

1957 "Araucanian Childlife and its Cultural Background". Washington D.C.: Smithsonian, Miscellaneous Collection Vol. 133.

Lenz, R.

1895-
1897 Estudios araucanos. Santiago de Chile.

1944 La oración y sus partes. Chile.

Moesbach, E. W. de

1962 Idioma mapuche, dilucidado y descripto con aprovechamiento de la Gramática Araucana del P. Félix José de Augusta... Padre Las Casas: Imprenta San Francisco.

Nardi, R.

1960 Reseña de Esteban Erize. Diccionario comentado mapuche-español araucano, pehuenche, pampa, picunche, rancülche, huilliche. Cuadernos del Sur, Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.

Olivera, M.

1983a "Crisis y sueño; contextos y textos oníricos". En Skripta Ethnológica, vol. IX (en prensa).

1983b "Chem pewmá ejmí trafjá. El horizonte onírico de los mapuches de la Agrupación Ancatruz". Tesis de Licenciatura F.F. y L. UBA(m.i).

1986 "Ngillatún: la representación cosmovisional, la dramatización de conflictos sociales y la búsqueda de la identidad étnica del pueblo mapuche". RELACIONES. Buenos Aires; Sociedad Argentina de Antropología (en prensa).

Olivera, M.A y C. Briones

1984 "Políticas para el aborigen como un espejo de las relaciones interétnicas: un juego entre 'autoimágenes' e 'imágenes del otro'". Primeras Jornadas de Política seguida con el Aborigen. Museo Roca. Buenos Aires (m.i).

Payne, D.

1984 "Sobre el desarrollo histórico de los sufijos de referencia cruzada del mapudungun". Actas. Jornadas de lengua y literatura mapuche. Temuco. (Chile).

PROYECTO DE INVESTIGACIONES N°12

1975 Universidad Nacional del Comahue. Informe de investigación.

Ringuelet, R. y otros.

1987 Procesos de contacto interétnicos. Bs. As.: Búsqueda.

Salas, A.

1970 "Notas sobre el verbo en el mapuche de Chile (II)". Stylo 10: 119-134.

1971 "Notas sobre el verbo en el mapuche de Chile (IV)". RLA: 75-101.

1973 Modo, persona y número en el verbo mapuche. Universidad Católica de Chile, Sede Regional Temuco.

1974 "Notas sobre el verbo en el mapuche de Chile (V)". RLA 12: 49-88.

1978a "Mapuche-español. Análisis fonológico constrastivo". VICUS Cuadernos Lingüísticos II: 57-86.

1978b Semantic ramifications of the category of person in the Mapuche verb. Tesis para optar al P h.D. State University of New York at Buffalo.

1980 "La lingüística mapuche en Chile". RLA, 18: 23-57.

1983 "Alfabetizar y enseñar en mapudungu? Alfabetizar y enseñar en castellano? Alternativas para la escuela rural en la Araucanía chilena". RLA, 21: 59-64.

1984 Textos orales en mapuche o araucano del Centro-Sur de Chile. Col. Lenguas Vernáculas de Chile 1. Concepción: Universidad de Concepción.

San Martín, N. R.

1976 "Machitun: una ceremonia mapuche". En DILLEHAY, 1976: 164-209

Sandvig, T.

1983 "La importancia de la literatura nativa para la alfabetización en lengua vernacular". RLA, 21: 45-50.

Sepúlveda.

1984 "Vitalidad etnolingüística de la lengua araucana". CUHSO: 223-238. Temuco.

Stark, L.

1970 "Mayan affinities with Araucanian". En Papers from the sixth Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society, april 16-18, 1970. Chicago: 56-57.

Stuchlik, M.

1974 "Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea". Santiago; Edicio-

nes Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile.

Suarez, J. A.

1959a "The Phonemes of an Araucanian Dialect". IJAL, 25: 177-181.

1959b "Observaciones sobre el dialecto manzanero" (m.i.).

Titiev, M.

1951 "Araucanian Culture in Transition", Occasional Contributions, Museum of Anthropology N 15. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Waag, E.

1982 Tres entidades "wekufī"en la cultura mapuche. Bs.As. EUDEBA.

LISTA DE ABREVIATURAS.

1. Gramaticales.

AG 3 IND	= SV Agente tercera persona indeterminada.(/-nge-/).
AGENTE	= SN Agente (/-fe/).
AFECT	= Afectado.
ASP	= Aspecto.
CAUS	= Causativo.
CONCES	= Concesivo.
CONJ	= Conjunción.
CONJ COP	= Conjunción copulativa.
CONJ DISY	= Conjunción disyuntiva.
CONT	= Continuativo.
CONTR	= Notación convencional adoptada para el sufijo /-fī-/.
DEM	= Demarcador.
DEM REL	= Demarcador relacional.
DEMOSTR	= Demostrativo.
DIR	= Direccional o progresional.
DURAT	= Durativo.
ESTAT	= Estativo.
F no F	= Forma no finita.
FUT	= Futuro.
HAB	= Habitual.
HIP	= Modo hipotético.
IMP	= Imperativo.

INC	= Incoativo.
INVERS	= Inversivo.
NEG	= Negación.
NUM	= Numeral.
O	= Objeto.
PERF CERT	= Notación convencional para sufijo **/-pe-/**.
PL	= SV plural.
PLUR	= SN pluralizador (**/-ke/**).
PLURAL	= Pluralizador **/pu/**.
POS	= Pron. posesivo.
POSTPOS	= Postposición.
PSONAL	= Pron. personal.
REAL	= Modo real o indicativo.
REF / REC	= Reflexivo - recíproco.
REP / INV	= Repetitivo - inversivo.
RESTRICT	= Restrictivo.
RESULT	= Resultativo.
SG	= Singular.
SN	= Sufijo nominal.
SV	= Sufijo verbal.
TA	= Tema adjetivo.
TAdv	= Tema adverbial.
TAAdv	= Tema adjetivo-adverbial.
T Atr_1	= Tema $atributivo_1$.
T Atr_2	= Tema $atributivo_2$
T $mult_1$	= Tema de distribución $múltiple_1$.
T $mult_2$	= Tema de distribución $múltiple_2$.
T no verb	= Tema no verbalizable.
TS	= Tema sustantivo.

TSA	= Tema sustantivo-adjetivo.
TRANS	= Transitivizador.
$TRANS_1$	= $Transitivizador_1$.
$TRANS_2$	= $Transitivizador_2$.
VERB	= Verbalizador.

1	= Primera persona.
2	= Segunda persona.
3	= Tercera persona.
(3)	= Tercera persona sin especificar.

2. Publicaciones en serie, antologías y volúmenes colectivos.

AA = American anthropologist. Washington D.C.: American Anthropological Association.

AE = American Ethnologist. A journal of the American Anthropological Association. Washington D.C.: American Anthropological Association.

Am = Amerindia. Revue d'ethnolingüistique amérindienne. París: Association d'Ethnolinguistique Amérindienne.

IJAL = International Journal of American Linguistics. Chicago: University of Chicago Press.

Lg = Language. Journal of the Linguistic Society of America. Baltimore.

LiS = Language in Society. Cambridge: The University Press.

LTR = Language, Thought and Reality. Selected writings of Benjamin Lee Whorf. Carroll, John (ed.1956). Nueva York: Wiley y Cambridge: (Mass.): Technology Press. MIT.

RiL = Readings in Linguistics. Joos, Martin (ed.) 1957. Washington D.C.: American Council of Learned Societies.

RLA = Revista de Lingüística Téorica y Aplicada. Concepción (Chile): Instituto Central de lenguas. Univ. de Concepción.

VICUS = Vicus. Cuadernos. Amsterdam: John Benjamins.

RESERVAS Y AGRUPACIONES MAPUCHES DE NEUQUEN.

Fuente: Secretaría de COPADE.

COMUNIDADES MAPUCHES RELEVADAS

DE LA PCIA. DE RIO NEGRO.

CUSHAMEN: Comunidad mapuche relevada de la Provincia de Chubut.

Fuente: Censo Indígena Nacional (1968)
Resultados definitivos.

PROVINCIA DEL NEUQUEN			
DEPARTAMENTO	CANTIDAD DE HABITANTES	POBLACION INDIGENA	% POBLACION INDIGENA
TOTAL	119.780	9.019	7,5
1) Aluminé	3.531	1.125	31,9
2) Añelo	848	15	1,8
3) Catán Lil	2.405	1.220	50,7
4) Collón Curá	1.635	1.043	65,8
5) Confluencia	55.425	121	0,2
6) Chos Malal	6.545	25	0,4
7) Huiliches	4.516	1.207	27,7
8) Lácar	7.928	487	6,1
9) Loncopué	3.698	1.303	35,2
10) Los Lagos	2.134	29	1,3
11) Minas	4.776	136	2,8
12) Ñorquin	3.593	583	16,2
13) Pehuenches	2.539	25	1,-
14) Picunches	5.326	651	12,3
15) Picunleufú	1.955	93	9,7
16) Zapala	12.926	950	0,7
PROVINCIA DE RIO NEGRO			
TOTAL	210.471	10.785	5,1
1) Adolfo Alsina	10.366	259	2,5
2) Avellaneda	13.852	227	1,6
3) Bariloche	25.921	434	1,7
4) Conesa	4.484	114	2,5
5) El Cuy	3.876	190	5,2
6) Gral. Roca	105.756	1.335	1,3
7) 9 de Julio	4.674	1.004	21,2
8) Ñorquinco	3.792	2.093	55,2
9) Pichi Mahuida	8.974	25	0,3
10) Pilcaniyeu	5.411	1.399	25,8
11) San Antonio	7.159	579	8,-
12) Valcheta	5.360	1.503	28,-
13) 25 de Mayo	11.064	1.623	14,7
PROVINCIA DEL CHUBUT			
TOTAL	115.229	8.993	7,8
1) Biedma	6.746	150	2,2
2) Cushamen	12.099	3.050	25,2
3) Escalante	61.887	50	0,08
4) Florentino Ameghino	1.117	50	4,5
5) Futaleufú	16.422	644	3,9
6) Gaiman	7.430	25	0,3
7) Gastre	3.259	1.181	36,2
8) Languiñeo	4.052	1.295	40,5
9) Mártires	893	92	9,3
10) Paso de los Indios	2.710	589	21,8
11) Rawson	18.699	150	0,8
12) Río Senguer	5.202	658	12,6
13) Sarmiento	6.339	25	0,4
14) Tehuelches	5.324	427	8,-

TESIS 082
19-03-99

	NOMBRE 23	EDAD	SEXO	LUGAR DE ORIGEN	NACIONALIDAD	RESIDENCIA ACTUAL 27	RELACION CON LA COMUN. DE ORIGEN 28	INSTRUCCION 29	ESTADO CONSTITUTIVO 30	ESCOLAR 31	AUDITIVO 32	SENTIMIENTO DE PERTENENCIA LINGÜISTICA 33	TIPO DE RAZAMIENTO 34
							RUTA DE PADRES: SEL.CON AD.SOCIOL. SOCIAL	RELIGIOSO		RIMA	ANTE LO MARINO ANTE LOS MAYORES	PRIMER. A LA RUTA MARINOS ESPAÑOL	
1	Fletcher Epulien	83	F	Tuncón		Tuncón	soltero	indígena	soltero	"diaiten"	dialog (arti) / tapiten	analf.	valoativa	rechazo	si	a	b	bil. esb. mapuche 1
2	Juan Profil	80	M	Ancón Grande	Barlocho	Bebe./Ancón G.	rel. permanente	indígena	soltero	familia ocotique	dialog (arti) / tapiten	analf.	valoativa	rel. formales	si	a	b	bil. esb. mapuche 2
3	Abelino Carrasco	70	F	Chanquayarroz		Chanquayarroz	soltero	indígena	desc.	familia ocotique	canta (arti)	analf.	contradictoria	rel. formales	si	ab	b	bil. esb. mapuche 3
4	Juan Calfanao	85	F	Tuac Floras	Atrauco	Atrauco	no soltero	indígena	desc.	conda	canta (arti)	analf.	valoativa	rel. formales	si	ab	b	bil. esb. mapuche 4
5	Tomas Gonzalo	61	F	Tuncón		Tuncón	soltero	indígena	soltero	partera	canta (arti)	desc.	valoativa	correcta	si	ab	b	bil. esb. mapuche 5
6	Manuela Quilaleof	32	F	Piedra Pintada	Imp.	Piedra Pintada	soltero	indígena	desc.	"diaiten"	canta (arti)	analf.	valoativa	correcta	si	ab	b	bil. esb. mapuche 6
7	Cordilia Calfin	70	F	Cachamon	desc.	Cachamon	soltero	indígena	desc.	conda	canta (arti)	desc.	desc.	rel. formales	si	ab	b	bil. esb. mapuche 7
8	Ana Relli	70	F	Cachamon		Cachamon	soltero	indígena	soltero	conda	participante comun	1.y o.	valoativa	desconfianza	si	ab	b	bil. esb. mapuche 8
9	Tomas Profil	ca. 70	F	Ancón Grande	Barlocho	Barlocho	rel. permanente	indígena	soltero	familia ocotique	canta (arti)	desc.	valoativa	rechazo	si	ab	b	bil. esb. mapuche 9
10	Marcelino Profil	ca. 50	F	Ancón Grande	Jacobucci	Jacobucci	soltero	indígena	soltero	familia ocotique	canta (arti)	desc.	valoativa	rel. formales	si	ab	b	bil. esb. mapuche 10
11	Mirlina Angelina	70	F	Salna Tegua		Salna Tegua	soltero	indígena	desc.	familia ocotique	canta (arti)	analf.	desc.	rel. formales	si	ab	b	bil. esb. mapuche 11
12	Andrés Epulien	59	M	Salna Tegua		Salna Tegua	soltero	indígena	soltero	destacado	musico	1.y o.	valoativa	rel. formales	si	ab	b	bil. esb. mapuche 12
13	Margarita Profil	70	F	Ancón Grande	Jacobucci	Jacobucci	rel. permanente	indígena	soltero	oficios	cabaulla	1.y o.	valoativa	rel.formales	si	ab	b	bil. esb. mapuche 13
14	Guillermo Quinqula	70	M	Tuncón		Tuncón	soltero	indígena	soltero	destacado	contesta discursos	1.y o.	valoativa	chiaria	si	ab	b	bil. esb. mapuche 14
15	Francisco Aucutrua	75	M	Salna Tegua	Imp.	Salna Tegua	soltero	indígena	regular	oficios	cabaulla	1.y o.	valoativa	rel. formales	si	ab	b	bil. esb. mapuche 15
16	Mercedes Aucutrua	66	F	Salna Tegua		Salna Tegua	soltero	indígena	soltero	familia ocotique	ballaria	1.y o.	valoativa	selectiva	si	ab	b	bil. esb. mapuche 16
17	Jacobo Díaz	80	M	Ancón Grande	Imp., Beba.	Ancón Grande	soltero	indígena	desc.	conda	ballaria (pfa centrilla)	1.y o.	valoativa	selectiva	si	ab	b	bil. esb. mapuche 17
18	..... Manuel	ca. 70	M	Cerro Negro	Imp., Mta.Chico	Cerro Negro	soltero	indígena	desc.	conda	participante comun	1.y o.	valoativa	rel. formales	si	ab	b	bil. esb. mapuche 18
19	Maria Relli	ca. 65	M	Cachamon		Cachamon	soltero	indígena	soltero	conda	participante comun (separad.)	1.y o.	contradictoria	ilusiva	si	ab	b	bil. esb. mapuche 19
20	Juan Bautos	57	M	Tuncón	Imp., Jacob.	Tuncón / rel. permanente	soltero	indígena	soltero	destacado	no participa	1.y o.	valoativa	rel. formales	si	mb	b	bil. esb. mapuche 20
21	Juan Rumuquao	76	M	Chalfal	desc.	Chalfal	soltero	indígena	desc.	conda	no participa	desc.	valoativa	ilusiva	si	ab	b	bil. esb. mapuche 21
22	Tebasio Profil	70	M	Ancón Grande	Barlocho	Barlocho	soltero	indígena	regular	familia ocotique	participante comun	analf.	valoativa	rel. formales	si	ab	b	bil. esb. mapuche 22
23	J. Jerónilo	62	M	Cachamon	Chanquayarroz	Chanquayarroz	rel. menos	indígena	regular	conda	desc.	analf.	contradictoria	rel. formales	si	ab	b	bil. esb. mapuche 23
24	Juan Cumsell	45	M	Ancón Grande	Barlocho	Barlocho	rel. separadas	indígena	regular	hijo mismo-des.	ballaria (separad.)	analf.	contradictoria	ilusiva	si	ab	b	bil. esb. mapuche 24
25	Maria de Tomas Gonzalo	19	M	Tuncón		Tuncón	soltero	indígena	soltero	conda	desc.	1.y o.	desc.	selectiva	si	ab	b	bil. esb. mapuche 25
26	Marcelino Profil	19	M	Ancón Grande	Quelli, Barlocho	Quelli / Bebe.	rel. permanente	indígena	soltero	hijo oficique	ballaria	1.y o.	valoativa	selectiva	si	ab	b	bil. esb. mapuche 26
27	Lucerinda Celumil	58	F	Chanquayarroz		Chanquayarroz	soltero	indígena	soltero	oficique	cabaulla / dialog (arti)	1.y o.	valoativa	selectiva	si	ab	b	bil. coordinada 27
28	Julia Pehuenquir	70	F	Cachamon	Jacobucci	Jacobucci	rel. separadas	indígena	soltero	familia ocotique	canta (arti)	1.y o.	contradictoria	rel. formales	si	a	ab	bil. coordinada 28
29	Lorenzo Agüero	67	F	Tuncón		Tuncón	soltero	abuelo blanco	soltero	"diaiten"	canta (arti)	analf.	contradictoria	chiaria	si	a	ab	bil. coordinada 29
30	Manuela Celis	ca. 70	F	Cachamon	Chanquayarroz	Cachamon	soltero	indígena	regular	conda	canta (arti)	desc.	contradictoria	rel. formales	si	a	b	bil. coordinada 30
31	Angela Profil	70	F	Ancón Grande	Barlocho	Barlocho	rel. permanente	indígena	regular	familia ocotique	canta (arti)	analf.	valoativa	ilusiva	si	a	b	bil. coordinada 31
32	Tomasa Epulef	80	F	Salna Tegua	Imp.	Salna Tegua	soltero	indígena	regular	conda	canta (arti)	analf.	contradictoria	rel. formales	si	a	b	bil. coordinada 32
33	Valentina de Profil	70	F	Salna Tegua	Imp.	Quelli / Bebe.	rel. permanente	indígena	regular	espoza ocotique	participante comun	desc.	contradictoria	selectiva	si	ab	b	bil. coordinada 33
34	Raúl Epulien	79	M	Salna Tegua		Piedra del Águila/ Salna Tegua	soltero / rel. permanente	indígena	soltero	"diaiten"	ballaria	1.y o.	valoativa	rel. formales	si	ab	b	bil. coordinada 34
35	Adolfo Relli	80	M	Cachamon	Imp., m.s. Jac.	Jacobucci	rel. separadas	indígena	soltero	"diaiten"	musico	1.y o.	valoativa	selectiva	si	ab	b	bil. coordinada 35
36	Bautista Epulien	ca. 70	M	Salna Tegua	Imp.	Salna Tegua	soltero	indígena	soltero	destacado	contesta discursos	1.y o.	valoativa	rel. formales	si	ab	b	bil. coordinada 36
37	..... Cipriano	62	M	Tuncón	desc.	Tuncón	soltero	indígena	desc.	conda	ballaria	1.y o.	valoativa	selectiva	si	ab	b	bil. coordinada 37
38	Rodolfo Epulien	63	M	Tuncón		Tuncón	soltero	indígena	soltero	destacado	participante comun	1.y o.	valoativa	selectiva	si	ab	ab	bil. coordinada 38
39	Antonio Quilmeco	63	M	Chanquayarroz		Chanquayarroz	soltero	indígena	regular	espoza ocotique	ballaria	1.y o.	valoativa	selectiva	si	ab	ab	bil. coordinada 39
40	..... Guillermo (Vermaen del entierro)	63	M	Chanquayarroz		Chanquayarroz	soltero	indígena	desc.	destacado	ballaria / pfa centrilla	1.y o.	valoativa	selectiva	si	ab	ab	bil. coordinada 40
41	Carlos Leftúr	66	M	Chalfal		Chalfal	soltero	indígena	regular	destacado	no participa	1.y o.	valoativa	rel. formales	si	ab	ab	bil. coordinada 41
42	Luis Bacha	59	M	Tuquiaba	Jacobucci	Jacob./ Tuquiaba	soltero / rel. permanente	indígena	regular	destacado	no participa	1.y o.	valoativa	rel. formales	si	ab	ab	bil. coordinada 42
43	..... Anselmo	59	M	Salna Tegua	Imp.	Ala redd. Fija	soltero	indígena	regular		participante comun	desc.	valoativa	rel. formales	si	ab	ab	bilingüe coord. 43
44	José Calfaqua	ca.60	M	c° Bolsón, Jacobucci	Jac.	Jacobucci	separad. permanente	indígena	soltero		no participa	1.y o.	valoativa	rel. formales	si	ab	ab	bilingüe coord. 44
45	Severo Calfaqua	ca.50	M	Lipitren	desc.	Lipitren	soltero	indígena	desconocido		desc.	1.y o.	valoativa	rel. formales	si	ab	ab	bilingüe coord. 45
46	Juan Cumsell	ca.50	M	Ancón Gde.		Ancón Gde.	soltero	indígena	soltero		ballaria /pfa centrilla	desc.	contradictoria	rel. formales	si	ab	ab	bilingüe coord. 46
47	Clemente Aucutrua	42	M	Salna Tegua		Salna Tegua	soltero	indígena	soltero		es-cabaulla	1.y o.	contradictoria	rel. formales	si	a	b	bilingüe coord. 47
48	Elba Quilanao	36	F	Chanquayarroz	Río Chico (sesp.)	Chanquayarroz	soltero	indígena	soltero		canta tayil(ayud.cotes.)	1.y o.	v.lorativa	compromiso(sem.)	si	ab	b	bilingüe coord. 48
49	Florentina Curilen	59+	F	Cachamon	desc.	Cachamon	soltero	indígena	desc.		participante comun	desc.	valoativa	rel. formales	si	ab	b	bilingüe coord. 49
50	Hija de Rosa Profil	28	F	Ancón Gde.	Barlocho	Bebe.	soltero	indígena	soltero		participante comun	analf.	contradictoria	rel. formales	si	a	b	bilingüe coord. 50
51	esposa de Leftúr	45	F	Chalfal		Chalfal	permanente	indígena	desc.		no participa	desc.	contradictoria	rel. formales	si	a	b	bilingüe coord. 51
52	Mercedes Relli	48	F	Cachamon	Jac.	Jac.	soltero	indígena	soltero		participante com.(espoz)	1.y o.	valoativa	rel. formales	si	a	b	R (probl.arti) bilingüe coord. 52
53	Rosendo Aucutrua	22	M	Tuncón	desc.	Tuncón	separadas	indígena	soltero		desc.	desc.	valoativa	selectiva	si	ab	b	bilingüe coord. 53
54	Bernardino Relli	ca.50	M	Cachamon	Imp.	Jac.	soltero	indígena	regular		participante comun	1.y o.	v.lorativa	rel. formales	si	a	b	bilingüe coord. 54
55	..Jaramillo	ca.60	M	Cachamon	desc.	Cachamon	soltero	indígena	desc.		desc.	1.y o.	valoativa	rel. formales	si	a	b	bilingüe coord. 55
56	.....	45	M	Cachamon	desc.	Cachamon	soltero	indígena	desc.	m. comun	desc.	1.y o.	valoativa	rel. formales	si	a	b	bilingüe coord. 56
57	José Antonio Kanoel	20	M	Cerro Negro	Río Chico (sesp.)	Cerro Negro	soltero	indígena	regular	m. comun	ballaria	analf.	v.lorativa	selectiva	si	R	b	bilingüe sub. (esp.) 57
58	Aguilar Curilen	ca.36	M	Cachamon	Imp.! Santa Teresa Aires	Cachamon	soltero	indígena	regular	m. comun	participante com.(esp)	1.y o.	valoativa	valoativa	si	ab	b	bilingüe sub(español) 58
59	Claudio Relli	ca.40	M	Cachamon	imp.	Cachamon	soltero	indígena	regular	m. comun	desc.	1.y o.	desc.	rel. formales	si	ab	b	bilingüe sub.(español) 59
60	..... de Juan Cumsell	ca.48	M	Ancón Gde.		Ancón Gde.	soltero	indígena	desc.	m. comun	participante comun	desc.	valoativa	valoativa	si	a	b	bilingüe sub. (español) 60
61	Domingo Colluqueo	50+	M	c° Bandera	Barlocho	Barlocho	permanente	indígena	regular	hijo centro	no participa	1.y o.	valoativa	rel. formales	si	(lleva arrendiendo)	b	bilingüe sub. (español) 61
62	Clara Relli	50	F	Cachamon	Buenos Aires	Bs.As.	soltero	indígena	soltero	m. comun	no participa	1.y o.	negadora	compromiso (sem.)	si	a	b	bilingüe sub. (español) 62
63	Gloria Relli	7	F	Cachamon		Cachamon	soltero	indígena	desc.	m. comun	participante comun(ser	desc.	valoativa		si	inf.	normal	bilingüe sub. (español) 63
64	Ana Curilen	18	F	Cachamon		Cachamon	soltero	indígena	regular	m. comun	participante comun	1.y o.	negadora	valoativa	si			
65	..Curilen	7	F	Cachamon		Cachamon	soltero	indígena	regular	m. comun	participante comun	1.y o.	negadora	valoativa	si	normal	normal	bilingüe potencial 65
66	Sobrina de Profil	ca.25	F	Ancón Gde.	desc.	Ancón.	desconc.	parcial.	indígena	regular	fluctuante	1.y o.	valoativa	rechazo	si	a	b	bilingüe sub.(esp.Ad) 66
67	Claudina Profil	22	F	Ancón Gde.	Bebe.	Bebe.	separad.	indígena	regular	hijo centro	no participa	spo	contradictoria	valoativa	si	a	b	bilingüe sub.(español) 67
68	.....Profil	15	F	Ancón Gde.	Quelli/Bebe.	Quelli/Bebe.	parman.	indígena	regular	hijo cent.	participante comun	spo	contradictoria	valoativa	si	a	b	bilingüe sub.(español) 68
69	.....Profil	13	F	Ancón Gde.	Quelli/Bebe.	Quelli/Bebe.	parman.	indígena	regular	hijo cen.	participante comun	spo	contradictoria	valoativa	si	a	b	bilingüe sub. (español) 69
70	Gladys Epulien	24	F	4-Lino Tegua	imp.	Estancia Tuncón	parman.	indígena	regular	m.comun	desc.	1.y o.	valoativa	chiaria	si	a	b	bilingüe sub. (español) 70
71	Beatriz Epulef	20+	F	Salna Tegua		Salna Tegua	madre ma.	indígena	regular	m. comun	desc.	desc.	contradictoria	chiaria	si	a	b	R (defic.) bilingüe sub. (español) 71
72	Florencia Epulef	20+	M	Salna Tegua	imp.	Salna Tegua	soltero	indígena	regular	m. comun	desc.	desc.	contradictoria	ilusiva	si			bilingüe sub (español) 72
73	Margarita Epulef	20 +	F	Salna Tegua		Salna Tegua	soltero	indígena	regular	m. comun	desc.	1.y o.	contradictoria	valoativa	si	a	b	bilingüe terminal 73
74	Hija de Raúl Epulien	ca.50	M	Salna Tegua	Pdra. Ag.	Pdra. Ag.	separad.	indígena	regular	m.comun	no participa	1.y o.	desc.	compromiso(lab.)	si	a	b	bilingüe sub. (español) 74
75	César Aucutrua	ca.35	M	Estancia Tuncón		Estancia Tuncón	parman.	indígena	regular	m. comun	desc.	1.y o.	valoativa	desconfianza	si	a	b	bilingüe sub. (español) 75
76	..... Celinda	ca.25	F	Chanquayarroz		Chacay.	soltero	indígena	soltero	m.comun	ballaria	1.y o.	valoativa	valoativa	si	a	b	bilingüe sub. (español) 76
77	Pirula Quilanao	20	F	Chanquayarroz	Río Chico	Río Chico	soltero	indígena	soltero	hijo mismo	ballaria (pfa centrilla)	spo	contradictoria	chiaria	si	a	b	bilingüe sub. (español) 77
78	Angel Gregorio Quilanao	19	M	Chanquayarroz	El Bolsón	Chacay.	soltero	indígena	soltero	hijo mismo	ballaria	spo	valoativa	selectiva	si	a	b	bilingüe sub. (español) 78
79	Amelia Profil	24	M	Ancón Gde.	Quelli/Bebe.	Bebe.	soltero	indígena	soltero	hijo mismo	ballaria	spo	contradictoria	selectiva	si	a	b	bilingüe sub. (español) 79
80	Aquelia Profil	23	M	Ancón Gde.	Quelli/Bebe.	Bebe.	soltero	indígena	soltero	hijo mismo	ballaria	spo	contradictoria	selectiva	si	a	b	bilingüe sub. (español) 80
81	Carmelia Profil	17.	M	Ancón Gde.	Quelli/Bebe.	Quelli	soltero	indígena	soltero	hijo mismo	ballaria	spo	contradictoria	selectiva	si	a	b	bilingüe sub. (español) 81
82	Claudia Quilanao	24	F	Chanquayarroz	Río Chico	Río Chico	soltero	indígena	soltero	hijo mismo	ballaria	spo	contradictoria	chiaria	si	a	b	bilingüe sub. (español) 82
83	Hija de Maria Relli	18	M	Cachamon		Cachamon	soltero	indígena	regular	m.comun	no participa	1.y o.	negadora	valoativa	si	a	b	bilingüe final 83
84	Ramona Rojas	ca.50	M	Río Negro	imp.	Bonaires	soltero	indígena	regular	m.comun	no participa	1.y o.	valoativa	relac.formales	si	a	b	bilingüe potencial 84
85	.....Jesús	ca.50	M	Reserva Ancalao	Cmo. Rivadavia	Comodoro Rivadavia	soltero	indígena	regular	m.comun	no participa	1.y o.	contradictoria	compromiso	si	a	b	bilingüe sub. (español) 85
86	Daniel Curiñeo	19	M	Chalfal		Chalfal	soltero	indígena	regular	m.comun	no participa	1.y o.	contradictoria	relac. formales	si	a	b	bilingüe sub. (español) 86
87	Rosalia Riquelme	50?	M	Chalfal		Chalfal	soltero	indígena	regular	m.comun	no participa	1.y o.	contradictoria	relac. formales	si	a	b	bilingüe potencial 87
88	Daniel Lavin	70	M	Chalfal		Chalfal	soltero	indígena	regular	m.comun	no participa	desc.	contradictoria	relac. formales	si	a	b	bilingüe f inal 88
89	Valeriano Ulloque	ca.50	M	Cuwell		Cuwell	soltero	indígena	desc.	m.comun	no participa	desc.	contradictoria	relac. formales	si	a	b	bilingüe potencial 89
90	Teofina Profil	24	F	Ancón Gde.	Imp.	Sin redd. fija	soltera	indígena	desc.	fila central	ballaria(pfa centrilla)	1.y o.	valoativa	rechazo	si	a	b	bilingüe potencial 90
91	Hija de Amalia	22	F	c. Rivadavia, Bariloche		c. Rivadavia	soltera	indígena	desc.	fila centrum	no participa	spo	valoativa	compromiso	si	a	b	bilingüe potencial 91
92	Hija de Amalia	22	F	c. Rivadavia, Bariloche		c. Rivadavia	soltera	indígena	desc.	fila centrum	no participa	spo	valoativa	compromiso	si	a	b	bilingüe potencial 92
93	Hija de Amalia	23	F	c. Rivadavia, Bariloche		c. Rivadavia	soltera	indígena	desc.	fila centrum	no participa	spo	valoativa	compromiso	si	a	b	bilingüe potencial 93
94	Luis Quequén	30+	M	Tuncón	Imp.	Tuncón	soltero	indígena	desc.	m. blanco	no participa	desc.	valoativa	compromiso	si	a	b	bilingüe potencial 94
95	Hija de Quequén	20+	F	Tuncón	Imp.	Tuncón	soltera	indígena	desc.	m. blanco	no participa	desc.	valoativa	compromiso	si	a	b	bilingüe final 95
96	Hija de Quequén	50+	F	Tuncón	Imp.	Tuncón	soltera	indígena	desc.	m. blanco	no participa	desc.	desconfianza	valoativa	si	a	b	bilingüe final 96
97	Hija de Quequén	20	F	Tuncón	Imp.	Tuncón	soltera	indígena	desc.	m. blanco	no participa	desc.	contradictoria	valoativa	si	a	b	bilingüe potencial 97
98	Maria de Elías Guerón	20	F	Pdra. Pintada	Tuncón	Tuncón	soltera	indígena	desc.	m. blanco	no participa	desc.	valoativa	relac. formales	si	a	b	bilingüe potencial 98
99	Hija de Jerónilo	18	M	Chanquayarroz		Chanquayarroz	soltero	indígena	desc.	m. comun	no participa	desc.	valoativa	selectiva	si	a	b	bilingüe potencial 99
100	Agustín Jerónimo	28	M	Atrauco		Atrauco	soltero	indígena	desc.	m. comun	participante com.(espor.)	desc.	valoativa	selectiva	si	a	b	bilingüe potencial 100
101	Elena Relli	16	M	Cachamon, P. en Jac.	Bs.As., S. Antonio O.	S.Antonio O.	soltero	indígena	desc.	m. comun	no participa (evang.)	spo	indiferente	compromiso (relig) y soci.	si	a	b	bilingüe final 101
102	Margarita Relli	16	F	Cachamon, P. en Jac.	Imp.	Jac.	soltero	indígena	desc.	m. comun	no participa (evang.)	spo	indiferente	compromiso (relig) y soci.	si	a	b	bilingüe final 102
103	Josefina Relli	14	F	Cachamon, P. en Jac.	Imp.	Bs.As.	soltero	indígena	regular	m. comun	no participa (evang.)	spo	indiferente	compromiso (relig) y soci.	si	a	b	bilingüe final 103
104	Olga Relli	32	F	Cachamon, P. en Jac.	Bs.As.	Bs.As.	soltera	indígena	regular	m. comun	no participa (evang.)	spo	indiferente	compromiso (relig) y soci.	si	a	b	bilingüe final 104
105	Rosa Relli	42	F	Cachamon, P. en Jac.	Jac.	Jac.	soltera	indígena	regular	m. comun	no participa (evang.)	spo	indiferente	compromiso (relig) y soci.	si	a	b	bilingüe final 105
106	Dominga Curcuell	14	F	Ancón Gde.	Grpl. Roca	Ancón Gde.	soltera	indígena	regular	m. comun	participante comun	spo	valoativa	chiaria	si	a	b	bilingüe potencial 106
107	Lucila Curcuell	20	F	Ancón Gde.		Ancón Gde.	soltera	indígena	regular	m. comun	participante comun	spo	valoativa	chiaria	si	a	b	bilingüe potencial 107
108	Felipa Curcuell	21	F	Barlocho		Jac.	soltera	indígena	regular	m. comun	participante comun	spo	valoativa	selectiva	si	a	b	bilingüe final 108
109	Cristóbal Quevedo	25	F	Tuncón		Tuncón	soltero	indígena	regular	m. blanco	no participa	desc.	negadora	valoativa	si	a	b	bilingüe potencial 109
110	Roberina Celifa	43	F	Chalfal		Chalfal	soltera	indígena	desc.	m. comun	no participa	desc.	contradictoria	chiaria	si	no tiene	normal	monolingüe español 110
111	Julia Cantano	11	F	Chalfal	Jacobucci	Chalfal	soltera	indígena	desc.	m. comun	no participa	desc.	desc.	chiaria	si	no tiene	normal	monolingüe español 111
112	Agustina Cantano	8	F	Chalfal	Chac.	Chalfal	soltera	indígena	desc.	m. comun	no participa	desc.	desc.	chiaria	si	no tiene	normal	monolingüe español 112
113	Elvira Cantano	8	F	Chalfal	Jac.	Chalfal	soltera	indígena	desc.	m. comun	no participa	desc.	desc.	chiaria	si			
114	Isabel Calfín	30+	F	Chalfal	Jac.	Bs.As.	soltera	indígena	desc.	m. comun	no participa	desc.	desc.	Compromiso social	desc.	no tiene	normal	monolingüe español 114
115	Hija de Pascal Cuñanao	34	F	Chalfal	Bs.As.	Bs.As.	soltera	indígena	desc.	m. comun	participante (espor.)	desc.	desc.	valoativa	si	no tiene	normal	bilingüe final 115
116	Adelina Manzilla	14	F	desconc.	desc.	Río Chico	desc.	indígena	desc.	m. comun	participante (espor.)	spo	negadora	valoativa	si	no tiene	normal	monolingüe español 116
117	Melina Curar	7	F	Cachamon, P. en Jac.	Jac.	Jac.	no tiene	indígena	desc.	m.comun	participante (espor.)	spo	indiferente	compromiso social	si	no tiene	normal	monolingüe final 117
118	Amelia Manzilla	9	F	Cachamon, P. en Jac.	Bs.As.	Bs.As.	soltera	indígena	regular	m.comun	participante (espor.)	desc.	desconfianza	valoativa	si	no tiene	normal	monolingüe español 118
119	Hija de Clara Fill	11	F	Cachamon, P. en Jac.	Patagones	Patagones	separadas	indígena	regular	m.comun	participante (espor.)	1.y o.	indiferente	compromiso social	si	no tiene	normal	monolingüe español 119
120	..... Rosana	16	F	Cachamon, P. en Jac.	Jac.	Jac.	no tiene	indígena	desc.	m.comun	no part.	1.y o.	contradictoria	valoativa	si	no tiene	normal	monolingüe español 120
121	Irma Guerón	10	F	Jac.	Jac.	Jac.	soltera	indígena	desc.	m.comun	no part.	1.y o.	contradictoria	chiaria	si	no tiene	normal	monolingüe final 121
122	Verónica del Valle Aucutrua	7	F	Tuncón	Jac.	Tuncón	soltera	indígena	desc.	m.comun	participa	desc.			si	no tiene	normal	monolingüe potencial 122
123	Graciela Gómez	7	F	Lajas Tegua	Estancia Tuncón	Estancia Tuncón	permanente	indígena	desc.	m.comun	desc.	desc.			si	no tiene	normal	monolingüe potencial 123
124	Gonzalo Curiñanao	7 meses	M	Chanquayarroz		Chanquayarroz	soltero	indígena	desc.	m.comun	participa	desc.	valoativa	compromiso social	si	no tiene	normal	monolingüe potencial 124
125	Martina Relli	11	M	Chanquayarroz		Chanquayarroz	soltero	indígena	desc.	m.comun	participa	desc.			si	no tiene	normal	monolingüe potencial 125
126	Hija de Severo Calfín	7	M	Jacobucci		Jac.	separadas	indígena	desc.	m.comun	participa	desc.	valoativa	chiaria	si	a	b	bilingüe sub.(español) 126
127	.....Curiñanao	7	M	Lipitren		Lipitren	soltero	indígena	desc.	hijo	participa	1.y o.	valoativa	rel. formales	si	normal	normal	bilingüe potencial 127
128	Karin Raimundi	26	F	Cachamon		Cachamon	soltero	indígena	desc.	m.comun	no participa	1.y o.	desc.	chiaria	si	normal	normal	bilingüe potencial 128
129	.....Leftúr	27	F	Pdra. Ag.	Salna Tegua	Salna Tegua	permanente	indígena	desc.	m.comun	no part.	1.y o.	indiferente	chiaria	si	normal	normal	bilingüe final 129
130	Susana Relli	12	F	Chalfal		Chalfal	soltero	indígena	desc.	m.comun	no part.	1.y o.	contradictoria	valoativa	si	a	b	bilingüe potencial 130
				Jacobucci		Jac.	separadas	indígena	pedra bon.	m.comun	participa	1.y o.	valoativa	chiaria	si	a	b	bilingüe potencial