

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 *ngilam* o "consejo", por ejemplo, y la selección que hará el hablante de determinados morfemas témporo-modal-aspectuales

relacionados con la modalidad que caracteriza 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 /-fi-/ 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 /-fi-/ y la modalización de la no realidad.

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 orden (Bloomfield op. cit.) o taxis (Jakobson op.cit) plantea la oposición orden independiente versus dependiente, 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** **ngitrám** - **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] **nav** - **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 Navel Ngitrám; 7.5.6).

[ii] kife kushe ne - pe - no - lu fita
 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 real o indicativo versus

/-l-/ (con su negación **/-no-/**) para el hipotético o condicional.

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] **míle - ka - ya - y - mi chi am inche pu - l-i**
 estar CONT FUT REAL 2SG DUB INT P.PERSONAL llegar HIP 1SG
 "¿Vas a estar cuando yo llegue?"

[ii] **wíño - me - l-i ta waria mew ayi - we - la- n ta**
 regresar DIR HIP 1SG DEM pueblo POSIPOS querer INC NEG REAL1SG DEM
mi pe - ya - fi - el
 POS 2SG ver FUT PROOBJ FinF
 "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 *ngilar*):

(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] fevla korī - a - y - mi
ahora sopa FUT REAL 2 SG
"Hacé la sopa!"

[ii] rantu - 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. Con valor aspectual:

- Con significado incoativo

- (13) la - ya - y
 morir FUT REAL (3)
 "Está por morir (ya)."

3. Sufijos aspectuales con valor de presente (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 Friedrich¹³, "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.

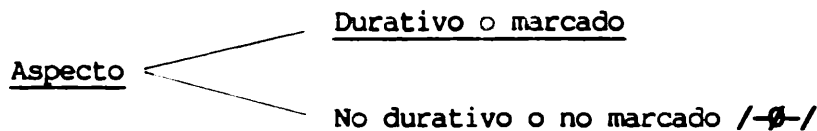
A partir del marco teórico que adoptamos para este tema (cf. n.13.), queda claro que el sistema aspectual de una lengua es una red compleja que sólo se puede identificar si se tiene en cuenta la coexistencia y combinación de distintos parámetros que juegan en su estructuración. En el caso del aspecto 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.



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] **umavtu** - n
dormir REAL 1SG
"Me dormí."

o bien en desarrollo, en transcurso, es decir, durativa:

[ii] **umavtu** - 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] **m̃le** - 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] **m̃le** - ka - n¹⁸
estar REAL 1SG
"Estoy todavía..."

[iii] **m̃le** - me - n
estar DIR REAL 1SG
"Voy para allá para estar (y me quedo)."

[iv] **m̃le** - 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 kīfe fotilla ko kīpa - l - ∅ - (e) y
 agua una botella agua venir TRANS ASP REAL (3)
 "Agua, una botella de agua trae."

[ii] kīpa - ∅ - y
 venir ASP REAL (3)
 "(Así) viene."

[iii] kila meli anti marcha - ∅ - y
 tres cuatro día marchar ASP REAL (3)

"Tres o cuatro días marchó."

[iv] ya pishani - ∅ - y ñi yal
 ya terminar ASP REAL (3) POS3SG comida

"Ya se terminó su comida."

(Del Navel Ngíttram "Historia del tigre" (Cf.7.5.6.)

El aspecto no durativo 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 - ∅ - y kofke
 comprar NO DUR REAL 1SG pan

"Compré pan."

[ii] mawin - ∅ - (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: **milen** "estar", **nien** "tener; como se ve a continuación:

(19) [i] **mile - 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, an 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 **milen** en 5.2.3.1.).

Por el contrario, la significación inherente de verbos como los siguientes: **amun** "ir"; **ngillan** "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-~ -kile-/ (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** **kullifi** **asu** - **le** - **y** **safwe** **waka**
 todos sin excepción animales ir CONT REAL(3) cerdo vaca
 "Todos los animales iban, cerdos, vacas."

[ii] **kakara** - **le** - **y** **alka**
 cacarear CONT REAL (3) gallo
 "Va cantando el gallo."

[iii] **ufisha** **asu** - **le** - **y**
 oveja ir CONT REAL (3)
 "Va andando la oveja."

De la versión del mito de origen de "Trenq Trenq y Kay Kay",
 Faqui Prafil, Anecón Grande, 1979 (Cf. 2.4.2.)

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- ~ -kile-/, 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 pichi 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 dinamicidad.

+ dinamicidad + continuidad = durativo no estativo
 (continuativo o progresivo).
 - dinamicidad + continuidad = durativo estativo.

Los otros dos Parámetros que se pueden considerar para el tratamiento de esta oposición son los siguientes: c. Puntos marcados en el transcurso de la acción (inicial, intermedio, final) y d. Progreso o cambio (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; /-nav-/ "caer"; /-tiku-/ "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. /-nav-/ "caer": "incoativo 2 súbito".²⁴

(29) nav - nav - ke - y
 dormir HAB REAL (3)
 "Siempre cae dormido."

2. /-tiku-/ "echar": resultativo separativo parcial".

(30) koral - tiku - me - a - y - mi
 corral echar DIR FUT REAL 2SG
 "Vaya y encierre a los animales (no todos)."

3. /-me-/.

(35) mīle - me - y
estar DIR REAL (3)
"Quedó allá; taróē en volver."

4. /-rpa-/.

(36) mīle - rpa - n pīchin
estar DIR REAL 1SG poco
"Pasé un rato (al venir)."

5. /-rpu-/.

(37) mīle - 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 deféctica que lo aparta de la definición más compartida y difundida del aspecto como categoría no deféctica (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 defécticos: 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.

~~/-ne-/~~

(38)

pe - ne - 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.

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 antí "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 - ngin
 rogar REAL (3) PL
 "Hicieron camaruco."
- [ii] ngillatu - tu - i - ngin
 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-[~]-kile-/ ; /-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. Oposición realizado / no realizado.

El aspecto realizado/no realizado, en cuanto a la intención o deseo frustrado, lo imposible, 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 /-r/ 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] langĩmgey ti chĩpey toro lay lalu
"Lo mataron al chĩpey toro, murió, al morir/muerto (el chĩpey toro)..."
del "Navel Ngĩtram" (7.5.6.).

[ii] elchen
"El que crea gente."

[iii] ngillay karu ñi yeyam ñi mamĩll
"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- ~ -kile-/ 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 /-kĩnu-/ y /-nie -/ (cf. 5.2.3.2.2.).

d. Por lo expuesto en puntos anteriores (cf. punto 3), 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 /-fi-/ 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 - kile-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:

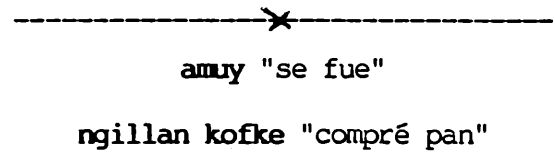
"El estativo, además, se define normalmente por intersección con la intransitividad." (Friedrich 1974:36)

En araucano, la aplicación del sufijo estativo /-le- ~ -kile-/ 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.

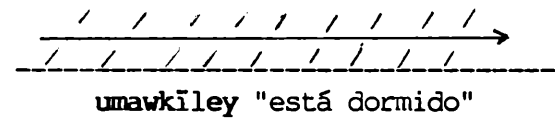
/-φ-/



2. Durativos.

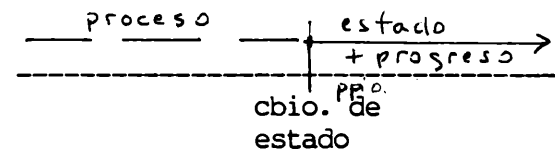
2.1. Estativos.

est₁ /-le- ~ -kile-/



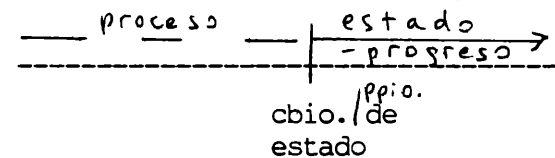
est₂ /-le-we-/

a)



fichalewen "ya volví viejo"

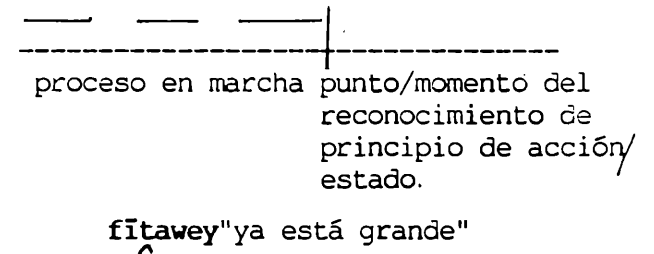
b)



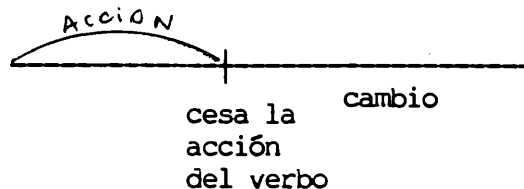
kishulewen "quedé solo"

kanshalewen "quedé cansado"

est₃ /-we-/ "inc₁".

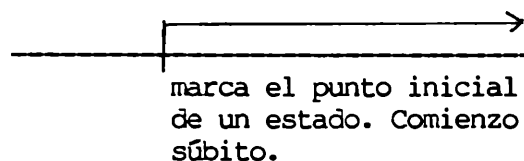


est₄ /-we-la-/ "terminativo".



umawtu-we-la-y "ya no quiere dormir más."

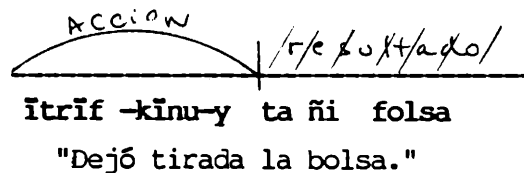
est₅ /-naw-/ "inc₂".



umawnawtu-y "cayó dormido."

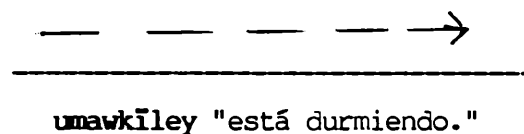
est₆ "resultativos".

- /-kinu-/
- /-tiku-/
- /-nie-/

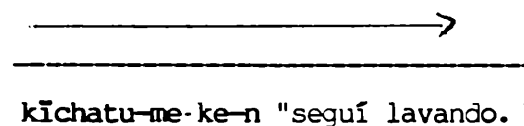


2.2. No estativos o continuativos.

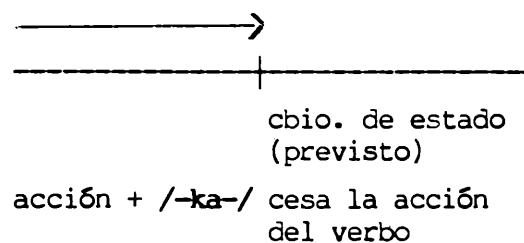
cont₁ /-le- ~ -kile-/.



cont₂ /-me-ke -/.



cont₃ /-ka-/.

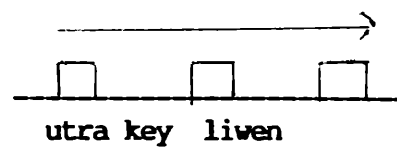


umawtu-ka-y "todavía está durmiendo."

2.3. Múltiples o iterativos

iter₁ "habitual."

/-ke-/



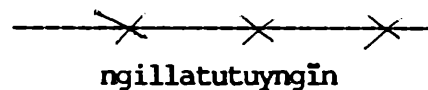
utra key liwen

"Siempre se levanta temprano."

iter₂ "repetitivo-inversivo".

/-tu-/

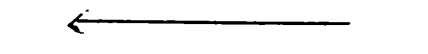
a) repetitivo .



ngillatutuyngin

"Oraron otra vez."

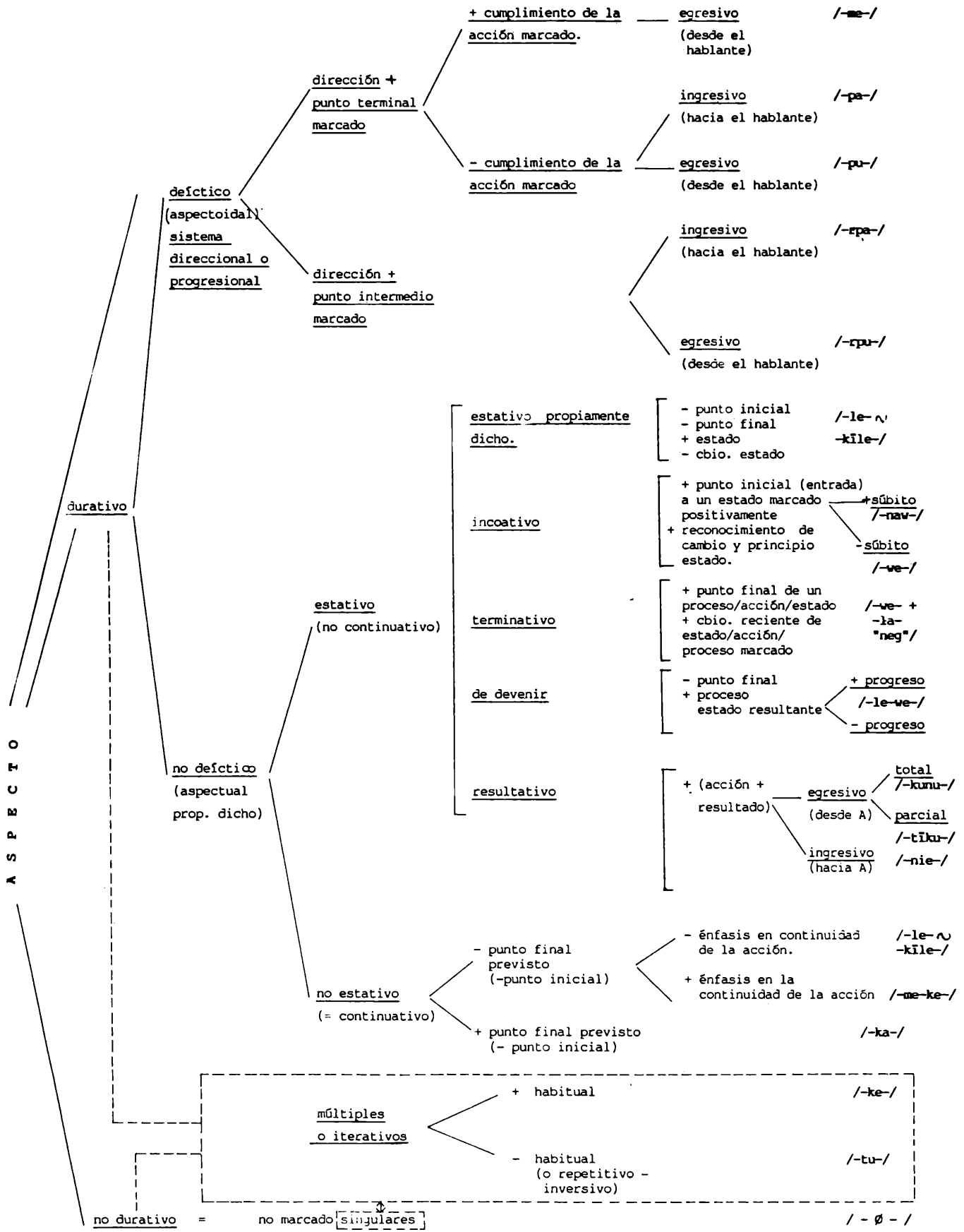
b) inversivo .



anutuy

"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** **pĩtrem** - tu - n
 hoy cigarrillo VERB REAL 1SG

alternando con:

[ii] **chayi** **pĩtrem** -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 fi 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 deféctica del funcionamiento de este sufijo.

La presencia de /-pe-/ - en este trabajo se propone como hipótesis que se trata del tema verbal pe "ver, encontrar", con función de sufijo³⁰ - 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 la pertenencia de lo enunciado al campo de la facticidad (cf. 5.1.1.);
- b. /-pe-/ plantea una relación entre dos situaciones, 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 defctico);
- 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 Perfecto³⁶ 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 deféctica manifiesta - que indican lapsos breves:

<p>chayī "hoy" (lapso de 2 a 4 horas) fewla "recién" wiya "ayer" ka kiyen "El mes pasado" trafia "anoche"</p>	+ Vbo TV + -pe- + suf.modos/psona/n ^o
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------

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] **mawĩn** - (e) y
 llover REAL (3)
 "Llovió."
 + **trafia** "Llovió anoche."
 [ii] **mawĩn** - **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: "mawĩn (e) y es lo mismo que **mawĩnpey**, pero **mawĩnpey** 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 unawtu - pa - pe - y**
 ayer / recién dormir DIR REAL (3)
 "Vino a dormir a casa, (ayer, recién)."
 [ii] **chayi / fewla / wiya mĩle - me - pe - n**
 hoy / recién / ayer estar DIR REAL 1SG
 "Estuve (y me quedé) (hoy, recién, ayer)."

2. Cercanía espacial + intencionalidad³⁹ (del hablante): /-pa- "direccional + -pe-/.

(59) ngillan - ñungu - 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 palabras cobran valor exhortativo, de invitación a la acción que indica el verbo. Así, por ejemplo:

(60) ngĩtram - 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 rĩf ngĩtramka-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] ngĩtramka - PE - i - yu
 conversar REAL 1 D

"Estamos conversando."

[iii] **mawīn** - 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/ DIR REAL l D
 encontrar

"Te encontré."

Por oposición a:

[vi] **pe** - **pa** - **la** - **i** - **yu**
 ver/encontrar DIR NEG REAL l D

"No te encontré."

[vii] **amu** - PE - **n** **ñi** **pe-** **me** - **a** - **fi** - **el**
 ir REAL lSG POSlSG 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** **fita**
 un anciana tener NEG FnoF marido

"Una anciana que nunca ha tenido marido."

b. de duda:

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] **mawĩn** - 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] **kĩchatu** - **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] **unawtu** - **pa** - PE - **la** - **y**⁴¹ **ñi** **ruka mew aku-** **l** - **e**
 dormir DIR NEG REAL POS casa POSTPOS viene HIP 3
 (3) 1SG

"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] **m̃le - pa - PE - la - y aku chi may aku- la- y chi may**
 estar DIR NEG REAL(3) venir DUB AFIRM venir NEG | | DUB AFIRM
 REAL (3)

"Tal vez ha llegado.";

"Debe de estar; tal vez vino, tal vez no..."

[ii] **wule wula dewma -PE- la - a - ñ**
 mañana después terminar NEG FUT REAL 1SG
ñi k̃daw wule wula PE⁴² - 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 k̃me kim - la + n**
 morir NEG REAL (3) Juan bien saber NEG REAL 1SG

"Habrá muerto, no lo sé."

Acción anterior	Acción posterior
<u>Cláusula 1 : circunstancia anterior frustrada</u>	<u>Cláusula 2 (coordinada o yuxtapuesta consecutiva o adversativa):</u> <u>Especificación de consecuencia</u>
Vbo [TV + -pe- + -fi-]	Vbo [TV + NEG=]

La conjunción del sufijo /-pe-/ con valor de "Perf. de certeza, pretérito reciente" y /-fi-/ "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 /-fi-/, indicándose con /-pe-fi-/ 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 - fi - n mītrir - i fi 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] opera - 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 ⁺ 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 explicita 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) ŋ
 mirar PROOBJ REAL 1

"Las vi."

(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 fi weni ta
 llegar DEM REL REAL DEM DEM POS1SG AMIGO DEM
 mi amu- a - l aye no
 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(i) 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 - ɔngu - 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, incluido en la misma situación comunicativa. Por eso es que, en emisiones como la anterior, o la siguiente:

ngĩtramka - pa - pe - i - yu

"Lo vengo a conversar."

hay tres tiempos marcados:

	SITUACION COMUNICATIVA	
<u>tiempo anterior</u>	<u>tiempo del habla</u>	<u>tiempo posterior</u>
(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 - fi - y - mu
 NEG FUT CONTR REAL 2D

"Si hubieras ido (a Viedma) con tu tío, tal vez iban a alcanzar (ahí)."

5. Futuro condicionado o irreal puesto en duda (/pe-la-a-fi-/).

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" + /-fi-/ "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 cláusulas y frases puestas en períodos condicionales de grado 2 (improbables o imposibles) (cf. ej. anterior).

(75) [i] **pe - pa - pe - la - ya - fi - n**
 encontrar DIR NEG FUT CONTR REAL 1SG
 "Puede ser que encuentre (mi oveja)." (desiderativa dubitativa:improbable).

[ii] **fele - PE - la - a - fi - y feych_ dundu**
 ser así NEG FUT CONTR REAL(3) DEMOSTR cosa
 "Tendría que haber sido así." (desiderativa imposible).

6. Futuro condicionado o irreal confirmado (/pe-a-fi-) (cf.5.4.2.).

(76)	michay	kīpa	-	<u>pe</u>	-	a	-	fī	-	n	pe	-	no
	luego	venir						FUT	CONTR	REAL1SG	FACT+NEG	=	duda
	wule	wula		kīpa	-	a	-	n					
	mañana	reciēn		venir				FUT	REAL	1SG			

"Luego, tal vez no venga, de seguro no, mañana reciēn 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 - fi' - 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 LSG oveja

"Andaba 'campeando' las ovejas, no las encontró (tal vez sí, tal vez no)."

[ii] yi - pe - a - fī - n
 comer FUT CONTR REAL LSG

"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 contrafactividad, la presencia simultánea de los morfemas /-pe-/ y /-fī-/ plantearía una contradicción insalvable entre dos sufijos de modalidad: el primero, marca de la factividad, el segundo, del corte de la factividad;

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 factividad, sino

que, por el contrario, lo subrayamos, integrándolo, junto con el sufijo /-fī-/ "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 /-fī-/, los sufijos aspectuales, el sufijo de futuro /-a-/ y los otros sufijos "testimoniales" - /-lle-/ y /-rkī-/ - 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

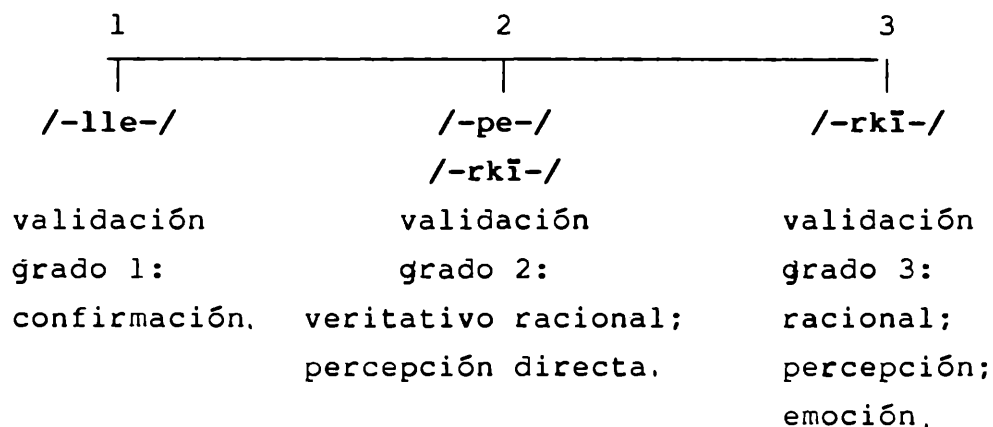
Todos ellos comparten, entonces, un valor semántico común: confirmar, a criterio del hablante, el estatus de la realidad de lo enunciado.

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]).



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 /-rkĩ-/, 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 /-rkĩ-/ 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 /-rkĩ-/, como:

- a. Testimonial ("Yo lo vi.")
- b. Marca de compromiso integral del hablante (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 wentrū 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 wentrū
entonces después DEM llegar REAL DEM DEMOSTR pequeño hombre
(3)

"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** **nav** - **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, interpreta⁵³ 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

Forma verbal + /-fī-/ : forma verbal + neg /-la-/

Forma verbal - /-fī-/ : forma verbal - neg /-la-/

CLAUSULA 2

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 - n⁵⁵ pe - pa - la - n xwan
 venir REAL LSG 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 VERB REAL(3)
 "Se había enojado, al rato se ^{pensamiento}compuso."

[iv] epe la - ngī (m) - ñma - f(i) e-i-yu ta mi trewa
 casi morir CAUS AFFECT DEM REAL la DEM POS perro
 REL +2 2SG

"Casi te maté tu perro."

[v] pe - fī - y
 ver-encontrar REAL (3)
 "Lo alcanzó a divisar: no lo encontró."
 por oposición a:

[vi] pe - fi - (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 relevado⁵⁶ 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 LSG POSlSG entrar DIR FUT FnoF entrar DIR NEG REA
 IS

"Había ido para entrar, no entré."

por contraposición a:

[ii] amuzn ta fi ruka mu umawtu - me - a - n

ir REAL DEM POS1SG casa POSTPOS dormir DIR FUT REAL LSG
LSG

"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
PERSONAL LSG querer venir REAL LSG

"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] kīpa - kīpa - n
querer venir REAL LSG

"Quiero venir."

(87) [i] ayi - fī - y ta ti wentrū 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 (**ngītrīm**- "llamar" o **pi-** "decir" + **-fal-** "mandar hacer")
(+ rasgo finalidad) = orden o mandato + **-fī-** [±] Objeto|clausula objetiva.

(88) [i] ngītrīm -fal- nge- fī - n amu - la - n
llamar FACT AG3IND REAL LSG ir NEG REAL LSG

"Me mandaron llamar, no fui."

- Sin intencionalidad expresa (- finalidad expresa).

- a. Verbo (- rasgo finalidad) + **-fī-** (- Cláusula final)

(89) **mawtu - fi - n**
 dormir REAL 1SG
 "Quería dormir, no pude."

(90) **amo - fu- lu ta inche ti trawin mew**
 ir FnoF DEM PERSONAL1SG DEMOSTR reunión POSTPOS
 "Iba a ir a una reunión (pero no fui)."

(91) [i] **līkaytu - me - fi - n nga kife 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 varia mo pi - e - ŋ - ew**
POS1SG patrón venir IMP2SG DEM pueblo POSTPOS decir ^{3 2 1}
mīle - pu- fī - n mīle - pu - pe - fī - n xakobasi mo
estar DIR REAL1SG estar DIR PERF REAL1SG Jacobacci POS1POS

"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-fi-/ 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":

[ii] kwifi	tayil	-	ke	-	<u>fi</u>	-	y
antiguamente	cantartayil		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 /-fi-/ , 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	-	<u>fu</u>	--	y	amu-	le-	lo	ripī	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] **kīchatu** - **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 mītrīn - a - fu - iñ
 ver PERF HIP 1SG DEM saludar FUT 1A+ 0

"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] **mawīn** - 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] **mawīn** - 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 DEM oveja PSONAL2SG DEM cuidar AFECT FUT REAL DUB INT
 LSG
 "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 anti
 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 contrafactividad, 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-fi-/~~.

(107) **wiño - me - pe - a - fi - 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 - fi - 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 - fi - 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-fi-/.

En cuanto a /-pe-la-a-fi-/, 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 - a - fī - y
 llegar ser así REAL (3)

"Tendría que haber llegado."

b. Cláusula principal.

1. + cláusula subordinada temporal.

(111) maw - kīle - pe - la - a - fī y ta ñi pīchi 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 LSG 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 *dxā*, 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 contrafactividad.

Retomamos la definición expuesta al principio del capítulo (5.1.) sobre:

- a. factividad: compromiso del hablante con la verdad del enunciado y
- b. contrafactividad: 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:

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) **rantu _ F(i) - 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-Fī - n**
 sentar ESTAT DIR REAL 1SG
 "Había estado sentado, estuve sentado."

7. /-ke- "habitual" + -fī- "corte de la relación"/ como pretérito remoto.

- (121) **tayil - KE - Fī - y - ngin**
 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(i) - 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 - kīle - 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- ~ -kīle /

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."

5.6. 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 aborígen 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 ventru
 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 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 ventru 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** **anti**
pasar REAL(3) día
11. Pasó un día.
12. **fey** **kamariku** - **y** - **ngīn**
así camaruco REAL 3PL
12. Así hicieron camaruco.
13. **fentren** **che** **travī** - **y**
mucho gente reunir REAL(3)
13. Mucha gente se reunió.
14. **ngillatu** - **y** - **ngīn** **kamarikun** **mew**
orac REAL 3 PL camaruco POSTPOS
14. Rogaron en el camaruco.
15. **feymu** **wula** **ta** **aku** - **y** **ta** **ti** **pīchi** **ventru**
entonces recién DEM llegar REAL DEM DEMOST pequeño hombre
(3)
15. Entonces recién llegó el niño.
16. **nav** - **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** **ventru**
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)
19. **puru** - pa - y pīchi are - la - y rume
bailar DIR REAL(3) poco quemar NEG REAL(3) siquiera
20. **vente** kītral **puru** - pa - y
sobre fuego bailar DIR REAL (3)
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 perdersse FnoF
22. **ne** - e - n - ew ta ñi **pillañ** ta ñi
DEMREL3 REAL1SG DEMREL3 DEM POS1SG DEM POS1SG
de 3 a 1
- ye** - e - ŋ - ew ta ñi **el** - ke - etew pi
llevar DEM POS crear HAB FnoF decir
23. **el** - che - n ta ñi - ne - e - etew
crear gente FnoF DEM POS1SG tener DEMREL FnoF
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
25. **chem** rume ta **falta** - la - n kom kīme lka - le - n
que siquiera DEM faltar NEG REAL todo bien VERB ESTAT REAL1SG
26. **chiripa** - tu - le - y mīten ka kiñe pīchi **makuñ**
chiripá VERB CONT REAL(3) nomás CONJ un pequeño poncho
18. Baja bailando.
19. Viene bailando; no se quemó ni un poquito.
20. Sobre el fuego viene bailando.
21. Le preguntaron cómo estaba, por qué se había perdido.
22. Me agarró mi pillañ el que me llevó, el que nos crea, dijo.
23. El que crea a los hombres (es) el que me agarró.
24. Por eso yo estoy, estoy bien dijo, estoy bien.
25. No me falta nada. Todo estoy bien.
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 (**katritumenge 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

. **rañitungey** ("le preguntaron")

. **pi** ("dijo")

+ Objeto

. clausula con forma verbal no finita

. 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 pichi 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 /-fī-/ 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 /-fi-/ 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-;/ -rki-/) 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 /-fi-/ 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 (**akumavīn** "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 /-nav-/ "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-~~w~~ -kile-/.

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- ~ -kile-/.
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 es tativos 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 LSG
 "Vi."

[ii] **pe** - **PE** - **n**
 ver REAL LSG
 "He visto."

El mismo uso de las frases perifrásticas españolas de haber + participio, 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 op.cit. 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(i) - e - i - yu inche challi - la - n

o bien:

[ii] challi - f(i) - 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.

Cocurrencia 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-fi-/: 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-fi-/: 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](^m)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 t mporo-condicionales.

Ej.:

Concesivas:

[i] cap. 3 ej. (144) [i]:

[i] maw nlllefule inche amutuan "Aunque llueva/lloviera, yo voy a ir."

T mporo - condicionales:

[ii] cap. 3 ej. (143) [iii]:

komutupeeli  ngua  eiiyu "Si/cuando me hubieras visto, te habr a 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 e ev**
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, implicación 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 (+ contrafactual especificado); 2 ejs. (pregunta sin respuesta asegurada).

Cocurrencia de sufijos:

1. Sobre /-pe-fi-/, /-pe-a-fi-/, /-pe-la-a-fi-/ cf. n. 45.

2. /-a-fi-/: 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 indígenas⁴ 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 esferas⁶ 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 etnia.

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-militar⁸ 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 etnia 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 Chenqueniyeo⁹ (de la tribu Cañumil). Población: ca. 200 habitantes.

<u>Ubicación geográfica</u>	<u>Identificación del grupo</u>	<u>Relación con otros grupos indígenas</u>	<u>Relación con población blanca</u>
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.	Se identifican como <u>paisanos argentinos</u> ; en todo caso como araucanos. No les gusta ("nos ofende un poco") que los lla ^{men} mapuches, pues identifican a éstos con los chilenos.	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 conciben.	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.
<u>Migración</u>	<u>Roles que provee la comunidad</u>	<u>Tenencia de la tierra y economía</u>	<u>Religión y lengua</u>
No parece ser tan frecuente como en otras comunidades. La emigración por razones de salud, de trabajo o educación, se dirige a Río Chico, Norquino, Bariloche o El Bolsón.	-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.	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 suerte de no perder muchas cabezas el invierno pasado. Tienen la posibilidad de tener chacras, si se canaliza el Río	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.

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 Ñorquingo del ramal ferroviario que une Jacobacci con Esquel (F.C.G.R.) El río Ñorquingo 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 o puestos 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 (Ñorquingo, 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 Ñorquingo. 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 Ñorquingo 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. Ancatrúz (de la tribu del mismo nombre). Población: 350 personas (ca. 75 familias).

<u>Ubicación geográfica</u>	<u>Identificación del grupo</u>	<u>Relación con otros grupos indígenas</u>	<u>Relación con población blanca</u>
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 257 que une Neuquén con Bariloche.	<u>Paisanos, mapuches, mapuches pehuenches</u> . Se identifican como argentinos.	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.	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.
<u>Migración</u>	<u>Roles que provee la comunidad</u>	<u>Tenencia de la tierra y economía</u>	<u>Religión y lengua</u>
A centros poblados: Piedra del Águila, Neuquén, Roca, Cipolletti. En la comunidad quedan viejos y chicos, ya que la mayoría de los jóvenes emigran.	Cacique: Francisco Ancatrúz, a cargo del paraje Zaina Yegua. Segundo jefe: su hijo, Sabino. Capitanes: están a cargo de los otros tres parajes. Secretario: Mauricio Epullán. Tesorero: Remigio Epullán. Lenguaraz (en el camarucos hace los discursos al cacique): Raúl Epullán. Yuyera: Tomasa Epulef. Platero: a la muerte de Francisco Epullán hace 10	Reserva indígena asignada por la Pcia. de Neuquén: 22.500 has. (200 has por familia). Actualmente faltan 2.200, sustraidas y alambreadas 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.	Es la única reserva visitada en la que se hacen 2 camarucos por año: Fita Ngellipun (Rogativa Grande) en marzo; Pichi Ngellipun (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).

<u>Ubicación geográfica</u>	<u>Identificación del grupo</u>	<u>Relación con otros</u>	<u>Relación con población</u>
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.)	<u>Paisanos; mapuches.</u>	<u>Grupos indígenas</u> 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.	<u>blanca</u> Por motivos comerciales u otras necesidades. No hay escuela.

<u>Migración</u>	<u>Roles que provee la comunidad</u>	<u>Tenencia de la tierra y economía</u>	<u>Religión y lengua</u>
En general, la corriente ^{emigratoria} se orienta hacia Jacobacci y Bariloche.	Miembro más destacado: Luis Santos. No quiere ser nombrado delegado y piensa que como presidente de la Cooperativa Indígena puede servir mejor a su comunidad que como cacique.	Todos los miembros tienen el título de propiedad de sus parcelas. La economía se basa en la comercialización de la lama. Son pequeños productores que defienden sus intereses a través de la Cooperativa de Jacobacci.	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.

<u>Ubicación geográfica</u>	<u>Identificación del grupo</u>	<u>Relación con otros grupos indígenas</u>	<u>Relación con población blanca</u>
<p>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.</p>	<p>Se identifican como <u>mapuches</u> o <u>paisanos</u>. Se consideran <u>argentinos</u>, pero se sienten partícipes de la misma etnia que los mapuches chilenos.</p>	<p>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.</p>	<p>Además de la relación de comercio (venta de lana, compra de elementos de consumo), se dan también relaciones de compromiso con los siriolibaneses, que llegaron a tomar la forma de <u>compedrazgo</u>. 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).</p>
<u>Migración</u>	<u>Roles que provee la comunidad</u>	<u>Tenencia de la tierra y economía</u>	<u>Religión y lengua</u>
<p>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.</p>	<p>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.</p>	<p>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.</p>	<p>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.</p>

6. Atraico.¹⁷ (de los Colinamún). Población: 19 familias.

<u>Ubicación geográfica</u>	<u>Identificación del grupo</u>	<u>Relación con otros grupos indígenas</u>	<u>Relación con población blanca</u>
Está ubicada en la línea sur de Río Negro, 20 km. al S. de Ing. Jacobacci. Antes de la llegada del ferrocarril se hallaba en el camino más importante ^{de la zona} que llevaba a Quequile, pueblo este último que desapareció con el ferrocarril.	<u>Paisanos; mapuches.</u>	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 desdoblamiento militar dentro de la reserva y una escuela. A través de la Cooperativa citada, se relacionan con acopiadores de lana de Buenos Aires.
<u>Migración</u>	<u>Roles que provee la comunidad</u>	<u>Tenencia de la tierra y economía</u>	<u>Religión y lengua</u>
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.

<u>Ubicación geográfica</u>	<u>Identificación del grupo</u>	<u>Relación con otros grupos indígenas</u>	<u>Relación con población blanca</u>
Está ubicada en la línea sur de Río Negro, cerca de Ing. Jacobacci; linda con Yuquiche.	<u>Paisanos; mapuches.</u>	Tienen relación de amistad con los de Yuquiche y también con los de A-traico. 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.	Mantienen mucha relación con Jacobacci.
<u>Migración</u>	<u>Roles que provee la comunidad</u>	<u>Tenencia de la tierra y economía</u>	<u>Religión y lengua</u>
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.	Cacique: Domingo Collueque. Miembro destacado: José Collueque (uno de los socios fundadores de la Cooperativa Indígena de Jacobacci).	Han perdido también muchas tierras. La economía es muy pobre, está basada en la lana.	No hacen camaruco. La mayoría de los miembros no hablan 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.

19
8. Chaiful. Población: 20 familias (ca. 100 habitantes).

<u>Ubicación geográfica</u>	<u>Identificación del grupo</u>	<u>Relación con otros grupos indígenas</u>	<u>Relación con población blanca</u>
Se encuentra en la línea sur de Río Negro, a 12 leguas de Ing. Jacobacci por la ruta provincial que va a Gastre (Chubut).	Se identifican como mapuches o paisanos. Como todos los mapuches relevados, se consideran argentinos.	Mantienen relación con la Cooperativa Indígena de Ing. Jacobacci: varios miembros de la comunidad son socios. Tienen alguna relación con Atraico. Chaiful.	Se relacionan comercialmente con Jacobacci, adonde ocurren además por motivos de salud y educación. Hace años que no hay escuela en Chaiful.

<u>Migración</u>	<u>Roles que provee la comunidad</u>	<u>Tenencia de la tierra y economía</u>	<u>Religión y lengua</u>
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).	Cacique: no hay actualmente. En otros tiempos lo hubo. Miembros destacados: Daniel Casiano y Carlos Lebas. Les parecen demostrar 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.	Se trata de una reserva, pero han ido perdiendo gran parte de la misma. La economía, como en todas las otras agrupaciones, 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.	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 de la lengua es que 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.l. 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 (etnia 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 etnia.

6.3.2.2. Sentimiento de pertenencia a la etnia.

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 etnia 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 etnia de los padres (y abuelos) y la relación del hablante con algún agente enculturador. La información respecto de la

etnia 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, incluida 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 ^{terminales} (- 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) $\left[\begin{array}{l} + \text{ enculturación (relación con agente} \\ \text{enculturador)} \end{array} \right]$ se neutraliza con:

$\left[\begin{array}{l} + \text{ migración} \\ + \text{ actitud positiva ante los blancos} \\ \text{(compromiso)} \end{array} \right]$

b) $\left[- \text{ enculturación} \right]$ en conjunción con $\left[+ \text{ actitud positiva ante lo mapuche} \right]$ 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:

$\left[\begin{array}{l} - \text{ enculturación} \\ - \text{ rol} \\ + \text{ escolaridad} \end{array} \right] = \left[\begin{array}{l} + \text{ actitud positiva ante los blancos} \\ - \text{ actitud positiva ante la lengua y} \\ \text{cultura mapuches} \end{array} \right]$

$\left[\begin{array}{l} + \text{ enculturación} \\ + \text{ rol} \\ - \text{ escolaridad} \end{array} \right] = \left[\begin{array}{l} - \text{ actitud positiva ante los blancos} \\ + \text{ actitud positiva ante la lengua y} \\ \text{cultura mapuches} \end{array} \right]$

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 represión.

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, cassettes, 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 persecución 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:

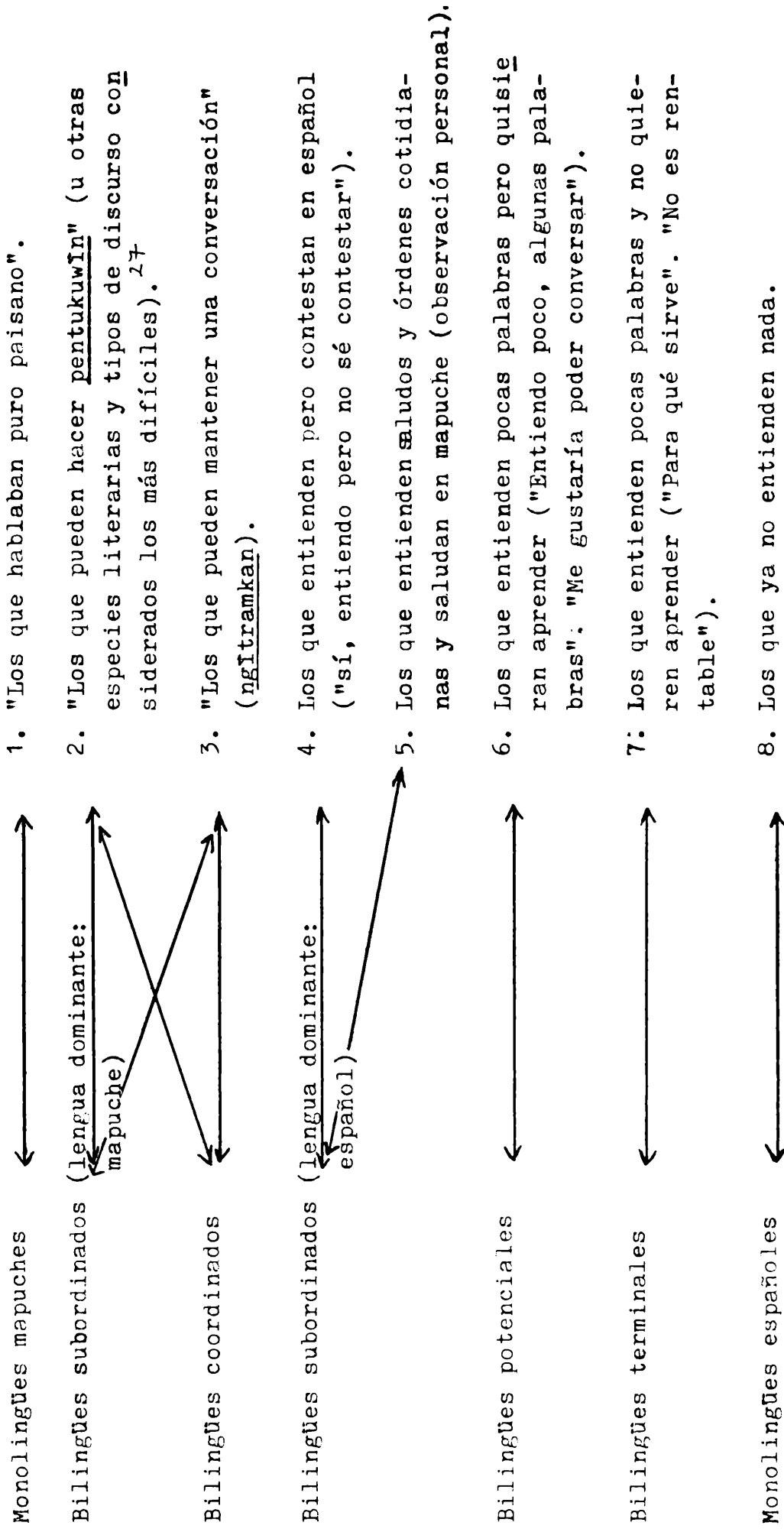
a. Potenciales.

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.

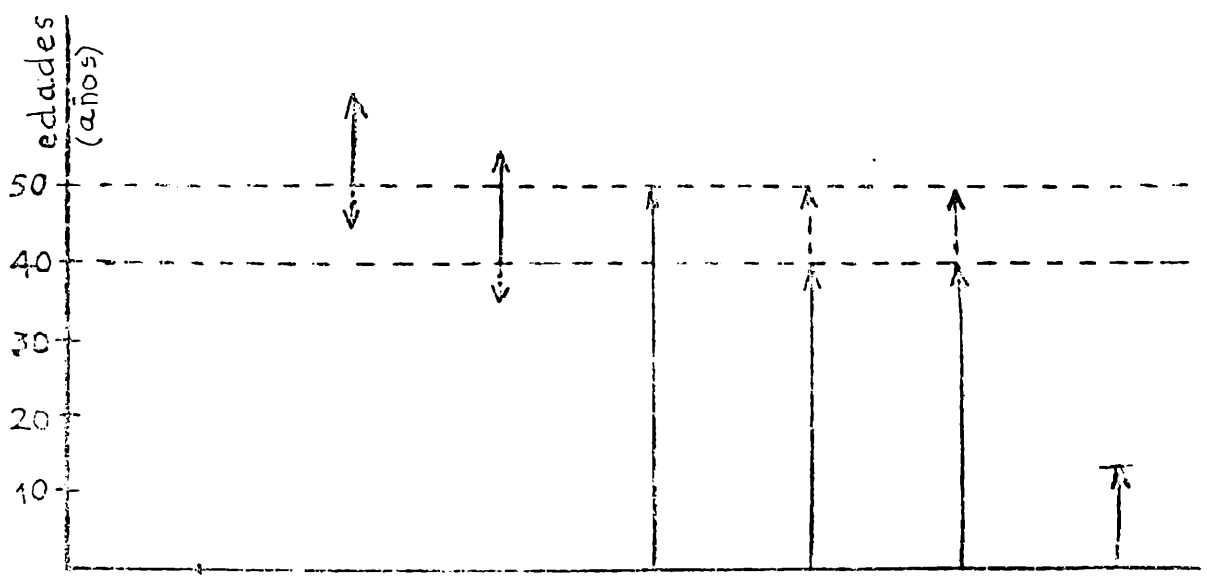
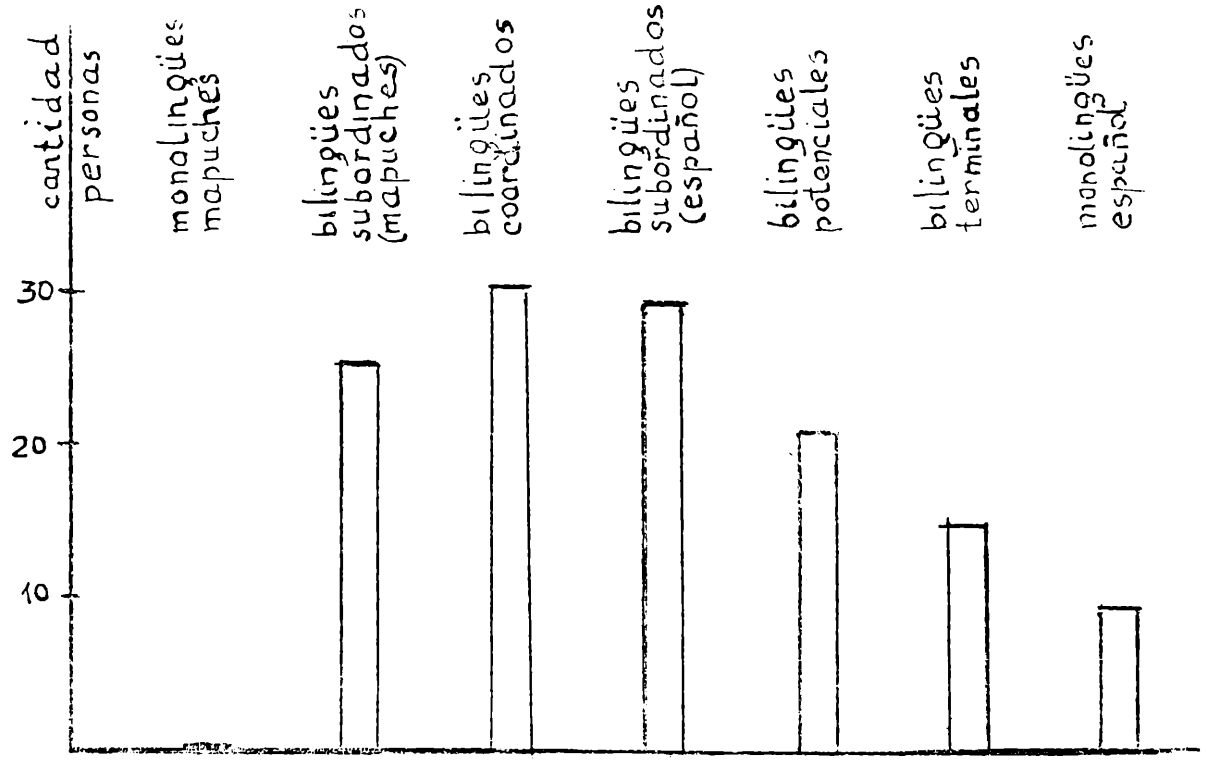
6.4.4. Correlación entre los tipos de hablantes y la categorización nativa de los mismos.
 (Ordenados de mayor a menor según la competencia lingüística en mapuche)

Tipos de hablantes

Categorización de los tipos de hablantes según las pautas evaluativas mapuches



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.

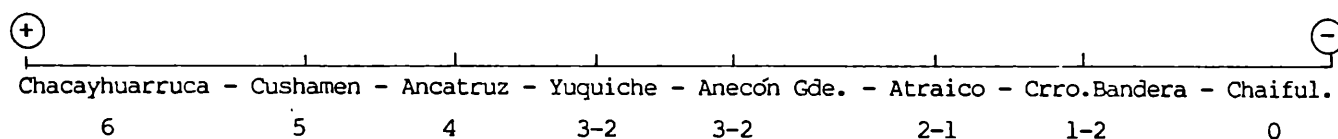
Los análisis precedentes nos revelan una serie amplia - pero no infinita - de posibilidades en la vigencia y uso del araucano en el área⁴⁵ considerada en la investigación. Proponemos el diseño de escalas de competencia lingüística⁴⁶ y uso de esa lengua en los distintos niveles de organización social, como una alternativa adecuada para dar cuenta de esa complejidad.

En tal sentido, se tomarán en cuenta, como unidades teóricas de análisis, etnia, comunidad, familia e individuo, cada una de ellas - de mayor a menor - englobando a la sucesiva, del siguiente modo:⁴⁷

etnia > 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 etnia.

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.

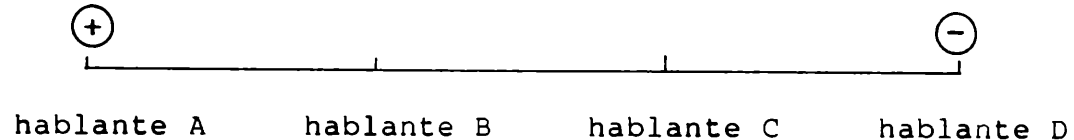
La cantidad y calidad de los hablantes y la vitalidad de la lengua en esos lugares (Sepúlveda 1983) está relacionada con la modalidad que dicha interacción adopta en cada comunidad.

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.



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.

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 *trawin* 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 etnia" 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. Yewewĩn y ayentuwĩn: dos relaciones sociales mapuches básicas y sus estrategias comunicativas correspondientes.

En 2.3. he descrito dos relaciones sociales mapuches: la primera, **yewewĩn** (**yewen** "tener vergüenza" + - w(i) - "suf.reflexivo recíproco), fue definida por un hablante calificado como "relación de respeto"; la segunda, **ayentuwĩn** (**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 **yewewĩn** (cf. 2.3. e infra), su estrategia verbal también será **yewewĩn**, 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 (**ngĩlam**), 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 (**yewewĩn** o **ayentuwĩn**) 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 LINGÜÍSTICO-COMUNICATIVA	TIPOS DE DISCURSO
hijo/a → padre nieta/a → abuelo hermano/a menor; → hermano mayor o con rol destacado (adulto, joven o niño en general) → anciano en general	asimétrica	yewewĩn	ngĩlam "consejo" ⁵⁴ órdenes. (también ngĩtram y epew)
abuelo → nieta tío abuelo → sobrina nieta tía abuela ↔ sobrino nieta cuñado/a ↔ cuñada/a	asimétrica simétrica 55	ayentuwĩn yewewĩn (preferida)	ayekan "chiste"
esposo ↔ esposa	simétrica	lif ayentuwĩn "chacota limpia" ... (permitida)	
suegra ↔ yerno	simétrica	yewewĩn (tradicionalmente) ayentuwĩn (relación observada)	
padres, tío/a → hijo/a, sobrino/a (adultos en general → niños en general)	asimétrica	ayentuwĩn (en ocasiones; siempre cariñosa)	ngĩtram "historias" epew "cuento"
adultos en general ↔ pares (en edad, sexo, posición)	simétrica	ayentuwĩn	ayekan "chiste" discurso descriptivo
(dueño de casa ↔ (visita indígena:)	simétrica asimétrica	ayentuwĩn yewewĩn	ilkantun "canto profano" ngĩtram kan "conversa ci" pentukiwĩn "conversación 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 pīchīngītramaiyu	Vamos a conversar otro poco.
kīme kimpay	Vino a saber bien
chumechi travīken	cómo se junta.
tīfachi ta mi kompañ ta mi miawlel	este su compañero que anda traendo.(dial.)
eymi ta nelmi ta wentrū	Si usted tiene marido,
doy kīmeafiy	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 fitaafiy ta ñi rakiōoam 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.
fitangey ta Ana pingeli	Si me dicen que se casó la A,
ta kīpan ka	voy a venir.

waskaltupaalu inche kīpan
kimpan ta ñi ngillan
ney pingen

Para hacer el amor yo quiero
venir para conocer mi
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 **trawĩn** 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 **pīchiw̄pīti** "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.

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 etnia (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 1955,1972.
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 etnia. 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 *ilkantun* (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 oxner 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 **Kalfingir**, ya que él, en realidad, había sido adoptado por los Cañumil. Los nombres de sus hermanos de sangre son: Aningir, Millangir (**una mujer**) y Kalfiray (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 **ngirī tayil** ("Canto del zorro"), ambos relacionados con la última parte de los apellidos; **mil**, apócope de **milla** "oro"; **ngir** apócope de **ngirī** "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 Ancatrúz 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 Ancatrúz (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, Ancatrúz 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 Ancatrúz 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 patrilineaje: 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 Ancatrúz 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 Nahuefir. Su hijo (padre de Luis Santos), quien ya había perdido el apellido Nahuefir (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 contraste 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 Ancatrúz como cacique.

21. El concepto mapuche de "envidia" (**itrir**), 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 siguientes componentes: 1) la persona que siente envidia, el "agente" de la envidia (**itrirfe**) 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 **itrirfe** (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". (**lif pīwke, kimey nī 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 Ancatrú.

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 vacío; 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 "Etnia 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(acaón 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)"; "des(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 **awin** 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 que 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" real 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 etnia ("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 etnia, 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 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, etnia, por ejemplo, no denota la etnia 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 "anora 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 LINGÜÍSTICOS 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 **ilkantun**, los **ngilam**, 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 descrito 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 dialógico⁶ (un **ngĩtramkan** "conversación", un **pentukuwĩn** "saludo y conversación entre dos personas que hace mucho que no se ven", por ejemplo).

acto lingüístico / texto	<	acto lingüístico / texto = acto social
ngĩlam	↓	ngĩtramkan
"consejo"		"conversación"
epew		
"cuento"		
ngĩtram		
"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 **anipange** "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 **ngitramkan** se designa a la conversación actual, o reciente; su tema verbal **ngitram**, 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 **ngitramkan** 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.

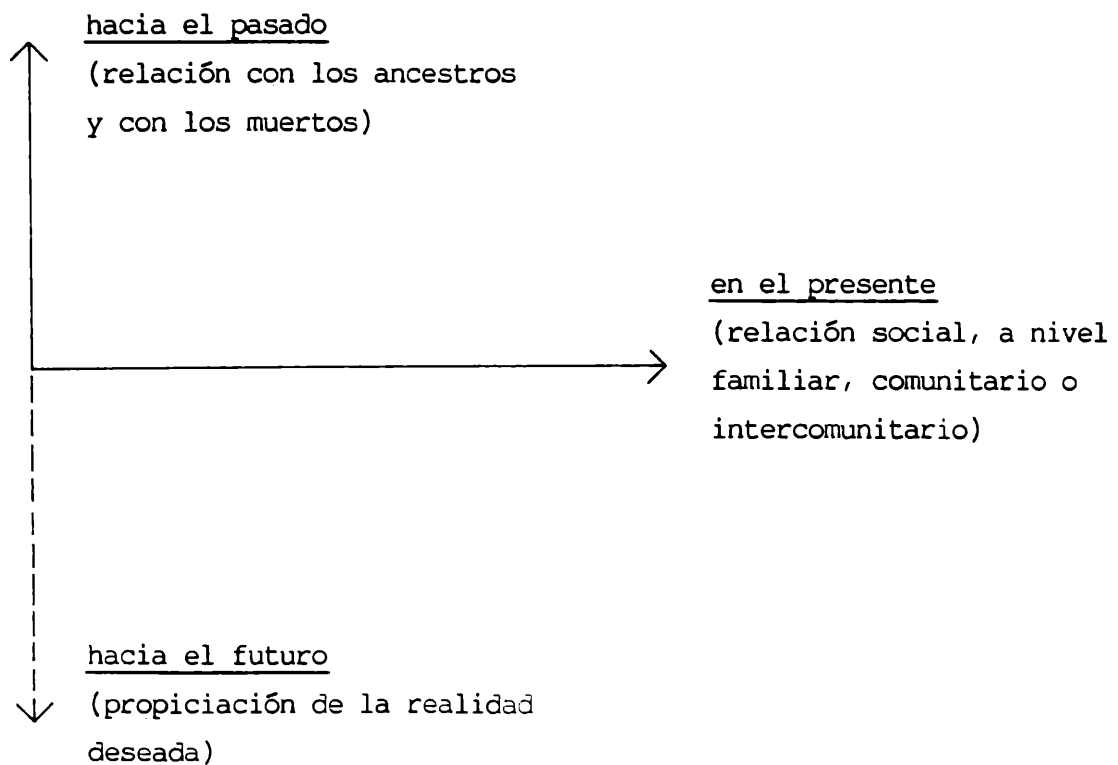
7.3.1. Actos lingüísticos que se producen en contextos religiosos: el ngellipun o camaruco.

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 kawîñ** 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.

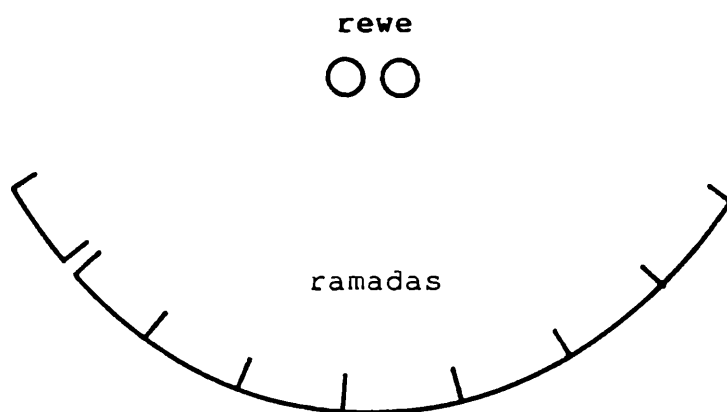
7.3.1.1.1.

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 lelfin "Pampa del pillañ") donde se realiza la ceremonia todos los años.

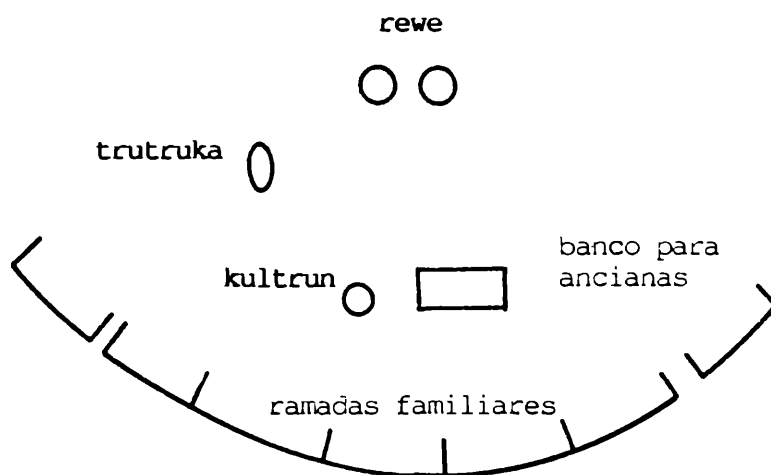
lro.) Se delimita el espacio de interacción social propiamente dicho, es decir, se ubica a los participantes humanos, los que serán actores durante la ceremonia. Así se levantan las "ramadas" que corresponden a cada grupo familiar, con ramas de michay y dando cara al este.



2do.) Se levanta el **rewe** o lugar sagrado, con lo cual se señala el centro del espacio de interacción religiosa propiamente dicho.

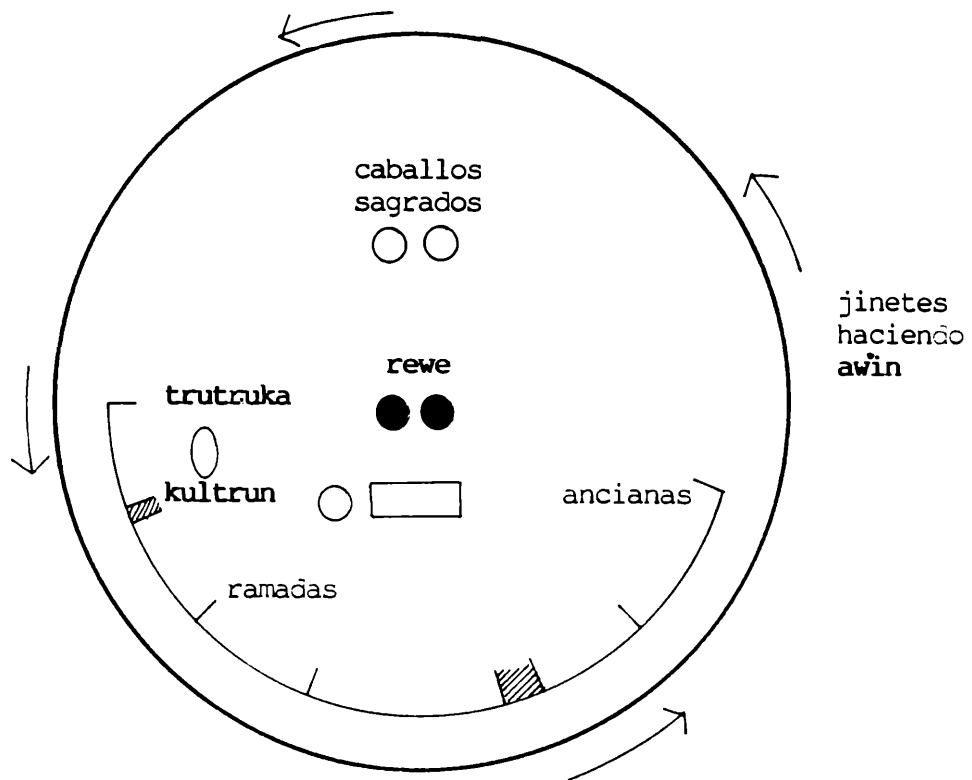


3ro.) Se ubican otros elementos de la ceremonia, como la **trutruka**, los asientos de las ancianas, el lugar del **kultrun**.



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 **awin**. 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 *camarucu* 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 wentrú** 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.

lro.) 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 **awin** grande (**awin konpaalu** "se va a entrar con el **awin**").

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 **awin**, 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 fãndera** ("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.

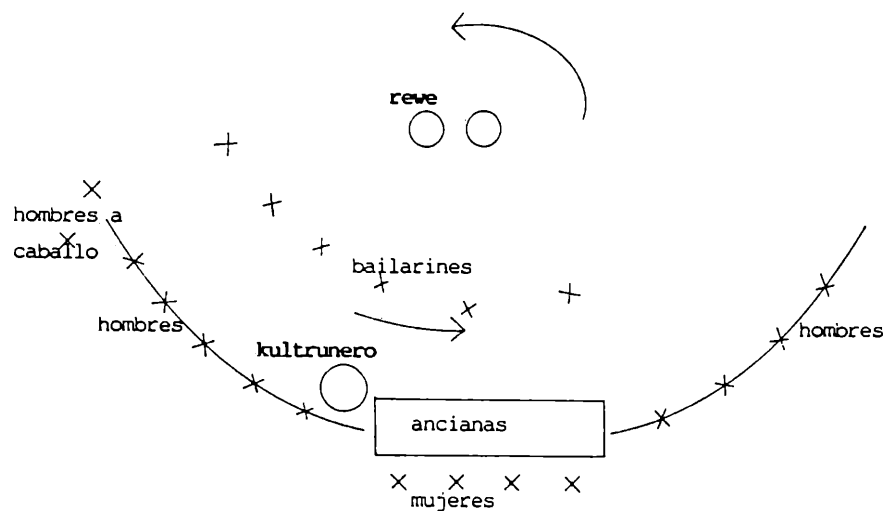
1. El puelpurrun

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:

<u>Participantes</u>	<u>Roles</u>
- 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 **awin** 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 **entuïpelu** "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} **entuïpelu** "la que saca el **Kawellu tayil**" ("el canto del caballo") y **entutayïpelu** ("la que saca el **tayïl**",), **yetayïpelu** ("el que lleva el **tayïl**") y **yetayïl fe** ("el acompañante del **yetayïpelu**). 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 **tayïl** 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 **ngĩtram** (relato histórico; cf. 7.3.2.1.) son especies narrativas, el **ngĩlam** (consejo) es un discurso de carácter deóntico, y los **ĩlkantun** 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 **ngĩtram** 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 **ngĩlam** (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 **ĩlkantun**.

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 ngĩtram.**

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 **ngĩtram** 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 **ngĩtram**". También tienen consciencia de que la creatividad personal tiene más cabida en el **epew** que en el **ngĩtram**, 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 **ngĩtram** son el ciclo de historias sobre Calfucurá, de las cuales he oído versiones muy semejantes en Yuquiche, Ancatruz o Cushamen. Esas son **rĩf dungu** ("palabra cierta"). Los **epew**, en cambio, "historia nomás será, igual como los versos que ahí vienen".

El concepto de **ngĩtram** abarca, para los mapuches, tanto los relatos históricos en sentido estricto (son **ngĩtram** 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**, **ngĩtram** y **kwifike dungu**, a partir de la información recogida en el último trabajo de campo resulta evidente que la oposición principal es **epew - ngĩtram**. Los **kwifike dungu** o **kwifike ngĩtram** ("palabras o historias antiguas") son una subclase de los **ngĩtram**, 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" (*Ngirĩ 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 *ngĩtram* del *Pillañ* en el cap. 5.; el *ĩlkantun* de guerra de 2.5; especialmente los *ngĩtramkan* de 2.4.1. y del cap. 6.)

El texto de bienvenida (7.5.1.) pertenece a Raúl Epullán, Ancatrúz (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, Ancatrúz, (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 wentra kīparki waria
wenosaire mo
chīpalngerki
iwe^lkīnurki kon ñi domo penepal

kīme wentra re ke pepaenew

mapuche dungu ayirki ñi kimal
fey kulmerki ñi kimal

pepaene wmapuche ka inche
nentulfiñ chunte ñi kimal nentulfiñ

ayīduampay ti illcha ayīduampay ti
we che

kīme winolfiñ kīme ti domo winolfiñ
pepaenew inche

nguñukunu yew ñi eletew
nguñukunueyew ñi eletew
pengepan

katantungepan pengepan
kīme wiñolfiñ

Un hombre ha venido de Buenos
Aires.

Lo han traído.

Un hombre quedó dando vueltas con
su mujer para venirme a ver.

Como hombre sobresaliente (ilmen)
me ha venido a ver.

La lengua mapuche quiere saber.

Así desea mucho saber.

Me vino a ver porque soy mapuche.

Se lo explicó, todo lo que sabía se
lo explico.

Le dio contento a la muchacha, le
dio contento al joven.

Le devolví con toda amabilidad a la
mujer, le devolví a la que me vino a
ver.

Le giró el que lo dejó,

Le giró el que la dejó.

Me vinieron a ver.

Me vinieron directamente a verme a mí.

Yo le devolví con toda la
amabilidad.

7.5.2. Chaliwīdan o despedida.

1.

tīfey anay
kiñe pīchi kewpī eluyaiyu
ka antī akordayael
kīmelmi lonko
kīmepiwkengelmi
kīmedomongelmi
kīmepīñeñgelmi
pīñokompalmi
kīpayaymi tīfachi ruka mew

Amiga,
una flechita te daré,
para que te acuerdes.
Si tienes buena cabeza,
si eres de buen corazón,
si eres buena mujer,
si eres buena hija,
si pisas para acá,
ven a esta casa.

2. Ñi chaliwīdan

mongelen mo nga mongelen mo
mīlepan nga mīlepan
tīfachi mapu mew tīfachi mapu mew
mongeltuneenew ta ñi elkeetew
mongeltuneenew nga ñi eleetew
feymew nga feymew
mīlepan nga mīlepan
tīfachi mapu mew tīfachi mapu mew
pemeenew nga pemeenew
lusia pingerki nga kiñe che kiñe che

nga kīmerki nga ñi piwke
nga ñi kīmerki nga ñi piwke
fey nga ñi doam fey nga ñi doam

mīlepan nga mīlepan
mīlepan nga mīlepan
tīfachi mapu mew
fachi antī nga fachi antī nga
wiñoalu nga inche
fachi antī nga
wiñoalu nga inche
nga ñi mapu mew nga ñi mapu mew
na kīmey (ka) ñi piwke
na kīmey ka ñi piwke
elchen fīcha elchen fīchay

mongeltuneenew
mongeltuneenew

Mi despedida

Porque estoy vivo, porque estoy vivo
vine a esta tierra,
vine a esta tierra.
Me dio vida el que me creó.
me dio vida el que me creó.
Por eso estoy acá,
por eso estoy acá,
en este lugar, en este lugar.
Me fue a buscar, me fue a buscar,
una persona, una persona que se
llama Lucía,
tenía buen corazón,
tenía buen corazón.
Por su propio interés, por su propio
interés,
estoy acá, estoy acá,
estoy acá, estoy acá,
en esta tierra,
hoy, hoy,
voy a regresar,
hoy
voy a regresar
a mi tierra, a mi tierra.
es bueno su corazón,
es bueno su corazón,
Viejo creador de gente, él es Viejo
Creador de gente,
él me está dando vida,
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. Ngitrīm 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 fandra

Está parada su bandera.

ñinkilletuy 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

Elelelo
Elelelo
Elelelo,

kīpachi wīn mew

wenu rey tayil mew
ngellipun meketun
lukutukeymīn epu ñom
wechun wenu mew
epu ñom ka]fi wenu mew

nawkintulepaymīn

ekwe ekwelelo
pipinetulien
wenu rey tayil mew
lukutun ngellipun
meketueiyu chaw
leliwilmuyiñ

kintuwilmuyiñ
kintunawkilepaymīn
rangīñ lelfīn
chinkoletuy nga mi pu piñeñ[~] chaw

3. Canto del cielo.

Oh, el que (nos) dejó,
El que (nos) dejó,
El que (nos) dejó.

Cuando viene aclarando en la mañana
temprano

Con el canto del rey del cielo,
sigo rogando.
Ustedes están de rodillas de a dos
arriba del cielo,
Los dos (que están) en el cielo azul

están mirando para abajo de
rodillas,

ekwe, ekwe, lelo.

Te estoy repitiendo, pues, siempre lo mismo,
con el canto del Rey del cielo,
te hago siempre rogativa
de rodillas, Padre.

Que nos miren (con los ojos
abiertos).

que nos miren,

Ustedes nos están mirando.

En la mitad de la pampa
estamos haciendo un círculo tus
hijos, padre.

witraletuy mew nga mi llellipun
lukutun ngellipun
petu nga llellipun
kīpachi wīn mew
wenu rey tayil mew
lukutun llellipun
meketueiyu

está parada tu rogativa,
estoy de rodillas rogando
estoy rogando
cuando viene el alba
con el canto del Rey del cielo,
te estoy rogando siempre,
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

feydi ula nentuy ta ñi il

Recién ahora saca su il

fey ta che

la gente.

tayilmafiñ piwichen kawell

Le están cantando al caballo de los
piwichenes,

piwichen fey milelu 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 kawell	a los caballos de los piwichenes
weche 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
pīti ngellupufiyiñ wiñ kushe wiñ fīcha	lo estamos rogando a la Vieja del
	alba, al viejo del Alba.
wenu rey fīcha	Oh, Viejo rey del cielo
yakele kele	yakele kele,
īllcha domo	mujeres jóvenes,
weche wentru	hombres jóvenes,
mīlepayngin	están acá
kintunawkīlepakey ngīnechen	está mirando desde el cielo el que
	ordena a los hombres.
wiñ kushe wiñ 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
wiñ fīcha wiñ 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.

ngipitungeymi epu piwichen kawell

Te están pintando los dos caballos
de los piwichenes.

metu ngipitungeymi 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 ngipitulelungeymi eyimi 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.

lleyimi mi lle epu piwichen kawell

Da (?), pues, tus dos caballos
de los piwichenes.

metu ngipitulungeymi mi kawell
adkintutuaymi tīfa mew mi epu
piwichen kawell

Te están pintando tus dos caballos
Mira acá a tus dos caballos de los
piwichenes.

utraley ta mi epu piwichen kawell

Están parados tus dos caballos de
los piwichenes.

rangiñ wenu fīche,

Oh, Vieja de la mitad del cielo

rangiñ wenu fīcha

Viejo de la mitad del cielo.

eyimi 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 ngipitulungeymi ta mi epu
piwichen kawell

Te están pintando los dos caballos
de los bandereros.

fachi antĩ metu chillalngeymi
akun mo ta tripantu
metu ta ngĩpĩtullengeimi mi epu
piwichen kawell

Hoy te están pintando
porque llegó el año
Hay que pintarte tus dos caballos
de los piwichenes.

El dueño del camaruco tiene que decir:

metu chillaley ta mi kawell
kĩmelkĩmelkan mi fotĩm

Están ensillando tus caballos
para que haga bien su trabajo
tu hijo.

7.5.4.7. Durante el awĩn.

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
kīpay kīpay nga piwichen kawell

yemey kiñe pīlekunu
nowal tukawellpelu

yafiltukupelu
nowaltukawelle^yngin rīni mu nga

peyafimīn
wecheke wentru
ngellupuafimīn
kiñeke utralelu
awkantukelayaymīn
nowaltukawelleymīn

pīti nowaltukawelleymīn
wechen^{tr}uymīn
nowal tukawellpelu

nowal tukawellpelu

marewpull tripayalu
marewpull nentuafimīn
konpayalo

konpayalo
marewpulle^yngin
marewpull

.....^y ipayiyiñ
lukutuafiyiñ

yakele, yakele, ya,
vienen, vienen los caballos de
los piwichenes,
los llevan de costado
los que pasan toda la vuelta a
caballo,
los que animan,
los que pasan toda la vuelta a
caballo en las cañas.
los van a ver ustedes
los jóvenes,
van a rogarlo,
hay algunos que están parados,
no jueguen,
ustedes pasan toda la vuelta a
caballo,
están pasando a caballo,
ustedes son jóvenes,
los que están dando las vueltas a
caballo,
los que están dando vueltas a
caballo,
cuando salga el marewpull
Sáquenl el marewpull
Cuando se acerque,
Cuando se acerque,
ya hicieron marewpull,
ya hicieron marewpull
salimos,
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,
lokutulelleyimi nga mi nga mi	estás arrojada, sí, tú que
feellen nga	estás así.
weke, weke,weke,	
weke, weke,weke.	
katike, katike,nga katike, katike,nga,	

katike, katike,
weke, weke, ooo,
weke, weke, weke,
rangĩñ wenu lukutulelleymi

kĩme rayen ko mo felepelo

weke, weke, weke, weke.
katike, nga, katike nga, kachike,
weke, weke, o.

montupupelo
ayĩntupelo kom nga mi pu piñeñ

nga mi felen mo nga mi koñi pu piñeñ

neweñmapelu nga weke, weke,
nga ñi fezellen nga,
weke, weke,
weke, katike, katike,
weke, weke, weke, weke,
weke, weke.

En el medio del cielo estás hincada
de rodillas, pues,
la que estás en la buena agua
floreceda, así estás,

la que va a salvar (a sus hijos)
la que quiere especialmente a todos
sus hijos,

con tu presencia a las crías de tus
hijos,

la que da fuerzas, weke, weke,
tú que estás, pues,

7.5.5. Ngĩri 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 lleve jugar con él. Así que yo llevaría otro, uno o dos - dice -- como alumnos". "¿Qué dice?".

"Bueno, llévelo" - dice el gallo -. Y, ⁱtrás!, 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 a decirle al 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 quiere cazar a lo mejor!".

"¿Está cansado compadre?" - "No - que dijo - quiquiriquí". "Ya es hora de descansar, si está cansado compadre, puede descansar nomás. 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 cazar. Si lo llevo más adelante, cuando se cansa de volar lo voy a cazar"). "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 nī awela
mīley nga awkan
kwtifangey
yengey wenosaire
ayew chumirkīngin
kom nentuñmangey nī īi
nī chem pingen ramtungey chi
epwe melike antī mew nga ngelingey
kimwīngkadungulay
rede dungun mīten kimīy
fey ngellungeyew
ngilluy pīchin ilo pīchin galleta
femngey nī pīchiken nī kīpal(e)_n
ko fotilla ko kīpal(e)_n
kīpay
kīla meli antī marchay
ya pīshamīy nī yal
neweluy nī yal
ngīñey pīti rume ngīñey
ngīmay ka allkīfiy wīrarīy ti chīpey toro
peñmalu mo nī pīñon weñankīy doy
ngīmay emparte nekuley
alkansa komutuy kiñe fīta monte mīlelo
feymu puy
ītrufkīnīpuy nī folsa
pīray wenu
puy ti chīpey toro
pewelay nī pīñon chew nī amun
rīpay epu kīla rīpī chi rīpay
katrītufuy pelay
doamīy kimtumpīramīy

pengey feymu ñi añilen wenu monte
 trīmirky ñi kīdawīn ti chīpey toro
 ñi tranamafiel ti mamīll ti monte
 ngīlāngīmangey ti kushe
 ngillatuley
 konīpanīey ñi elkeetew
 feymu ka kiñe nawel kīpay
 rangīñ nēnew 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
 langīmngēy ti chīpey toro lay
 lalū pīchī kīltrīchipay nawel
 pilun mew nawpange pi
 feyew
 nawpalay ti kushe llikalelo
 ka pīchī kīltrīchipay doy
 pīchīn ka mapu amuy
 nawpange pi
 ñi pilun aser señangefuy
 nawpalay
 doy alī ka mapu amuy
 feychi wīla nawpalay
 nawpalu malīy ñi folsa
 feymu nentumey kiñe pīchi lata
 kam kiñe pedaso fotīlla chi may

ngiñiley pīti rume ngiñiley
 fey katrīldoamfiy pīchi kwereay ti chípey toro
 feymu mīten katrīnentuy 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 elŷy 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 anti chī kompañayew ta ti nawel
depwe lla llikawelay doy
kīme pīlle namun tranalerky
fey chi kayu anti 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 elelney
ka kayu anti ta kompañney
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

đoy ngillatoimi

feimu ta đoy kīme miawaimi

" Si lo vez al ñamku, que está de frente a usted,

ruegue más.

Ruegue, va a andar mejor. "

7.5.7.2.

amoaiyu ngillatumeaiyu

kushu ngīnewīn mīlelaiñ

mīley ta iñ ngīneetew

"Vamos a rogar.

No estamos por sí nomás.

Hay dios que nos maneja."

7.5.7.3.

miawīlmi ta ka anti

pefilmi ta fītake che

planplankīlewelu

pītī ngītramkale

allkītuymafimi đungu

trīrlayiñ ta inchengen

istokiñekiñey mīten

ta kīmelo ta ñi đungu

kīmerakidoamnelo

inche kimkallelo

fey ta ñi ngīlamturkeya (e) tew

"Si anda por ahí lejos otro día

si usted ve hombres viejos

de cabellos blancos

si están conversando

escúchele la palabra.

Todos no somos iguales.

Muy casual la persona

que tenga buena idea,

que tenga buen pensar.

"Yo también sé,

ése qué me va a aconsejar."

pikelaimi

rakidoamkilekaimi

kīshu ñi piwke mew mīten ñi dungu

- no hay que decir así.

Piénselo.

En el corazón sólo hay que guardarla la palabra."

7.5.7.4.

ngīlamtuaenew

chew mi amuyal

chipaalmi mi ruka mew

ngīllatuaymi

ta mi kīme miyawal

(El abuelo) me dio un consejo.

"Adonde quiera que vaya

Al momento que va a salir de su casa,

ruegue

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

epewīn utrakeaymi

notrīmo(w)keaymi

feymu ta noaymi ta swerte ka antī

" Hay que levantarse temprano.

A la madrugada hay que levantarse.

Hay que estirarse los brazos.

Por eso así va a tener suerte algún día.

mīley nga iñ elke(e)tew

ta iñ ngīnene(e)tew

iñ mongeltune(e)tew

mīley

Está el señor

el que nos gobierna

el que nos está dando vida

está.

chumechi che rume
kushu ñi ngīnewīn ta mīlelay
konīmpaneli
ta iñ elketew
fey ka mīten
feymu ka mongeleaymi
ka anti
liwen utrakeaymi
trapelkawellaymi
liwen
nowaltukawellaymi

fey alīpīrachi mawida mamīll mew
feymu ta nowaltukawellpaaymi

meli rupalmi
nawkawellaymi
lukutuaymi
ta pītī neyentule ta mi kawell
feymu ta neyemayay mew ta mi kawell
feymu ta neaymi swerte ka anti
yeymali ñi ngīlam
kīmeay
femnomli kushu mi femiawīn
welu yeymafi(i)ñ
ñi ngīlam
feymu ta mongelen
miawīn mīlepan tīfachi mapu mew
mongeltune(e)new ñi elketew
ka miawputuy chi ñi fīta awelo

Cualquiera persona que sea
No está por sí sola.
Si se acuerda de dios

Ahí queda conforme.

Entonces va a estar vivo
otro día.

Temprano hay que levantarse
Tiene que atar el caballo
temprano.

Tiene que dar cuatro vueltas
corriendo

en los cerros altos

Entonces tiene que correr arriba del
cerro

Cuando dé cuatro veces vueltas
baje del caballo
arrodiñlese

Cuando esté resollando su caballo
entonces te resollará tu caballo
Entonces tendrás suerte otro día.
Si llevas mi consejo
estará bien.

Si no haces así, solo andarás!

Pero si lo llevo

su consejo

entonces estoy vivo,

andó, vine a estar en esta tierra

me tiene vivo mi dios,

el que nos pone siempre.

Y anda, mi abuelo

wenu
kellunentuenew
ka ñi ñuke
kom kīmeke ngīlam
eluenew engīn
mongelen
(mī) na kīmeke ngīlam
eluenew
kīmeke dungu
fey mongelen

arriba
sacándome ayuda
y mi madre
todos buenos consejos
me dieron ellos
(por eso) estoy vivo.
muchos buenos consejos
me dieron
buenas palabras
así estoy vivo.

7.5.8. İlkantun.

inche chayi chi anti
chayi chi anti
wirafpatun
fita ka mapu mapu
fita ka mapu mapu
eymi mi doam
papay lamgen
eymi nga mi doam
f eymu nga mileymi
mi pinggen mu
wirafpatun
fita ka mapu mapu

wile kiltrikiltripirapal

aribaryendakunoafiyu
fita tordillo
fita ka mapu mapu mew
wirafpatunfita tordillo
eymi nga mi doam
papay, lamngen
chem pimi rakidoam
eymi nga mi doam
wirafpatun
amoayi pilmi amoaiyu
amoaiyu
feymu nga mi milen pinggen mo

Yo hoy día,
hoy día,
vengo galopeando (en dialectal)
de muy lejos
de muy lejos
por interés suyo,
señora, hermana,
por usted,
por eso, tomé noticias de que
usted estaba
y vine al galope,
de muy lejos.

Mañana, cuando se eleve el lucero
sobre el horizonte,
le vamos a poner la rienda
al tordillo grande,
vengo de lejos galopeando
el tordillo grande,
por interés suyo,
señora, hermana.
Dígame qué es lo que piensa.
por interés suyo
vine al galope.
Si me dice "vamos", nos vamos,
nos vamos.
Por eso tomé noticia de que usted
estaba,

feymu nga kīpan
eymi nga mi doam
ayilmi ñi amuyal inche mew
amuaiyu wule
kīltriīkīltriīpīrapale
fīta lucero
aribaryiendakunoafiyu
fīta tordillo

por eso vine
por interés suyo.
Si usted quiere ir conmigo,
nos vamos los dos mañana.
Cuando viene asomando
el lucero,
le vamos a poner la rienda
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 pñeñ 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 ĩdenmalayaiyu	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 ayĩfile 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.

amoymi pieli mu
ayi file ñi chakiayfiel ti wentrú

amoan tata chem pieymi chi tata
ayifilmi chedkuyafiel ti wentrú chi
amoan
ayifilmi elufinge, elufinge dungu
dakeleymu pesieymu

No

ayifilmi ta ti wentrú amuaymi
amunge pieli amoan
amoaiyu

Si me da la orden;"vete",
Si quiere que ese hombre sea mi
mitad, me iré.

Papá, qué dice usted, papá,
Si lo quieres por yerno al hombre,
me iré.

Si lo quieres, dale, dale tu palabra .
¿Han hecho el arreglo? ¿Se han
pedido el amor?

No.

Si querés a ese hombre, andá.
Si me dice "andá", yo me iré.
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 **pentukuwĩn** 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 kawĩn** en 2.4. Con respecto a la función de la palabra en el **machitun**, **katan kawĩn** 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** como "mujer del **pīwīchen**" o **kalfi 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 recibir las de aquéllos y volverlas a plantar en el **rewe**, entregar los jarritos con yerba, **muçay** ("chicha") o sangre a los participantes del **ngellipun** o rogativa propiamente dicha, para hacer aspersion. En cuanto a los **piwichen wentru** "nombrados del **pīwīchen**" o "bandereros", son también muchachos jóvenes y su rol es custodiar los capallos 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 distribuida 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 Añecón) 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" /-rkī-/ "percepción directa" y /-lle-/ "confirmativo") y de /-fī-/ 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 /-fī-/ 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 trīrlayīñ ta inchengeñ** "Todos no somos iguales"; **kushu ngīnewīñ 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 (Eybee 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 tiempo, modo y aspecto, 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 (Modalidad₁) unas, y con lo deóntico, las otras (Modalidad₃ 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 /-l-/).

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 contraponen 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

MODALIDAD 2

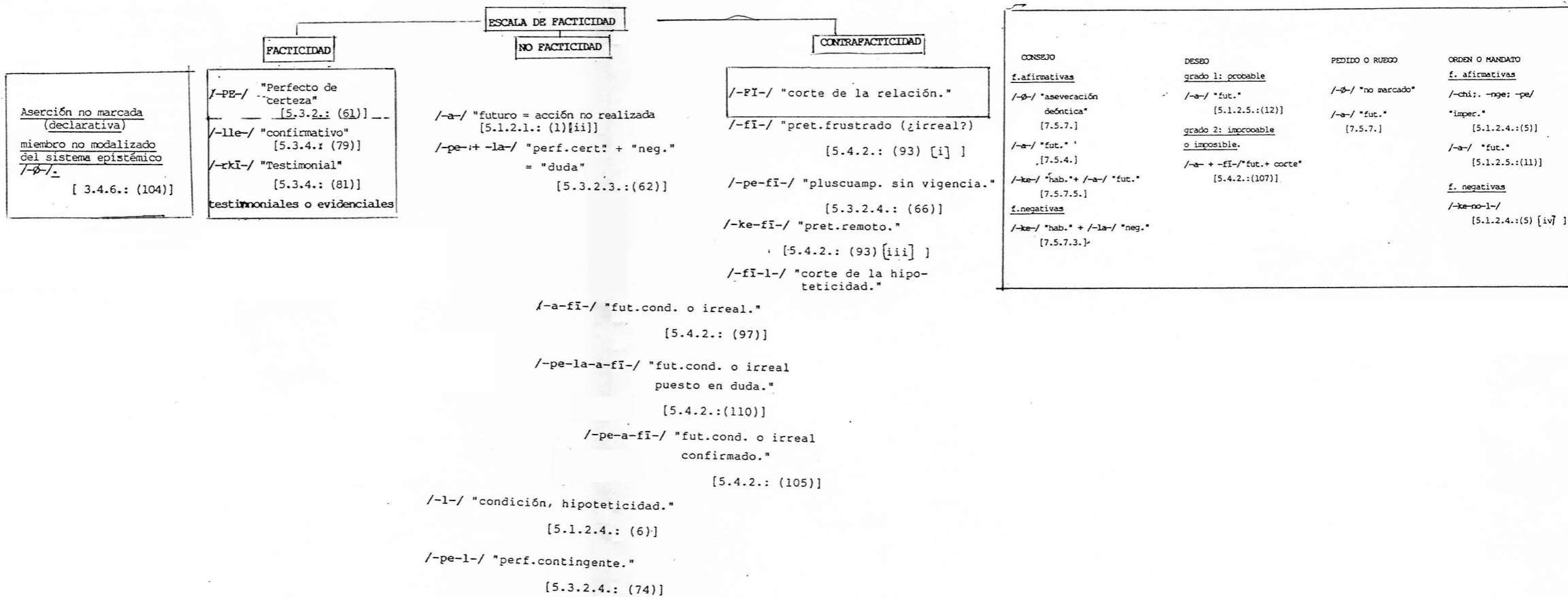
MODALIDAD 3

"verdades apodícticas válidas para todo el universo mapuche"

"orientada hacia el hablante"

"orientada hacia el agente"

tiempo y aspecto no marcado [8.1.]
 /-β-/ modo real
 kca trīlayīn dūngu
 "Todos no tienen la misma idea."
 kushu ngīnewmolu kay nga che
 "Nadie está por sí solo."
 kca trīlayīn inchenge
 "Toda la gente no somos iguales."



[-β-] /-a-/
 no futuro futuro
 Pres. Pret. [5.1.2.1.: (1) [i] [iii]]
 tiempo

No Continuativos o Estativos
 /-le- kīle- "est₁" [(23)[i]]
 /-β- /-le-we- "est₂" [(25)] [(15)[i]]
 /-we-la- "est" [(26)]
 /-we- "inc.₁" [(24)]
 /-nav- "inc.₂" [(29)]
 /-kīku- "result₁" [(31)]
 /-tīku- "result₂" [(30)]
 /-nie- "result₃" [(32)]
 Continuativos
 /-le- kīle; -we-ka; -ka- [(23)[i]; (27); (28)]
 /-pa-; -pu-; -pa-; -pu-; -we- "progres." [(33); (34); (35); (36); (37)]
 /-tu-; -ke- "iter." [(44); (43)]
 No durativo Durativo
 aspecto

/-i- /-l-/
 [3.4.4. (104); (105)]
 real o hipotético o indicativo 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 tenuelches), 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 "Conditionals 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 "Evidentials 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". Lg. 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, Colo-
quios, 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 cognition. 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: Harcourt, 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. (1952. Barcelona; Anagrama)

Ducrot, O. y T. Todorov

- 1972 Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, París:
Seuil (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-occurrence". En Gumperz y Hymes 1972: 213-50.
- Evans-Pritchard, E. E.
- 1948 "Nuer Modes of address". 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 language. 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, renouveau 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: 193-220.
- 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 Pennsylvania 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 Jakobovits 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. Harmondsworth: Penguin.
- Leech, G.
 1974 Semantics. Harmondsworth: 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. Harmondsworth: 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 thought". 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 demonstratives 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 51:44-57.

Pelto, P. y G. Pelto

1975 "Intra-cultural diversity: Some theoretical issues". AE 2: 1-18.

Philips, S.

1970 "Acquisition 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 Ethnographic 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). Paris, 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^{(ca.)b} "An American Indian model of the universe". En LTR: 57-64.

1936^{(ca.)c} "A linguist consideration of thinking in primitive communities." En LTR: 65-86.

1937a "Grammatical categories." En LTR: 87-101.

1937b "Discussion of Hopi Linguistics". 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 Aborígen. 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 kimín. 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 nillatun 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. Institutional 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.l).

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.l).

Golbert, P. y L. Golluscio.

"Los Araucanos". En Gregores y otros (en preparación).

Golluscio, L.

1981 "Situación lingüística y etnolingüística de la Agrupación Anca-truz, 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, rancúlche, 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 contrastivo". 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.

Stat, 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 "wekuff" 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/).
AFFECT	= 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 /-fi-/.
DEM	= Demarcador.
DEM REL	= Demarcador relacional.
DEMONSTR	= 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.
PERSONAL	= 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.
TAAAdv	= 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.
TRANS₁ = Transitivizador₁.
TRANS₂ = Transitivizador₂.
VERB = Verbalizador.

1 = Primera persona.
2 = Segunda persona.
3 = Tercera persona.
(3) = Tercera persona sin especificar.

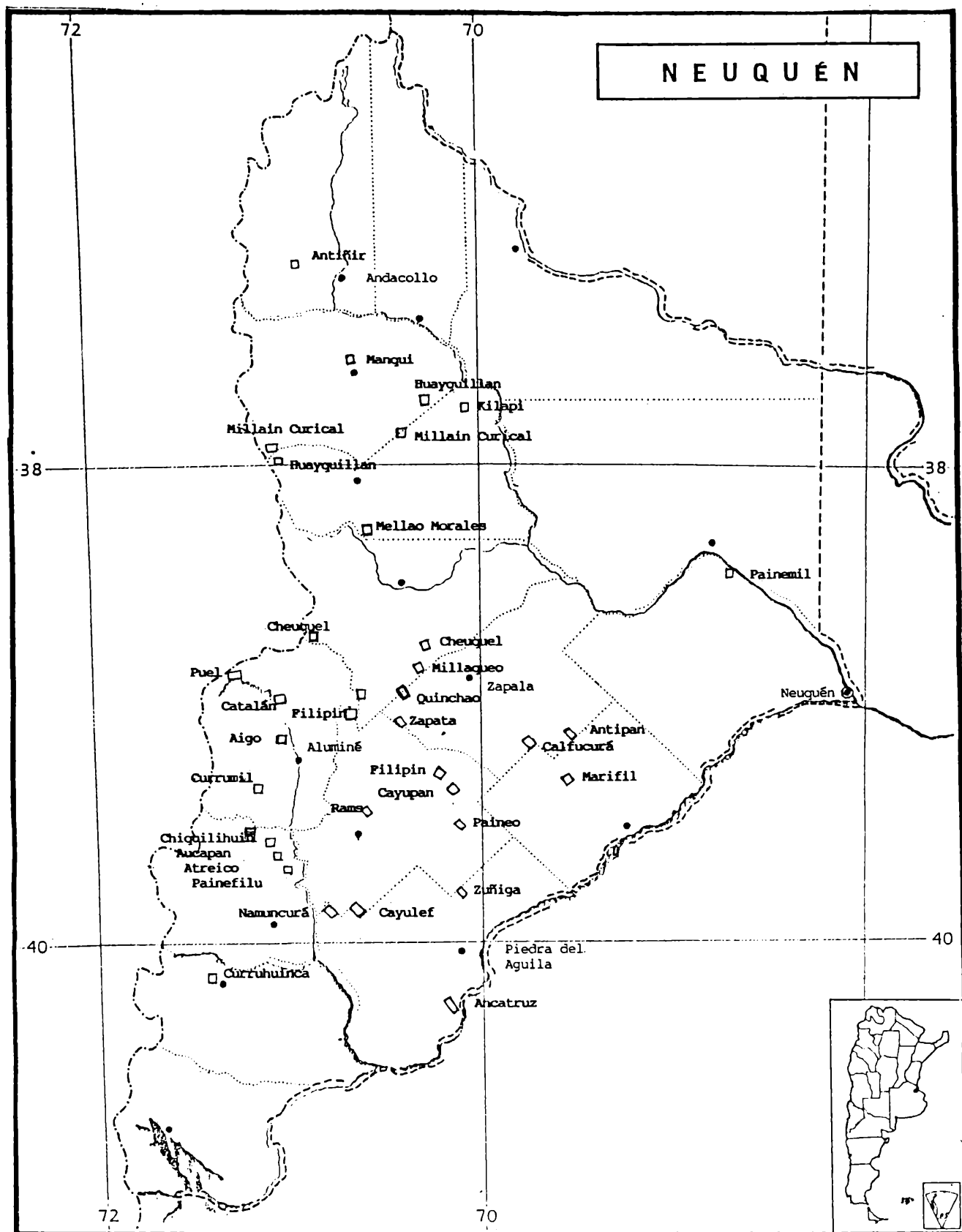
2. Publicaciones en serie, antologías y volúmenes colectivos.

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'ethnolinguistique amérindienne. París: Association d'Ethnolinguistique Amérindienne.

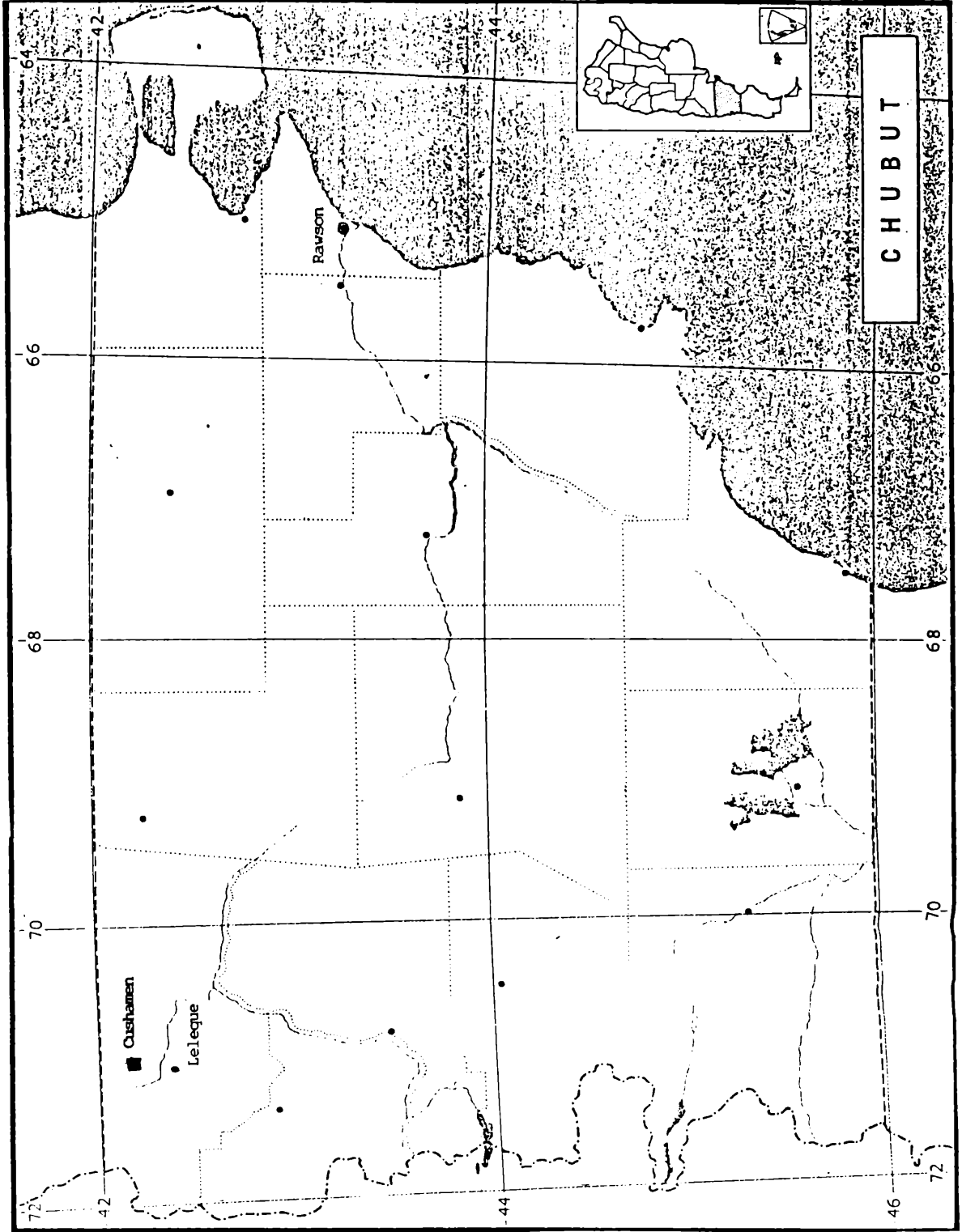
- IJAL = International Journal of American Linguistics.
Chicago: University of Chicago Press.
- Lg = Language. Journal of the Linguistic Society
of America. Baltimore.
- LiS = Language in Society. Cambridge: The University
Press.
- LTR = Language, Thought and Reality. Selected writings
of Benjamin Lee 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 Teórica y Aplicada. Concepción
(Chile): Instituto Central de lenguas. Univ. de
Concepción.
- VICUS = Vicus. Cuadernos. Amsterdam: John Benjamins.

RESERVAS Y AGRUPACIONES MAPUCHES DE NEUQUÉN.

Fuente: Secretaría de COPADE.



CUSHAMEN: Comunidad mapuche relevada de la Provincia de Chubut.



<u>PROVINCIA DEL NEUQUEN</u>			
DEPARTAMENTO	CANTIDAD DE HABITANTES	POBLACION INDIGENA	% POBLACION INDIGENA
<u>TOTAL</u>	<u>119.780</u>	<u>9.019</u>	<u>7,5</u>
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
<u>PROVINCIA DE RIO NEGRO</u>			
<u>TOTAL</u>	<u>210.471</u>	<u>10.785</u>	<u>5,1</u>
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
<u>PROVINCIA DEL CHUBUT</u>			
<u>TOTAL</u>	<u>115.229</u>	<u>8.993</u>	<u>7,8</u>
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) Languiño	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 Senjuer	5.202	658	12,6
13) Sarmiento	6.339	25	0,4
14) Tehuelches	5.324	427	8,-

TESIS 082
19-03-99

