

SALA

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

LUCÍA GOLLUSCIO DE GARAÑO

Universidad Nacional de la Plata

Facultad de Humanidades y Ciencias de La Educación

1987

TESIS
082
- 1

PROBLEMAS
DE LA
COMUNICACION LINGÜÍSTICA Y ETNOLINGÜÍSTICA
EN COMUNIDADES MAPUCHES
DE LA ARGENTINA

Lucía Golluscio de Garaño

Tesis de Doctorado

Directora: Dra. Emma M. Gregores

Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

1987

INDICE

PAG.

1. INTRODUCCION.

1.1. <u>Planteos teóricos.</u>	1
1.1.1. El lenguaje y/en el mundo.	
1.1.2. Igualdad, diversidad, relatividad.	
1.1.3. Un problema lingüístico central: la relación entre forma y significado.	
1.1.4. El lenguaje y la comunicación humana.	
1.2. <u>Objetivos.</u>	9
1.3. <u>Plan de la obra.</u>	14
1.4. <u>Metodología.</u>	15
1.4.1. Planteos generales.	
1.4.2. Estrategias de abordaje.	
1.5. <u>Comunidades relevadas.</u>	23
1.6. <u>Hablantes mapuches que hicieron posible la investigación.</u>	29
NOTAS.	39

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

2.1. <u>Objetivos.</u>	46
2.2. <u>Caracterización general.</u>	47
2.3. <u>Las relaciones sociales a nivel familiar y comunitario.</u>	63
2.3.1. Contexto I: la familia.	

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

2.4. Concepción del mundo y rituales.

76

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

2.5. <u>Problemática cultural central.</u>	107
2.6. <u>Concepción araucana del lenguaje y su función social.</u>	114
2.6.1. Funciones de la lengua.	
2.7. <u>Conclusiones.</u>	125
NOTAS	127
3. <u>ESBOZO GRAMATICAL DEL ARAUCANO.</u>	
3.1. <u>Objetivo.</u>	145
3.2. <u>Características estructurales.</u>	146
3.3. <u>Sistema de partes de la oración.</u>	150
3.3.1. Clasificación general de los temas.	
3.3.2. Temas verbalizables.	
3.3.2.1. Temas verbales prop. dichos.	
3.3.2.2. Temas sustantivos.	
3.3.2.3. Temas atributivos.	
3.3.2.4. Temas de distribución múltiples.	
3.3.3. Temas no verbalizables.	
3.3.3.1. Demarcadores.	
3.3.3.2. Sustitutos.	
3.3.4.	
3.3.5. Esquema general del sistema de partes de la oración.	
3.3.6. Conclusiones.	
3.4. <u>Categorías gramaticales.</u>	176
3.4.1. Número.	
3.4.2. Género.	
3.4.3. Voz .	

3.4.4. Negación.	
3.4.5. Tiempo.	
3.4.6. Modo.	
3.4.7. Orden o taxis.	
3.4.8. Aspecto.	
3.4.9. Relaciones Tiempo-Modo-Aspecto.	
3.4.10. Remisión a persona.	
3.5. <u>Algunos tipos de construcciones.</u>	192
3.5.1. Construcciones nominales sustantivas.	
3.5.2. Construcciones verbales: endocéntricas y exocéntricas.	
3.5.3. Construcciones adverbiales.	
3.6. <u>Cláusulas.</u>	199
3.6.1. Coordinación.	
3.6.2. Subordinación.	
NOTAS	208
4. <u>EL SISTEMA VERBAL ARAUCANO I: PROBLEMAS DE TRANSITIVIDAD.</u>	
4.1. <u>Planteos teóricos.</u>	215
4.2. <u>Procesos morfológicos de transitivización.</u>	219
4.2.1. Sistemas de sufijos que participan en los procesos de transitivización.	
4.2.2. Transitividad inherente al tema verbal.	
4.2.3. Transitivización y aumento de valencia.	
4.2.4. Transitivización simple y doble.	
4.2.5. Transitividad y remisión.	
4.2.6. Transitividad y sufijos de "Afectado del Objeto".	

4.3. <u>Transitividad y causatividad.</u>	244
4.3.1. Definición de causatividad.	
4.3.2. Sufijos araucanos que producen construcciones causativas.	
4.3.3. Parámetros para el análisis.	
4.3.4. Primeros análisis.	
4.3.5. Cuadro 1. Síntesis de sufijos araucanos con valor causativo.	
4.3.6. Cuadro 2. Sufijos con valor causativo y parámetros de análisis.	
4.4. <u>Transitividad y discurso.</u>	261
4.5. <u>Conclusiones.</u>	262
4.5.1. Parámetros de transitividad.	
4.5.2. Escala de transitividad.	
NOTAS	267
5. <u>EL SISTEMA VERBAL ARAUCANO II: RELACIONES TIEMPO - MODO - ASPECTO.</u>	
5.1. <u>Planteo general.</u>	275
5.2. <u>El sistema de aspecto araucano.</u>	287
5.2.1. Definición.	
5.2.2. Parámetros.	
5.2.3. Oposiciones.	
5.2.3.1. Oposición básica: durativo - no durativo.	
5.2.3.2. Otra oposición básica: estativo-no estativo.	
5.2.3.3. Un sistema aspectoidal: los direccionales o progresionales.	
5.2.3.4. Múltiples o iterativos.	
5.2.4. Observaciones finales.	

5.2.5. Cuadro general del sistema morfológico de aspecto en araucano.	
<u>5.3. El sufijo /-pe-/ y la facticidad en araucano.</u>	315
5.3.1. Planteos preliminares.	
5.3.2. /-pe-/ como perfecto.	
5.3.3. /-pe-/ como modalizador de facticidad.	
5.3.4. /-pe-/, los sufijos "testimoniales" y la escala de empatía en araucano.	
<u>5.4. El sufijo /-fi-/ y la modalización de la no realidad.</u>	347
5.4.1. Primeras definiciones.	
5.4.2. Significado básico de /-fi-/.	
5.4.3. /-fi-/ como marca de modalidad.	
5.4.4. /-fi-/ y la contrafacticidad.	
<u>5.5. El sistema verbal mapuche como sistema T-M-A.</u>	367
<u>5.6. Sistema verbal y discurso.</u>	374
NOTAS	383
<u>6. EL BILINGÜISMO EN EL AREA MAPUCHE ARGENTINA.</u>	
<u>6.1. Planteos generales.</u>	397
<u>6.2. Descripción etnolingüística general de las comunidades relevadas.</u>	402
6.2.1. Necesidad y prestigio.	
6.2.2. Cuadro de las comunidades relevadas.	
6.2.3. Comparación entre las agrupaciones.	
<u>6.3. Caracterización etnolingüística de los hablantes en las comunidades relevadas.</u>	418

- 6.3.1. Cuadro general de los hablantes relevados.
- 6.3.2. Incidencia de las distintas variables en la pérdida o conservación de la lengua mapuche.
- 6.4. Tipos de hablantes según los grados de bilingüismo. 435
 - 6.4.1. Monolingües mapuches.
 - 6.4.2. Monolingües españoles.
 - 6.4.3. Bilingües.
 - 6.4.3.1. Coordinados.
 - 6.4.3.2. Subordinados.
 - 6.4.3.3. Terminales.
 - 6.4.4. Correlación entre los tipos de hablantes y la categorización nativa de los mismos.
 - 6.4.5. Gráficas de las categorías de hablantes y su distribución según la edad.
- 6.5. Escalas de vigencia y uso de la lengua. 441
- 6.6. Estrategias verbales y comunicativas. 447
 - 6.6.1. Competencia lingüística y uso de la lengua.
 - 6.6.2. Ambito "ceremonial" y señalamiento étnico.
 - 6.6.3. Estrategias en la interacción étnica.
 - 6.6.3.1. **Yewewīn y ayentuwīn:** dos relaciones sociales mapuches básicas y sus estrategias comunicativas correspondientes.
 - 6.6.3.2. Cuadro.
 - 6.6.3.3. Un ejemplo de **ayentuwīn** "relación de chacota".
 - 6.6.3.4. Conductas lingüístico/comunicativas: según el sexo y la edad.
 - 6.6.3.5. Otras estrategias verbales y comunicativas en la relación intraétnica.
 - 6.6.4. Estrategias verbales y comunicativas en la relación interétnica.

7. <u>LOS ACTOS LINGÜÍSTICOS EN SU CONTEXTO SOCIAL.</u>	
7.1. <u>Planteos preliminares.</u>	482
7.2. <u>Actos lingüísticos que constituyen en sí mismos actos sociales.</u>	486
7.2.1. Complejidad 1.	
7.2.2. Complejidad 2.	
7.3. <u>Actos lingüísticos que necesitan situaciones sociales para su producción.</u>	495
7.3.1. Actos lingüísticos que se producen en contextos religiosos: el ngellipun o camaruco .	
7.3.2. Actos lingüísticos que se producen en contextos sociales.	
7.3.2.1. Epew y ngĩtram.	
7.3.2.2. Ngĩlam.	
7.3.2.3. Ilkantun.	
7.3.2.4. Ayekan y konew.	
7.3.2.5. Discurso descriptivo (imitación del comportamiento de los animales).	
7.4. <u>Ritos sociales que se estructuran primordialmente como actos lingüísticos: el ngillandungun o pedido de mano.</u>	521
7.5. <u>Registro de algunos actos lingüísticos (y textos) mencionados.</u>	522
7.5.1. Bienvenida.	
7.5.2. Chaliwidan o despedida.	
7.5.3. Fragmento de un koyautun .	
7.5.4. Algunos tayil (cantos religiosos) que se producen en el ngellipun .	

- 7.5.5. Ngiri epew (Cuento del zorro y el gallo).
- 7.5.6. Nawel ngitram (Historia del tigre).
- 7.5.7. Ngilam o "consejo".
- 7.5.8. Ilkantun .
- 7.5.9. Ngillandungun o pedido de mano.

NOTAS 559

8. CONCLUSIONES.

- 8.1. El sistema verbal mapuche como sistema integral
T - M - A en el marco de la modalidad. 563
- 8.2. Situación actual y perspectivas. 571

BIBLIOGRAFIA 577

LISTA DE ABREVIATURAS [i]

APENDICES:

I.- Mapas.

II.- Cuadro estadístico.

III.- Cuadro general de hablantes.

* * *

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

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

1.- INTRODUCCION

1.1. Planteos teóricos

1.1.1. El lenguaje y/en el mundo.

La importancia del lenguaje en el desenvolvimiento histórico de la humanidad³ se relaciona, especialmente, con dos rasgos que le son propios: sus características simbólicas (subjetivadoras - objetivadoras), que le posibilitan al hombre el manejo del pensamiento abstracto, y su especificidad como sistema de comunicación humana. La interacción de ambos le permiten:

- . . organizar los datos de la realidad;
- . . proyectar hacia el futuro (instrumentos, técnicas, actos);
- . . retener, internalizar y transmitir la experiencia personal y social.

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

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

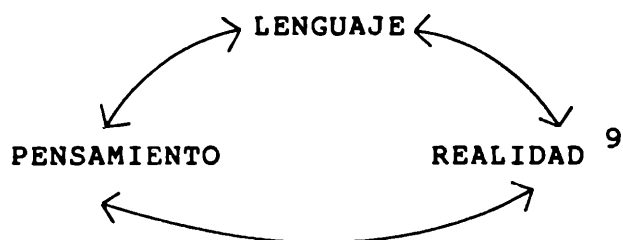
antiguas percibieron como una unidad los actos de nombrar - conocer - dominar - transformar. Ponerle nombre a la realidad era hacerla aparecer, hacerla ser; era conocerla; era tener la posibilidad de actuar sobre ella , de transformarla ; era poseerla.⁴

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

En el campo de la lingüística antropológica contemporánea - y como consecuencia directa del contacto y el estudio de numerosas lenguas indígenas americanas - la llamada hipótesis Sapir-Whorf⁷ es continuadora de la línea teórica que afirma la relación estrecha entre pensamiento, lenguaje y realidad. Más aún, en su formulación más extrema plantea el determinismo lingüístico (Whorf 1940), es decir, niega la concepción del lenguaje como mero reproductor de ideas y afirma, en cambio, que el lenguaje:

- . modela las ideas y⁸
- . rige el análisis que se haga de la naturaleza y de la realidad.

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



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

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

1.1.2. "Igualdad, diversidad, relatividad."¹⁰

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

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

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

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

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

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

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

B → A

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

A ← B

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

compañera del imperio" (Nebrija 1492).¹⁴

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

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

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

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

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

- a. Una forma lingüística tiene un significado general, entendido como único significado invariante presente en todos sus usos;
- b. Una categoría dada tiene un significado básico (prototipo) o, en ciertas instancias, un conjunto

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

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

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

1.1.4. El lenguaje y la comunicación humana.

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

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

En suma:

a. El hablante construye el mensaje con un fin

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

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

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

1.2. Objetivos.

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

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

En tal sentido, el presente trabajo se propone:

- 1.- Sistematizar problemas referidos a la transitividad en araucano;**
- 2.- Analizar las relaciones de tiempo, modo y aspecto y su vinculación con la modalidad en araucano.**

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

- a. La centralidad del verbo en el sistema gramatical mapuche;
- b. La complejidad de su estructura, todavía no esclarecida totalmente en los estudios araucanistas.

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

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

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

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

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

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

- a. Nuestro estatus de hablante no nativo/miembro de la sociedad no indígena;
- b. El tratarse de una lengua no indoeuropea;
- c. El estatus etnohistórico del araucano como lengua en retroceso, hablada por una sociedad dominada;
- d. El carácter no permanente de nuestro contacto con las comunidades y los hablantes mapuches;
- e. En última instancia, la modalidad de la investigación, encarada como investigación individual.

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

- a. El araucano es una de las lenguas indígenas más estudiadas de Sudamérica (los primeros estudios se remontan al siglo XVII);
- b. En el siglo pasado y principios de éste, se ocuparon de ella - situación privilegiada, sin duda - dos estudiosos de excelente formación filológica, muy buen "oído" lingüístico y profunda intuición (Fray Félix de Augusta y Rodolfo Lenz);²¹
- c. En los últimos años, han trabajado en esta lengua

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

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

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

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

razones que se conjugan:

- a. No existe todavía una descripción completa de esta lengua tal como se habla actualmente (cf. supra);
- b. Se trata de una lengua caracterizada por una tendencia estructural a la gramaticalización (cf.3.1.);
- c. Nuestro estatus de hablante no nativo restringe casi totalmente el campo de los datos a lo observable.

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

1.3. Plan de la obra.

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

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

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

1.4. Metodología.

1.4.1. Planteos generales.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.4.2. Estrategias de abordaje.

1.4.2.1. Técnicas.

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

- a. Observación.
- b. Observación participante.
- c. Entrevistas a informantes claves.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.4.2.2. Criterios.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.5. Comunidades relevadas.

1.5.1. Trabajos de campo.³⁰

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

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

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

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

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

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

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

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

1.5.2.

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

mayor o menor intensidad en los distintos grupos conocidos.

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

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

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

1.5.3.

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

Sur de Neuquén: Ancatruz

Río Negro: Anecón Grande

Atraico

Cerro Bandera

Chacayhuarruca y Chenqueniyeo

Chaiful

Yuquiche

Chubut: Cushamen

1.5.4.

Las modificaciones con respecto al plan inicial fueron las siguientes:

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

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

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

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

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

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

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

1.5.5.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.6. Hablantes mapuches que hicieron posible la investigación.

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

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

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

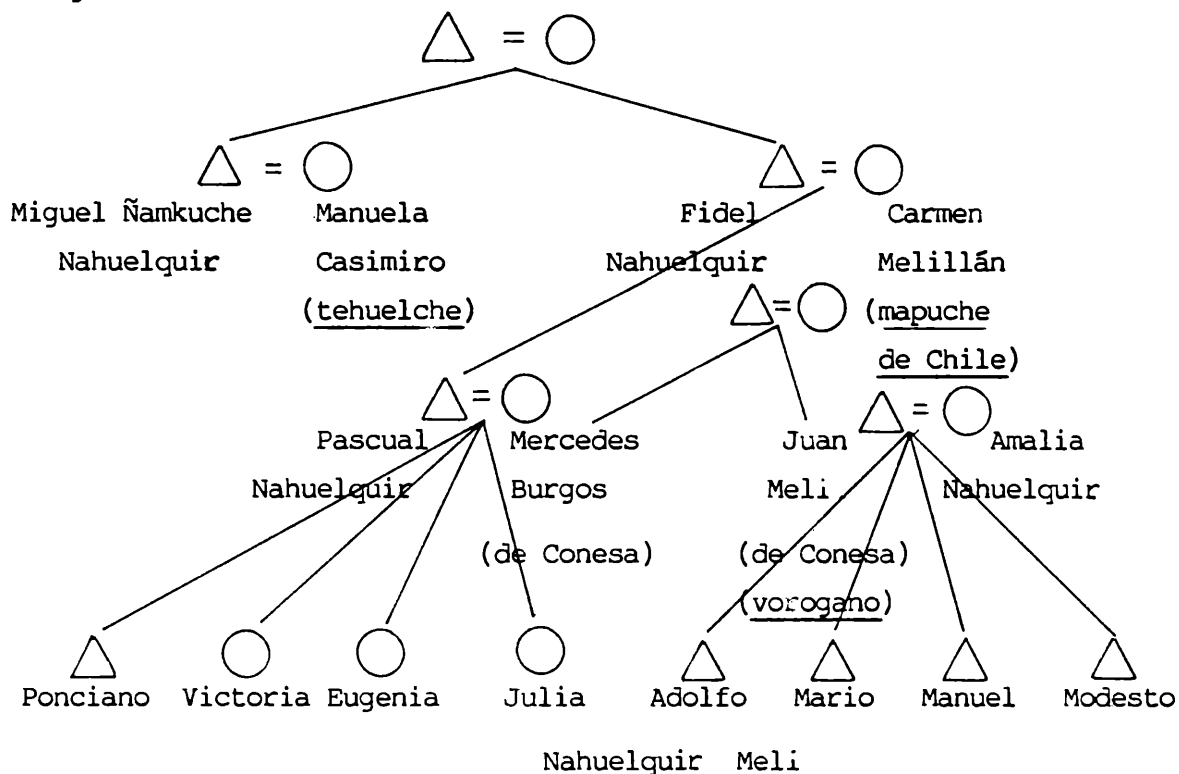
1.6.1. Adolfo Meli, un maestro de lengua y cultura mapuche.

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

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

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

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



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

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

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

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

1.6.2. Lucerinda Cañumil.

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

1.6.3. Otros importantes colaboradores.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Federico Zabala Colinamun. Cacique de Atraico (R.N.), hoy fallecido. El trabajo con este anciano, de voz poderosa y personalidad atrayente, fue, quizá, demasiado breve. Sin embargo, su generosidad hizo que pudiera recoger dos textos muy importantes: el **ngillandungun** (cf.7.5.9.) y un **ilkantun** de amor.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

NOTAS

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

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

3. Tema tratado desde distintas disciplinas a lo largo de la historia de la reflexión humana sobre sí misma, en este trabajo se tuvieron en cuenta, entre otros, desde Vygotsky [1972], los aportes teóricos de Slobin, desde la psicolingüística; Hockett 1973, desde la lingüística y la antropología; las exposiciones sintéticas en Lyons 1968, Ducrot y Todorov 1972, Robins 1980, desde la lingüística; von Kutschera 1979, desde la filosofía del lenguaje.

Quiero destacar especialmente a dos pensadores de la Argentina cuyas clases influyeron inicialmente en mi postura teórica acerca del lenguaje: Antonio Caparrós y León Rozitchner.

Con respecto a la función mágica del lenguaje, reconozco una deuda especial con el profesor Severino Croatto y sus cursos de Historia y Filosofía de las religiones y Lengua y pensamiento hebreo en la Universidad de Buenos Aires.

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

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

5. Por ejemplo, en el pensamiento occidental, la discusión sobre naturalismo y convencionalismo, en el Cratilo de Platón.
6. Cf. entre otros, von Kutschera op.cit., en especial en su tratamiento de las dos posiciones de Wittgenstein, la primera en el Traktatus (1918), y la segunda en sus Investigaciones filosóficas (1953), que podrían tomarse como ejemplo de estos polos extremos en la concepción del lenguaje.
7. Esta hipótesis —no originaria de Sapir sino entroncada con la línea de pensamiento de Herder, von Humboldt, Boas — fue expuesta por Sapir, por primera vez, en un artículo aparecido en 1924, en la revista American Mercury, y retomada, en su versión más fuerte, por Whorf en "Science and Linguistics" aparecido en Technological Review Nro. 6, 1940.
8. Se establece, según esta hipótesis, una dependencia de los sistemas conceptuales respecto del lenguaje.
9. Quiero hacer notar que desarrollé este esquema (cf. Primer Informe de Beca de Perfeccionamiento.CONICET) de manera independiente del planteado en Nemonianu 1980, que conocí por la reseña de Mey 1982, con el cual se advierten muchas coincidencias.
Sobre la relación entre lenguaje, pensamiento y realidad cf.,

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

10. La adopción del título de la Parte II de Hymes 1964 para encabezar este apartado significa explicitar nuestro encuadre teórico en relación con la etnolingüística. Por supuesto, el subrayar la noción de diversidad tiene en nuestro contexto un valor cualitativo, el que queda expresado en la cita de Hymes, op.cit. que se transcribe a continuación. Es decir, la noción de diversidad no se contrapone con otra postura teórica que asumimos, respecto de la posibilidad de establecer tipologías de lenguas a partir de cotejos translingüísticos.
11. A la que Fishman 1982 llama W2 y de la cual afirma que no se ha podido comprobar. Con respecto a la hipótesis del relativismo lingüístico (W1) dice que es una realidad transcultural evidente. Palmer 1986 sostiene, en cambio, que "esto es verdadero en un grado pequeño" y argumenta a favor de lo que las lenguas tienen en común.
12. La traducción es mía, así como también las de las demás citas del capítulo.
13. La tesis W3 que se rescata en Fishman op.cit.
14. Sobre este tema, cf. Mannheim 1984, del cual extraje, asimismo, la cita de la Gramática de Nebrija de 1492.

15. "Signo lingüístico" entendido saussureanamente por Erika García, a quien pertenece esta afirmación. En relación con este tema, se deben considerar como síntesis de un desarrollo teórico y apertura a etapas posteriores, las exposiciones de Hockett 1954, 1961.
16. Las demás posibilidades significativas se analizan en el nivel de los "mensajes" derivados por el oyente, a través de procesos de inferencia (cf. 1.1.4.).
17. Desde otros marcos teóricos, en relación con este tema, cf. Austin 1962, Searle 1969,1975; también Grice 1975; Halliday 1970; Leech 1981; como asimismo la línea teórica de Oswald Ducrot.
18. En el marco teórico de la etnolingüística, que se propone el estudio de "una lengua en una cultura" (Hymes 1964).
19. El **mapudungu** o araucano, fue considerado hasta hace relativamente pocos años, una lengua independiente. Más tarde se intentó establecer el parentesco con el maya (Stark 1970); últimamente se ha confirmado (Payne 1984) su parentesco con las lenguas arawak.
20. Cf. Gumperz y Hymes 1972.
23. Esta afirmación es válida, asimismo, para la mayoría de las lenguas indígenas habladas en la Argentina.
21. Cf. Augusta, 1903, 1934; Lenz 1895, 1944.
22. Cf. Suárez 1959; Echeverría Weasson 1964; Salas 1970, 1978, 1972, 1974, 1978a, 1978b, Golbert 1975, Fernández Garay 1980, 1981; Fontanella 1967; Suárez 1959b; Croese 1984; Grimes 1985. Otras

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

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

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

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

27. En la relación interétnica, el blanco, históricamente, ha adoptado una actitud negativa (cf.2.5.) o indiferente con respecto al indígena, o bien "interesada"; ya sea con fines políticos (captación de votos), económicos (mano de obra barata), religiosos (sumar adeptos para una religión u otra), folklóricos (recolección-rapiña tanto de cuentos, como de leyendas, cantos, instrumentos musicales o escenas de una rogativa fijadas en fotografías), o científicos (datos para una carrera académica).

Yo escuché al anciano cacique mapuche Don Gervasio Prafil (cf.n.14.) decir, ante la insistencia de un aficionado (que además era "turco") que se había olvidado la lengua, y como éste siguiera pidiéndole una canción o una charla para grabarlas, al fin Don Gervasio, viejo y ciego, exclamó: "¡Tráiganme un facón!". "¿Y para qué quiere un facón, Don Gervasio?" - le preguntó el visitante. "Para capar a todos los extranjeros".

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

28. Sobre las comunidades mencionadas, cf. 1.5. y cap. 6.
29. Desde algunos maestros que se mostraron convencidos de que los chicos mapuches son deficientes mentales hasta la afirmación rotunda de un acopiador de lana y dueño de un gran almacén: "Los indios no van a cambiar nunca, son haraganes, borrachos y no tienen ganas de progresar."
Por supuesto, frente a estos casos, hemos conocido a otros blancos comprometidos totalmente con la problemática indígena.
30. Mientras la primera parte del trabajo se realizó en el marco de los proyectos de investigación de la Universidad del Comahue, desarrollé el resto del proyecto a nivel individual, con el respaldo institucional del Centro de Investigaciones en Ciencias de la Educación y en uso de una beca de perfeccionamiento del CONICET, desde 1983.
31. Afirmaciones del Padre Francisco Calendino de Zapala (Neuquén) y del Ing. agrónomo Roca, en comunicación personal.
32. Las excepciones al criterio general que orientó nuestra selección fueron A. Meli y F. Zabala Colinamun, presentados por el Prof. Casamiquela.
33. Sobre las personas que aparecen en el esquema, cf. cap.6.n.11.

34. Cf. Fernández Garay y Golluscio 1978.

35. Idem n. 34.

2.- APORTES A UNA DESCRIPCIÓN ETNOGRÁFICA Y ETNOHISTÓRICA DE LOS MAPUCHES ARGENTINOS.

2.1. Objetivos.

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

Para el tratamiento de 2.4. se ha elegido como modalidad de exposición reducir al mínimo la interpretación del investigador, mediante la presentación de aquellos textos recogidos en el área que, con fuerza explicativa propia, revelan actitudes y conceptos básicos del mapuche acerca de las cosas, la naturaleza, de sí mismo y la sociedad, de lo trascendente¹.

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

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

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

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

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

2.2. Caracterización general.

2.2.1.

Los mapuche (*mapu* "tierra"; *che* "gente"), o araucanos³, viven actualmente en la región de Chile Central, al sur del río Bío-Bío, entre los 37° y los 42° de latitud sur, y en las

provincias argentinas de Neuquén, Río Negro y Chubut (con núcleos dispersos más reducidos y altamente deculturados en La Pampa y Buenos Aires). En Argentina, la población mapuche se estima en alrededor de 37.000⁴ (entre araucanos y araucanizados) aunque este número podría ser mayor ya que su propia identificación como indígenas se ve obstaculizada por la valoración negativa y discriminatoria de la sociedad nacional⁵. En Chile, aunque los datos difieren bastante entre sí, viven alrededor de 400.000⁶ mapuches agrupados en más de 2.000 reducciones.

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

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

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

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

2.2.2.

Como consecuencia de este proceso, el panorama etnográfico resulta muy complejo⁷ y esta complejidad se evidencia en la identificación que los mismos indígenas hacen de su grupo.

Así, todos los araucanos argentinos que hemos conocido se identifican como "paisanos" pero, mientras la amplia mayoría remonta sus orígenes a los mapuches chilenos⁸, he registrado las afirmaciones de una familia de caciques de Río Negro que se autoidentifica como "paisanos argentinos" nacidos en estas tierras y rechaza explícitamente que se los llame mapuches ya que considera a los mapuches chilenos como invasores, como extranjeros⁹.

2.2.3.

La distribución poblacional de los araucanos argentinos es heterogénea y depende, especialmente, de la política indígena que ha instrumentado cada provincia. Mientras parte de la población de origen mapuche reside todavía en reservas o agrupaciones, muchos de ellos viven en centros poblados no indígenas o en el área rural de cada provincia, sin el estatus y la organización de una comunidad¹⁰.

2.2.4.

La política común - con respecto a las tierras - que el gobierno nacional adoptó con el aborígen después de la conquista del desierto ,consistió en el otorgamiento de permisos precarios de ocupación a algunas familias o tribus. A partir de eso, se han ido dando procesos diferentes según las políticas particulares seguidas por cada una de las provincias que constituyen el área mapuche argentina, es decir, Neuquén, Río Negro y Chubut. Mientras Neuquén cuenta con una "Ley de reservas" (Decr.Pcial.Nº 0737/64) por la cual se establecieron 18 reservas a cada una de las cuales se les otorgó aproximadamente 10.000 hectáreas¹¹ a nivel comunal, en Río Negro y Chubut no existen leyes de ese carácter: las

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

2.2.5.

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

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

Río Ñorquinco. Se cultiva, de ese modo, arvejas, cebada, papas, trigo, alfalfa, para consumo y para venta¹³.

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

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

2.2.6.

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

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

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

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

a. Los que se van y cortan definitivamente los lazos con la comunidad. No sólo no vuelven nunca más, sino que dejan de comunicarse con sus parientes. No se sabe nada más de ellos. Están socialmente muertos¹⁴.

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

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

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

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

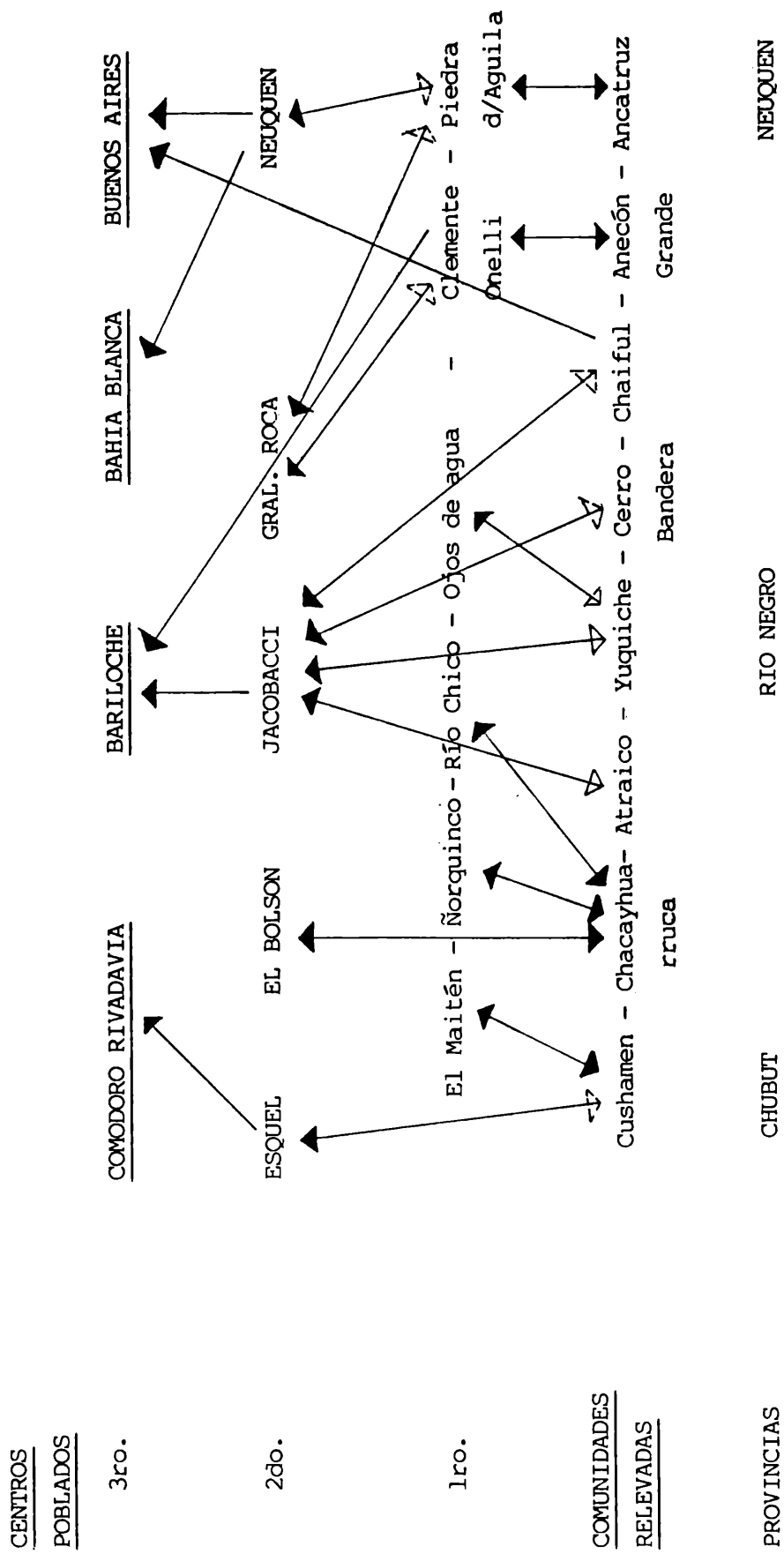
Es interesante destacar que aun gran parte de los ancianos - hombres y mujeres - han tenido alguna experiencia migratoria vinculada a veces con el período juvenil y, en otros casos, más extensa. En el caso de los hombres, dicha experiencia se relaciona, en general, con el trabajo del tropero: en muchas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

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

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

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

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



2.2.7.

En las agrupaciones y reservas mapuches argentinas, se conserva el cacicazgo. Se trata de una institución tradicional hereditaria asociada, en sus orígenes, con el líder histórico de la comunidad o la cabeza de la familia que nucleó el primer asentamiento en las tierras que hoy ocupan. Así sucede con los Prafil de Anecón Grande, los Cañumil de Chacayuarruca o los Nahuelquir de Cushamen. El caso de los Ancatrutz, en Neuquén, muestra diferencias. Según la historia de la comunidad, el real líder histórico de la agrupación pertenece a la otra familia prestigiosa de la agrupación, los Epullán, pero fue aquel el que decide el nombramiento de Ancatrutz como cacique por razones políticas¹⁵.

A ese respecto, quiero hacer algunas observaciones:

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

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

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

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

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

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

4. A pesar de ser hereditario, se tienen en cuenta otros talentos, especialmente las virtudes de mando, la "buena cabeza" (kīme lonko) y la "buena lengua" (kīme dungu) de un cacique. Estos factores pueden desplazar la elección de un heredero natural a otro hijo - a veces, un sobrino¹⁶.

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

2.2.8.

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

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

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

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

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

a. Centro Mapuche de Bariloche.

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

Según el estatuto en vigencia, todos sus miembros deben ser mapuches y su propósito es la defensa de la cultura y de los intereses indígenas!⁷

Bariloche es un punto de recepción de mapuches de

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

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

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

b. Cooperativa Ganadera Indígena de Ing. Jacobacci.

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

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

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

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

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

De todas estas reuniones han surgido iniciativas para

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

2.3.Las relaciones sociales a nivel familiar y comunitario.

2.3.1. Contexto I: La familia.

2.3.1.1.Tipo de familia.

La familia es de tipo nuclear¹⁹. Conviven la pareja de dueños de casa (ngenke ruka) con sus hijos solteros, algún hijo casado con su familia, algún abuelo/a ó hermano/a de sus padres y, muchas veces, una "crianza" (cf.2.3.1.2.b.), especialmente cuando ya no quedan niños pequeños en la casa. No se constituyen unidades familiares complejas y, en general, no queda más de un hijo casado en la casa paterna.

No obstante, se reconoce todavía una pauta preferente de residencia patrilocal²⁰, pero ésta coexiste hoy con las más numerosas residencias neolocales e, incluso, con algunas que obedecen a la norma matrilocal. Esto último sólo lo he visto en el caso de dos mujeres que cumplen roles familiares y comunitarios diferentes del rol femenino habitual.²¹

La responsabilidad del cuidado y educación de los niños²² es compartida, no está limitada al padre y a la madre. Los abuelos cumplen una función fundamental como agentes enculturadores (sobre todo en los casos de los niños "dados" por sus padres a los abuelos para su crianza). En ausencia del padre (o en los casos de un padre no indígena) aparece una figura sustituta - abuelo, tío, o hermano mayor - que ejerce ese rol. Hemos registrado, por ejemplo, un caso aparente de avunculado, pero hasta no obtener más datos, en próximos trabajos, no es posible descartar que, en el caso observado, el tío materno sea el principal enculturador sólo porque no puede serlo el padre (que es blanco) y no porque esté cumpliendo un rol establecido. En una familia con la que conviví, una tía materna asume responsabilidades de madre (comida del bebé, por ejemplo) con respecto al sobrino, y también he conocido casos de niñas criadas por sus tías maternas, a quienes llaman "mamá" y con cuyos hijos, sus primos paralelos, se crían "como hermanos".²³

2.3.1.2. Roles familiares.

a) Según el sexo.

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

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

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

b) Según la edad.

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

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

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

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

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

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

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

2.3.1.3. Relaciones de poder interfamiliares.

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

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

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

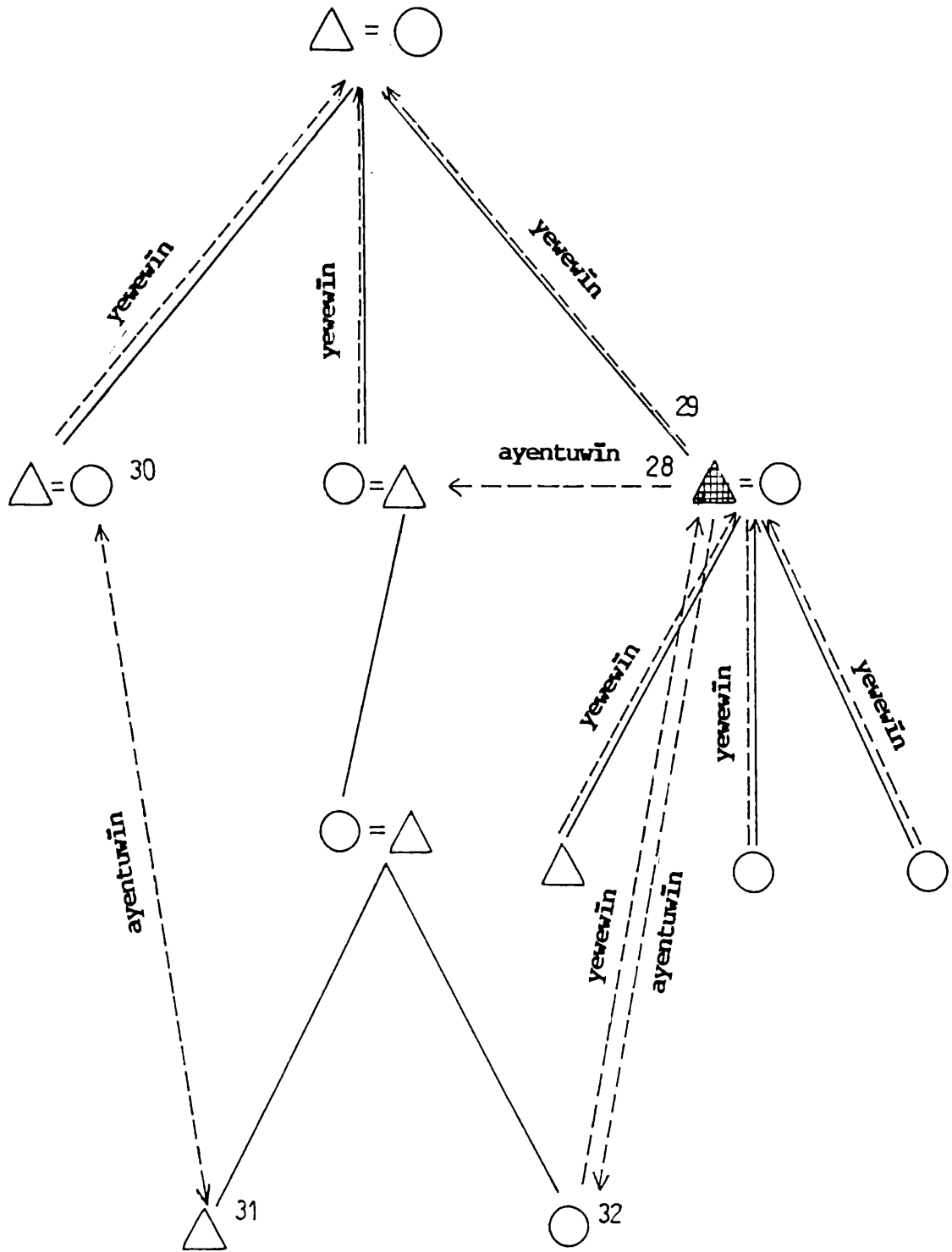
Asimismo, como el sexo, la edad se vincula con las relaciones de poder: a los ancianos se los debe respetar y obedecer, lo mismo que a los padres, y éstos ejercen dominio sobre sus hijos y las "crianzas" hasta que son adultos.

2.3.1.4. Yewewin y Ayentuwin: manifestaciones lingüísticas de dos relaciones familiares mapuches básicas.

Entre las relaciones familiares observadas, me parece

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

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



2.3.2. Contexto II: La comunidad.

2.3.2.1. Caracterización general.

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

2.3.2.2. Las relaciones sociales.

Las relaciones sociales entre los mapuches se rigen por estrictas normas de etiqueta y de respeto (cf.6.6.) según la edad, el sexo, la posición social. De acuerdo con dichas normas se van configurando tendencias en los comportamientos y actitudes, hacia lo deseable o no deseable.

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

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

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

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

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

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

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

2.3.2.3. Roles comunitarios.

Resulta de mayor interés, según creo, que la

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

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

Todos los "distintos" tienen condiciones personales, como inteligencia ("buena cabeza", *kīme lonko*), dotes para el dominio de la lengua ("buena lengua" *kīme dungu*) e interés por aprender; pero a ellos debe sumársele el "haber sido elegido" por dios para ese rol. La sabiduría se recibe en la relación con los agentes enculturadores pero muy especialmente a través del sueño³⁶: en general, los "distintos" han tenido una revelación especial por el sueño y habitualmente tienen sueños "seguros", es decir, verdaderos. Tienen la certeza de que "dios me dejó todo". Son *kimīwīn* ("sabios, los que saben") y también *pewīn* ("El que orienta a la persona si le pasó alguna cosa": sabe interpretar los sueños y señales). Puede haber señales físicas que destaquen a alguien como "distinto": un defecto o, por el contrario, una aptitud especial, por ejemplo la agilidad.³⁷

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

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

Yo tenía todo en la cabeza. Estaba a un ladito, pero iba por ahí y me acordaba del kultrun (o tambor litúrgico), las palabras, todo lo que había que hacer.

Cómo será la ciencia mía. Dios me habrá dejado esa ciencia.

Si usted le pregunta a otra persona de mi edad, o mayor, si recuerda todo esto³⁸ le dirá que no. Bueno, yo no sé por qué será, pero yo me acuerdo todo³⁹.

En el caso de las mujeres que pertenecen a esta categoría especial - he conocido dos⁴⁰ - la característica fundamental que las diferencia de las mujeres comunes es el poder asumir roles comunitarios (y también familiares) típicamente masculinos (de mando). En los casos que conocí

esto puede explicarse por tener a una figura paterna influyente como modelo, de la cual se consideran continuadoras⁴¹.

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

"DISTINTAS"

"COMUNES"

A nivel comunitario:

- Dirigen los rezos y cantos de las mujeres durante el camaruco;
- pueden ser caciques y cabecillas del camaruco.

A nivel familiar:

- Ejercen funciones de mando a nivel familiar; también lo hacen frente a los hombres, incluso su propio marido.

A nivel comunitario:

- Integran el coro de ancianas o son participantes comunes (oran, bailan **amupurrin** (7.3.), en algunos casos, sólo cumplen roles domésticos (cocinar, cuidar los chicos);
- son miembros comunes: no pueden ser cabecillas ni caciques.

A nivel familiar:

- Obedecen al jefe de la casa (marido, hijo mayor); atienden a todos los hombres de la familia;

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

Si bien las "distintas" son **kimiwīn**, "sabias", es difícil conocer con certeza la profundidad de su ciencia, y las posibilidades que tienen de ejercerla, no sólo porque es probable el ocultamiento de su sabiduría ante el investigador, sino porque parecen manifestar cierta resistencia a llevar su saber a la práctica. Sobre todo resulta casi imposible verificar si esa sabiduría tiene vinculación con el shamanismo. En el caso de las mujeres que conocí, se advierte que ambas han estado relacionadas con machis⁴², los cuales pueden haber actuado como agentes enculturadores (el padre, en un caso; una machi que vivió con la familia, en el otro). Y además, una de ellas no sólo me cantó (por supuesto como algo ajeno), un *ñil* o canto de machi, sino que también me describió detalladamente un machitun que presencié en su infancia (cf.2.4.11.), me relató distintas maneras de iniciación de las machis (cf.n.68) y me habló de sus juegos infantiles con la machi como personaje.

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

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

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

2.4. Concepción del mundo y rituales.

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

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

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

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

"historias antiguas", **ngīlam** "consejos", (cf. Golluscio 1984a. y 7.5.), comentarios y descripciones, algunos de los cuales fueron registrados en español y la mayor parte de ellos - como se indica en las notas - en araucano. La traducción al castellano se hizo con el control de los hablantes nativos con los que trabajé y se ha decidido utilizar las versiones en esta última lengua como es obvio, para posibilitar al lector la comprensión de los temas tratados.⁴⁴ Están agrupados según los siguientes temas: el mito de origen araucano (mito de **Treng Treng** y **Kay Kay**), ideas sobre el mundo y sus componentes básicos, conceptos sobre dios, rogativas, el rito del **katan kawiñ** (horadación de las orejas a las niñas), el entierro, el **machitun** o ceremonia de curación, creencias sobre seres sobrenaturales y sobre el poder de algunos animales (como el **nawel** o tigre), para concluir con un **Elel tayīl** (Canto de **Elel**, "El que crea.") donde se manifiesta la vigencia del **pillañ** como poseedor de atributos divinos (cf.5.6.l.). A pesar de la importancia que reconocemos al sueño como modo de conocimiento entre los mapuches (Olivera, 1983,1985) no lo incluimos por no haber recogido textos significativos. El **ngellipun**, **ngillatun** o **camaruco** (rogativa comunitaria) y el **ngillandungun** (pedido de mano) se tratan en detalle en el cap. 7.

2.4.1. Ngitramkan entre Adolfo Meli y Lucerinda Cañumil.

Adolfo Meli:⁴⁵

Todos buenos consejos tienen (los abuelos). Todos buenas palabras nos dijeron.

Nos hicieron bien.

Muchas veces nos olvidamos (de) las muy buenas palabras de los abuelos. Pero algunos llevan su consejo.

Usted lleva el camino bien con su palabra, yo me doy cuenta.

Por eso es que estoy en su casa.

Muy buena es su palabra. Yo estoy muy agradecido. Me cantó un poco.⁴⁶ Fue muy bueno. En el corazón llegó su palabra.

He andado mucho yo, señora. Los hablé a los antiguos que tenían el pelo blanco. En "lengua de gente"⁴⁷ (Hablé) con las viejas.

No me contestó nada. Por eso no les hablo más. Ya poco les hablo.

Lucerinda Cañumil:

Así es. Aunque tenga muchos años la gente no sabe esta lengua de paisanos. No saben cómo era antes. No saben. No debía ser así, don Meli.

Hoy conversamos.

Como iba a pensar yo así, sin más, que usted iba a venir a esta casa de mi finado padre y de mi madre.

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

Adolfo Meli:

Así es, señora.⁴⁸

Lucerinda:

Había personas más ancianas que yo. Ya estaban muy viejas para seguir su palabra. Casi yo estaba pasando por encima de ellas.

Entonces yo sigo su palabra.

Yo pienso así, como le dije hoy.

En todas las cosas tengo alcance. Estoy siguiendo en la lengua. En todas las cosas, en la lengua del ngellupun sé lo que voy a decir. Sé lo que voy a hablar.

Porque la gente no se manda sola. Así me habrá dejado el que nos deja, el Viejo Rey, la Vieja Reina.

Por eso sé, tengo buena cabeza. Por eso seguimos conversando. Por eso es que usted me dijo que eran cosas buenas.

Usted me dijo que yo sabía hablar. A mí me parece siempre que yo no sé nada. Estoy sola. No tengo

quien me venga a conversar.

Por éso de otra tierra vino usted y estamos conversando. Si pasa el año, si estamos bien. Si todos los que tengo en la reserva están todos bien, si quisieran venir al camaruco el año que viene, si encuentra su compañera, si sus compañeros, sus vecinos quisieran venir, podrían venir. Cuesta mucho para viajar de lejos.

Muchas veces los blancos van por delante. (Pero) si tiene algún paisano, si se ayudan uno con otro, llegarían. Si lo hacen así.

Hoy nos hemos conocido. Está usted en mi casa. Me pondría contenta que de otra tierra llegue uno desconocido y saque su palabra. El dueño del camaruco fortalece su corazón, agarra valor lo que están haciendo, sus palabras, jefe, el dueño de la palabra.

Gente de otra tierra llegó. Agarró más fuerza el corazón que le dio valor a ese hombre (el que llegó).

A.M.: Es así, señora.

L.C.: Yo le agradezco que usted me haya venido a ver. Con esta mujer anda que lo anda acompañando. Por causa de ella usted levantó su espíritu para venir a verme a mi casa.

Ya conoció mi casa, donde yo vivo, adonde hacen el camaruco, todo usted vino a ver.

Por qué voy a mentir, esta casa, esta pampa que mi padre lo dejó, todo está. Yo lo estoy cuidando

todo lo que dejó el padre. Está todo bien. Todo lo que mi padre dejó. Todo lo que está trabajado, todo está acá.

Ya hace treinta años que se murió mi padre y mi madre, todos.

Me quedé sola. Ya no tengo una familia. No tengo una hermana que ponga a la par.

Estoy criando mis hijos. Por causa de mis hijos me estoy afirmando. Por eso tengo coraje. El que nos dejó, Vieja rei(na), Viejo Rey, me dio...Siquiera todos estamos bien. Se van criando bien. Están cerca. Ya llegó el año para hacer el camaruco. Andan todos juntos. Ellos me dan coraje a mí.

Yo hablo al Viejo Padre que me favorece.

Por eso hoy estamos conversando un poco.

Cuando usted se vaya nos vamos a acordar. "Usted me vino a ver; llegaron bien en mi casa" - yo voy a decir. Yo voy a quedar muy agradecida con todos mis hijos. Están los tres hijos. Ellos estarán agradecidos. No tienen maldad cuando conocen bien a una persona. Están bien así reunidos. Escuchan cuando les dan buenas palabras. Cuando sienten buenas palabras lo escuchan. Ya no entienden paisano pero dondequiera que te vea, mi muchacho que yo tengo, te va a saludar. No te va a saltar.

A.M.: Es así.

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

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

A.M.: Así es.

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

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

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

Está bien. Es así.

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

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

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

No se ha recogido, en el área mapuche argentina, hasta el momento, una versión completa de este mito de origen básico para la cultura mapuche, que tiene como tema central, la lucha nunca resuelta entre el bien y el mal.⁴⁹ El primero, con la figura de un pájaro, en algunas versiones, y de una montaña, en otras⁵⁰ salva a los mapuches del agua que crece continuamente por influencia del segundo, Kay Kay, representado por una víbora de mar u otro animal marino.

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

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

Kay Kay filu hace subir el agua, entonces
se dice trenq treg trenq y se baja el
agua.

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

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

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

¿Y **Treng Treng**, qué es?

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

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

a. Primera versión:

Salió el agua. Reventó un volcán. Hace muchos años conversaban las viejas, los viejos, de cuando salió el agua.

Todos los animales iban, los chanchos, las vacas. Va cantando el gallo. Va andando la oveja.

Habló **Kay Kay** que lleva el agua. Habló **Treng Treng**, ese que sujeta el agua.

b. Segunda versión.

Hechos unos locos estaban bailando. Continuaba lloviendo sin cesar. Ellos no sabían que era demasiado.

El "ángel" abrió su puerta para que entren sus hijos, sus hijos varones, sus hijas.

Entró una yegua, un potro entró.

Entró una vaca y un toro; una oveja y un carnero entraron al "arca".

Cuarenta días llovió, cuarenta noches llovió.

Se llenó la pampa. Recién entonces se apuraron. Los malos se acordaron de **Nginechen**. Se acordaron del Viejo del cielo, de la Vieja del Alba, de la Joven del Alba.⁵³

Pero el ángel ya había cerrado su puerta. No hay más entrada. Lloraban. Qué iban a hacer. Ya está todo terminado.

Se largaron a llorar. Qué iban a hacer los pobres.

Una pareja de guanacos entró en el "arca".

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

2.4.3. Sobre el mundo.

Mapu⁵⁴ (tierra) es el mundo entero. El mundo está dividido así: tiene cuatro puntos: norte (**pikum**), sur (**huillitu** o **huilli mapu**), poniente (**ngulutu** o **ngulu mapu**), donde se pone el sol; este (**puel**) donde nace el sol.

Se puede decir que acá nosotros estamos en el centro.

Vamos a ver. ¿Qué más hay? Tierra, Cielo, nube, viento. El viento (**kīrif**) es como un dios. **Pewill** o **mewlen**⁵⁵ el remolino de viento. Tendrá que tener algún poder, algún mandato. **mawin** "lluvia"; **piren**, "nieve"; **antī**, "sol"; **kyen**, "luna".

La gente de antes tenían experiencia de la luna. Por lo visto, tiene poder la luna.⁵⁶

2.4.4. Sobre la luna.

La luna⁵⁷ ése dice que hace los hijos; ése da la

fuerza, el poder que dejó para dar la sangre a las mujeres.

La luna deja los hijos. Deja los varones, las mujeres. Si dice que sea varon, varón es. Si deja mujer, es mujer.

No se manda solo uno, uno por sí solo no tiene los hijos, no hace nada la joven los hijos.

Si la luna dice que sea varón (varón es), si la llama mujer, mujer es.

2.4.5. "Todos no tienen la misma idea." "Muy raro alguno que tiene buen pensamiento".

(Kom trīr-la-y-iñ dungu. Kom kiñe-kiñe-y mīten kīme-lu ñi dungu)⁵⁸.

Elel⁵⁹ es el que maneja todo, la tierra entera, el cielo, todo el mundo entero. Elel fīcha chaw, a él se ruega en el ngellipun.

Es cantarle a nuestro dios. El maneja todo el mundo entero, la tierra, el cielo, todo, todo.

No sé cómo se creó el mundo. Ya estaba todo. Nada más que los "antiguos" los viejos de antes tenían en decir que había un solo dios que dirigía el mundo, todo el mundo entero, nosotros somos hijos de dios; todo, todo, dios dejó todo; formó la tierra, formó el mundo dios, y luego dejó sus hijos, mujeres, varones, todo deja dios, y los hijos que hay en el mundo - decían los viejos - no todos tienen el mismo pensamiento, unos tienen un pensamiento, otros tienen otro pensamiento, hay gente buena, hay gente mala, porque dios lo

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

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

2.4.6. Sobre las rogativas.

Lo que yo⁶⁰ te voy a decir de lo araucano, hacen la rogativa.

Primeramente va a la tierra, dicen:

Ngen mapu fīche,
ngen mapu fīcha,
ngen mapu we che wentrū,
ngen mapu illcha domo.

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

Entonces se dice:

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

Entonces dice:

Ese dejó la humanidad que somos nosotros los
mapuches.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

me aplaca. Así es, hijita.

2.4.7. Textos de rogativas.⁶¹

1.- A la madrugada

a. Uno ruega a dios todas las mañanas:

Dame fuerzas, oh Madre del medio del cielo, oh
Viejo del medio del cielo.

Si cometo un error, oh Viejo del medio del cielo,
apártame.

Remigio Epullán (cf.1.6.3.)

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

Raúl Epullán (1.6.3.)

c. A la mañana temprano me levanto. Voy a rogar
temprano.

Esta mañana voy a seguir huella. Déme buena
huella, Viejo Padre. Que no me persiga ninguna
desgracia, te pediré, Padre. Yo te quiero, dame
una palabra buena, cariñosa.

Lorenza Queupán (1.6.3.)

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

Raúl Epullán (íd.)

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

Rosa Prafil (1.6.3.)

2.- Para estar bien.

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

Rosa Prafil (íd)

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

Faqui Prafil (1.6.3.)

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

Raúl Epullán (íd.)

3.- Al llegar.

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

Lorenza Queupan (íd.)

4.- Al irse a dormir.

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

Raúl Epullán (íd.)

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

Lorenza Queupan (íd.)

5.- Antes de la señalada.⁶²

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

Remigio Epullán (íd.)

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

Remigio Epullán (íd.)

6.- Antes de la parición.

a. Mañana primero voy a orar para bien de mis

animalitos.

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

Raúl Epullán (íd.)

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

Remigio Epullán (íd.)

2.4.8. El pilliliwín o "recibimiento del espíritu."

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

Lo están bañando cuatro veces. Lo están cantando.
Dos ancianas le están cantando para que críe
bien, para que tenga un buen espíritu, para que
estire los brazos al cielo⁶⁴ cualquier día,
cuando críe grande.

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

Antes⁶⁵ solía haber katan kawiñ. Solía
haber junta. Se tayilqueaba mucho. De
todos lados viene la gente. Llegaban las

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

Voltean un caballo, un caballo blanco. El cataqueador pone una buena manta laboreada arriba del caballo. La dejan tendida arriba del caballo. Traen a las chicas para que conozcan el **katan kawiñ**. Las han agujereado. Muchas chicas están agujereadas.

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

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

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

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

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

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

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

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

Están tranquilos.

Se terminó.

2.4.10. Sobre el entierro.

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

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

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

La **machi** se busca, se llama cuando hay un enfermo. Entonces el dueño va buscar una machi, va y lo habla y lo trae y entonces, para dejar empezado el trabajo, antes del **machitun**, se hace el **ilítun**.

El **ilítun**, como ser esta tarde, más o menos a esta hora, puede ser un poco más tarde, deja empezado la **machi** el **ilítun**, con el enfermo ese. El enfermo lo tienden en una cama así en el suelo, vamos a decir. Entonces le tienden cama y ahí entonces agarra el **kultrun** ("tambor") y el **wada** ("calabaza").

(Eso yo le cuento porque yo lo vi de mi propia madre cuando le hacían).

Bueno, ella le hizo así.

Bueno, al otro día en la mañana, eso más o menos cuando ya...no sé qué hora puede ser...pero ya está un poquito alto el sol pero no muy

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

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

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

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

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

Ahí eso ya no puedo decir qué canto ella canta.

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

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

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

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

que está al lado también canta lo que canta ella. Y entonces así ella vuelve a cambiar otra vez, vuelve a agarrar el kultrun, sigue, sigue.

Entonces por ahí ya empieza a venirle del cielo, se empieza a apoderar de ella.

Entonces ya ahí entonces, cuando está cantando, entonces pega un saltito; parece que estuviera como asustada.

Entonces ya cuando le viene todo, todo eso, entonces pega un salto y se levanta la machi.

Empieza a tocar. Entonces el otro, el varón ese, está preparado, tapado con una manta (un rebozo, vamos a decir), en la cabeza. Entonces, ya está preparado; empezó a bailar la machi y ese hombre empieza a bailar con el pie, baila, se hacen así los pies, bailan.

Entonces empieza a decir:

"Quién es lo que vienen del cielo, que vino ahí, que la luna" (ellos dicen que es la luna la machi). Entonces empieza a nombrar los que vienen del cielo. Son cuatro: dos mujeres y dos varones en el nombre dicho.

Entonces la machi está diciendo que esa persona que viene del cielo se apoderan (de ella). Es ése el que está hablando, no la machi.

Entonces dice:

"Por qué ella me lo llamó para venir ver el que está tirado?"

"Para saber ese por qué está así, si lo van a levantar ellos y ellos traen mucho remedio del cielo".

"Lo vamos a revisar" dice.

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

Mamá le hicieron así. Le revisaron todo. Donde estaba la enfermedad, lo mordía ella, lo sacaba. Y después entonces tenía ese yuyo que le estuvo diciendo, no sé si el **pīlel**, o **pelawen ñoskin**, no sé cuál de éstos.

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

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

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

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

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

Entonces ahí después entonces recibe todo eso

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

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

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

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

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

Todo lo que le vino a acompañar está cantando.

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

Y al otro día, otra vez, a la mañana.

Después de eso, cuando termina de subir, son las

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

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

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

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

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

Y eso es lo que vi yo.

2.4.12. **il(canto) de machi.**⁶⁸

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

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

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

2.4.13. Sobre el **witranalwe**.⁶⁹

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

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

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

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

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

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

Al poco tiempo le salió una...en la cara desafortadamente, y se le caeron las pestañas y las pestañas salieron bien de oro, relumbraba las pestañas, de ese muchacho que lo vio, y las pestañas relumbró.

Lo único que te puedo decir, pero yo no lo he visto.

2.4.14. Sobre el mewlen.⁷⁰

Una señorita que nunca ha tenido marido, siempre bien solita, de repente vio que venía un viejo con una barba larga así - creo que dijo la anciana - casi arrastraba la barba.

"¿Qué viejo será ese que viene?" y fue a mirarlo.

Viene caminando el hombre derecho a su casa.

Así, vio a la vieja en su cocina, llegó el viejo, golpeó la mano y la vieja salió a mirarlo y ahí entonces, "Entre" - le dijo.

Entró, y ahí entonces conversaron, toda conversación sacaron: a ver cómo va a venir el año, a ver cuándo va a salir alguna novedad.

Todo conversó el viejo.

Después que conversaron mucho, "me voy" dijo.

Así, la vieja preguntó a ver cómo va a ir.

"Cuatro remolinos van a juntar. Entonces, en el medio voy a estar parado. Ese me va a levantar para arriba".

Entre el medio de los cuatro remolinos se fue para arriba. Ese era el dios.

2.4.15. Sobre el nawel "tigre".

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

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

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

Nawel, nawel, nawel.

Así se canta el ñil al tigre.

2.4.16. El Pillañ ¿Enigma araucano?⁷²

Elel Tayil⁷³

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

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

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

"Se completó."⁷⁵

2.5. Problemática cultural central.

Hace muchos años⁷⁶ vino a acomodar la tierra **Ngĩnechen**. Vino a limpiar bien su tierra. Todos los vino a acomodar, los hijos, las hijas. Los vino a enseñar todos como tenían que hacer **ngillatun**.

Cuando llegaron los blancos los corrieron. Hubo guerra (A) mucha gente corrieron. Los corrieron todos.

Ya se olvidaron de hacer camaruco.

Ya no tenían lugar.

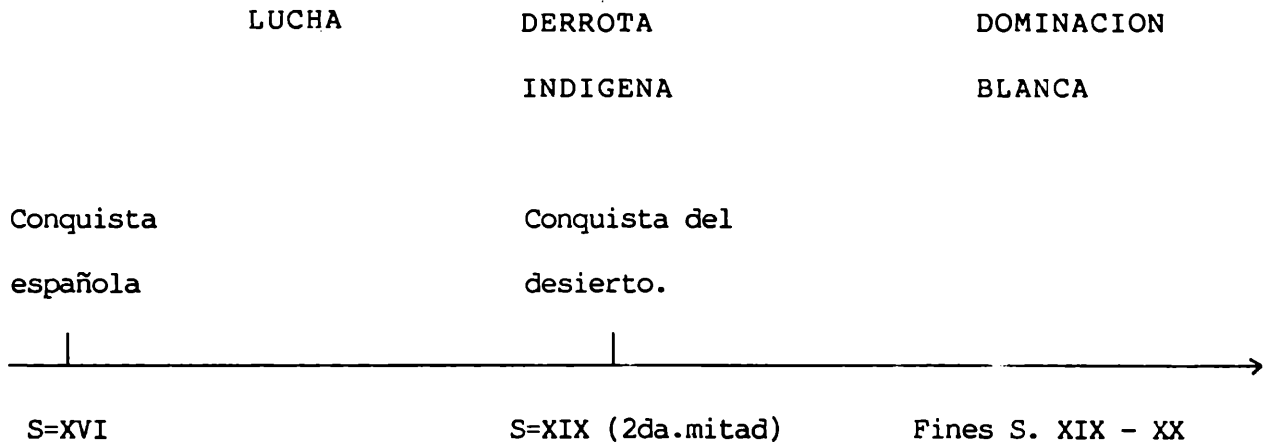
No sé cuántos años pasaron.

Pasó un año, pasó dos.

Cuando tranquilizó la tierra, recién otra vez hicieron camaruco pero con mucho miedo.

Le tenían mucho miedo a los **wingka**. ¡Qué va a hacer los pobres!

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



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

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

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

Bueno, yo le voy a cantar.⁷⁸

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

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

Fot̄im ka fot̄im
fot̄im ka fot̄im
fot̄im ka fot̄im.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Los ancianos, conscientes del drama, lo explicitan así:

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

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

2.6. Concepción araucana del lenguaje y su función social.

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

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

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

2.6.1. Funciones de la lengua.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.6.1.1. Función mágico-religiosa.

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

PASADO

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

PRESENTE

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

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

FUTURO

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

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

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

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

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

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

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

2.6.1.2. Función social.

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

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

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

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

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

blanco y aflora sólo a partir de una relación de confianza con aquél y de seguridad de que existe por su parte una valoración real de lo indígena y respeto por su lengua y su cultura. En ese momento empieza a surgir todo lo que saben, empiezan a recordar lo olvidado y a compartirlo con entusiasmo. Y aparece con mucha fuerza el sentimiento de pertenencia a la etnia y el recelo centenario hacia el blanco.⁸

2.6.1.3. Función psicológica-afectiva.

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

querido despojar.

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

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

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

1. Quiénes enseñan.⁸⁹

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

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

2. Qué se enseña.

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

3. Cuándo y cómo se enseña.

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

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

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

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

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

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

4. A quién se enseña.

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

5. Hasta qué edad se puede aprender.

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

6. Función del lenguaje en la educación.

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

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

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

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

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

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

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

2.7. Conclusiones.

"Cuando no se hable más la lengua ni se haga más **ngellipun**, no habrá más mapuches."

Gervasio Prafil (Anecón Grande, 1974)

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

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

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

NOTAS

1. Sobre conceptos de ethos y visión del mundo cf. Geertz 1973; para su consideración, en el caso especial mapuche, cf. Briones y Olivera 1984.
2. Sobre estos temas, cf. Augusta 1934; Guevara 1911; Golbert y Golluscio en Gregores, en prensa; Briones y Olivera 1984; Golluscio 1984a; Wagg. En el presente trabajo, cf. mewlen en 2.4.11., witranalwe en 2.4.13. Los wekufi son entidades maléficas que habitan en el kallku "brujo". El chonchon "puede ser un cristiano sin cabeza, que se le separa la cabeza del cuerpo y anda por ahí."
3. En adelante se usará la versión castellanizada "mapuches" (en plural: cf. ausencia de número en 3.4.1.) por razones de comodidad. Para este punto, cf. Cooper 1946; Canals Frau 1946; Introducción al capítulo "Los araucanos" (Golbert y Golluscio) en Gregores y otros (en preparación).
4. Según datos del Informe elevado por Emma Gregores ante el Centro de Investigaciones en Ciencias de la Educación (1974).
5. Cf. Golbert y Golluscio en Gregores y otros (ídem).
6. Cf. Salas 1984. Sobre datos demográficos, socioeconómicos, lingüísticos y culturales de los mapuches chilenos, cf. Salas, 1984; Faron 1961, 1968; Hilger 1957; Stuchlik 1974, 1977; Titiev 1951.
7. Cf. Casamiquela 1965 ; y Canals Frau 1946. A la situación histórica aludida se le suman dos factores que contribuyeron a generar la confusión: por un lado, los diferentes nombres que reciben las parcialidades en las fuentes históricas, según correspondan a

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

8. Así surge de las "historias de vida" de Adolfo Meli (1.6.1.), Faqui Prafil y Raúl Epullán (1.6.3.) y las "historias de comunidad" recogidas en Ancatruz, Anecón Grande y Cushamen.
9. Me refiero a los Cañumil, de Chacayhuarruca (R.N.), cf. cap. 6 n. 9.
10. Creemos que la incidencia de la población de origen indígena en el área rural de las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut es alta. A pesar de no poseer datos numéricos sobre el tema, excepto los provistos por el Censo Nacional Indígena del '70, con sus limitaciones, nos parece interesante mencionar aquí una situación etnolingüística tipo que nos tocó presenciar durante el trabajo de campo de 1985, en la casa del jefe de la estación Ñorquicó (R.N.) del Ferrocarril Roca que funcionó como sala de espera improvisada desde las nueve de la noche a las seis o siete de la mañana siguiente, hora en que pasó el tren hacia Esquel, primero; y el que se dirigía a Jacobacci, después (cf.mapa).
En esa oportunidad, todos los participantes (pasajeros que llegaban al lugar para esperar uno u otro tren) resultaron ser indígenas, más aún, algunos reconocieron en ese momento que estaba unidos por lazos de parentesco. Las únicas excepciones - objeto de señalamientos étnicos precisos - fuimos el jefe de estación y yo. Hasta su esposa - avanzada la improvisada reunión - se reconoció como "paisana".

11. En 1973 la Secretaría del COPADE "reconoce la existencia de 32 Agrupaciones Indígenas en toda la provincia, la misma cifra que se registra en el presente" (Hernández 1984).
12. Sobre la actividad económica en esta última comunidad, cf. Briones y Olivera 1983.
13. Sobre la actividad económica en otras comunidades (de Nequén), cf. Proyecto Araucano. Secretaría de Investigaciones. Universidad del Comahue. 1974; Fittipaldi y otros 1978.
14. Estos parecen ser los casos menos frecuentes: sólo registré dos relatos acerca de hijos de los cuales se ha perdido todo rastro. Hemos presenciado, en cambio, la visita de jóvenes - algunos de los cuales están viviendo en Buenos Aires desde hace muchos años y no habían regresado a la comunidad en ese lapso - a la casa paterna.
15. En la "historia de la comunidad" que relató Raúl Epullán (1.6.3.) sobre la Agrupación Ancatrúz (recogida en *mapudungu*); cf. cap. 6.n.12.
16. Mis datos de campo coinciden con Briones y Olivera 1983.
17. Actualmente, forman parte de la Comisión Directiva el cacique de Cerro Bandera y dos hijos del extinto cacique de Anecón Grande (1.6.3.).

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

19. Sobre este tema y los siguientes, surgen coincidencias con Briones y Olivera op.cit.

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

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

20. Cf. Olivera, Briones y Carrasco, 1985.
21. Esas dos mujeres son Lucerinda Cañumil, de Chacayhuarruca, y Victorina Epullán, de la Agrupación Ancatrú. En 2.3.2.3. se describen los roles diferentes que cumplen ambas.
22. Cf. para este punto como para 2.3.1.2., Briones 1986.
23. Claudia Briones (en comunicación personal) confirmó este dato, sugiriendo que este desplazamiento del rol enculturador se da cuando se trata de familias incompletas, una madre soltera, o un padre o madre no indígena.
24. La antropóloga citada en n.23. registró el término **tremuntu** (T.V. **trem-**"criar").
25. Los datos recogidos personalmente coinciden con Briones 1984.
26. El tema verbal **yewin** significa "tener vergüenza"; transitivizado mediante los sufijos de remisión toma el significado de "respetar"; en este caso, como el sufijo de remisión es el reflexivo **/-w(i)-/**, se plantea la existencia de una "relación de respeto".
El tema verbal **ayen** "reírse, divertirse" aparece también transitivizado en **ayentuwin**; la presencia del sufijo reflexivo **/-w(i)-/** marca, como en el caso anterior, una relación.
27. La relación que se establece entre el mapuche y lo trascendente sería también una relación de **yewewin** (de respeto) que reproduciría la relación que se establece entre un hijo (o un nieto) con respecto a los padres (o los abuelos); cf. epítetos que recibe dios en 2.4.

28. Ego es Adolfo Meli.
29. Las líneas llenas señalan relaciones de parentesco; las líneas de puntos, las relaciones etnolingüísticas que estamos tratando.
30. Entre Ego y su cuñada no hay **ayentuwin**, que es la relación lingüística habitual, simétrica, entre cuñados (posiblemente porque ambos son ya mayores).
31. Como el sobrino nieto de Ego ya es adulto (es un hombre de alrededor de 36 años) la relación lingüística entre él y la mujer de su tío abuelo (hermano menor de Ego) es "simétrica": según Ego, se produce porque ambos son "como hermanos"; tía abuela y sobrino nieto se tratan entre sí de "cuñados". En otras palabras, parecería que el factor "generación" se ha impuesto en este caso (el único ejemplo de la relación familiar tía abuela-sobrino nieto que pude observar) sobre el de "gradación", que es el que rige normalmente las relaciones familiares, y el comportamiento lingüístico esperado (Gregores, en comunicación personal).
32. Como la sobrina nieta de Ego es una joven de 18 años, la relación lingüística es unidireccional: es el tío abuelo el que puede bromear con su sobrina nieta, pero no a la inversa; y es la sobrina nieta la que debe manifestar respeto a su tío abuelo, también sin reciprocidad.
33. Briones de Lanata y Olivera, 1983; Olivera, 1984; Amunátegui Solar D. (1909-10), cit. en Olivera, 1984; Briones, 1985.
34. Sobre los linajes araucanos, cf. Cooper; 722ss.; Faron, 1969.

35. Perla Golbert y Claudia Briones, ambas en comunicación personal, confirmaron la existencia de personas con estas características en las comunidades estudiadas por ellas.
36. Sobre los sueños como modo de conocimiento, Olivera 1983b.
"Me dormía al lado de mi padre, cuando contaba cosas de "los antiguos". Así aprendí." (Faqui Prafil). Cf. n.39 sobre el origen de la sabiduría de Carmen Antihual.
37. El padre de Adolfo Meli, según él, era "distinto" (cualidad que éste relaciona con una "virtud" - nunca explicitó si se trataba de un don material o espiritual de dios - que lo acompañaba). Como pruebas de que lo era, Meli se refirió a los siguientes hechos: 1) era mucho más ágil que todos; 2) era un preparador de caballos de carrera ("compositor", en el vocabulario rural) excepcional; 3) le avisó cuántos días más iba a vivir, y se cumplió exactamente el plazo; 4) un día se pinchó - sin titubear un instante - la garganta con la punta de su cuchillo hasta sacarse sangre, como señal de que moriría pronto.
38. Se refiere a un **machitun** (ceremonia de curación que preside la **machi** - cf.n.32.-) que presenció en su infancia: cf. descripción del mismo en 2.4.11.
39. La persona que habla es Lucerinda Cañumil, cf.2.6.2.) . Según el antropólogo Olivera (en comunicación verbal), las mujeres como ella reciben el nombre de **el el ñuke** (madre de **El el**, una de las denominaciones de dios que quiere decir "el que deja"). Así, por ejemplo, los habitantes de Ancatrú, siguen aún hoy las orientaciones que les diera otra anciana "elegida", doña Carmen Antihual, a quien iban a visitar y a consultar hasta su casa en la Cordillera. Su

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

40. Cf. n.21.

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

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

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

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

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

46. Se refiere al momento en que Lucerinda le cantó su propio **tayil**, hecho presenciado por mí que provocó intensa emoción en el anciano (cf.2.6.1.3.). Todos los indígenas consultados coincidieron en identificar al **tayil** que les pertenece con el concepto de **kimpeñ** o **kompeñ**, traducido siempre por "linaje" ("**Tayil** es el **kimpeñ**").
47. Llama a su propia lengua **che dungu**(che "gente"; **dungu** "lengua").
48. En **mapudungu**: "**feley, papay**"; frase habitual de un interlocutor durante el turno de la conversación del otro, confirmando sus expresiones.
49. Sobre este tema, cf. Faron, 1962; Briones, 1983; Golluscio 1984a.
50. Cf. otras versiones del mito de **Treng Treng** y **Kay Kay** recogidas en Chile por L. Faron.
51. Cf. concepto de que se le hace **tayil** al que tiene poder, en Golluscio 1984a.
52. Cf. Génesis 7 (1-24). Número de registro de la primera versión: 4:25. Número de grabación de la segunda: Basf 2. (1). 389-421.
53. **Nginechen**: epíteto de lo divino (**ngine**- "ordenar"; **che** "gente"; **-n** "suf., forma verbal no finita"). A continuación se mencionan sólo tres componentes de lo divino, los dos viejos y la joven; se olvida nombrar el joven.
Es interesante notar que en el proceso de sincretismo, los animales enumerados corresponden a la fauna patagónica.
54. Texto proporcionado en español y **mapudungu** por Guillermo Queupán (1.5.3.). Número de archivo: D.(2). 119-190.

Sobre los puntos cardinales, cf. Briones y Olivera 1984.

Lorenza Queupán (1.5.3.) explicaba "cualquier cosa que se quiere hacer, tiene que estar mirando **puelto** "hacia el este", **Elel** vive en **puel**."

55. En Augusta 1903, **pewill** "remolino de mar"; **mewlen** "remolino de tierra". Sobre este último, cf. 2.4.11.
56. Es muy interesante notar, para una etnografía de la habla araucana, que en el momento de la conversación en que apareció el tema de la luna, Guillermo Queupán cedió la palabra a su esposa, en estos términos: "Che, ¿Qué decían los antiguos de la luna?". Se trata de un tema de la cultura estrictamente femenino, como puede observarse por el texto registrado a continuación (2.4.4.).
57. Texto proporcionado en **mapudungu** y en español por Lorenza Queupán (1.5.3.) en 1981 en su casa de Paso Yuncón, Ancatruz, (Neuquén). Número de archivo: D.(2).192-244.
58. **Ngīlam** o consejo de Fidel Nahuelquir a su nieto Adolfo Meli, según versión en lengua vernácula de este último (1985, Ing. Jacobacci, R.N.). Lo he elegido como título para encabezar el texto de 2.4.5. de Guillermo Queupán, (proporcionado en español en 1981 en el paraje citado en n.57), porque coincide exactamente con el "consejo" del padre de Guillermo, que aquél virtió en español, y que aparece como eje de dicho texto y constituye un concepto mapuche fundamental.
59. **Elel** "El que deja, el creador"; **fīcha chaw** "Viejo padre". Sobre el **ngellipun**, cf. 7.3.1. (Cf. importancia del "consejo" o **ngīlam** en la enculturación en 2.6.1.4.).

60. El texto que presento pertenece a Raúl Epullán (1.5.3.) y fue recogido - en parte en español; en parte en **mapudungu** - en su casa de Zaina Yegua (Ancatrú). Número de archivo: D. (1). 35-70.
- Sobre características del español que habla este anciano y los otros informantes, cf. "Interferencias del mapuche en el español" Golluscio 1983-85.
- ngen** "dueño" **mapu** "tierra"; **fiche** (a veces, en lugar de **kushe** "vieja" por asimilación con **ficha** "viejo" que aparece a continuación); **we che wentrú** "hombre joven"; **illcha domo** "mujer joven". Sobre la cuatripartición, cf. Briones, 1984.
- Con respecto al **kompeñ** o **kimpeñ**, cf. n.46.
- El "finado tío" mencionado es Vicente Epullán, líder histórico de la agrupación, que parece haber sido el principal agente enculturador de Raúl Epullán.
61. Sobre las rogativas araucanas, cf. Fernández Garay y Golluscio 1978; Fernández Garay 1982 . Excepto **1e** y **2a** que fueron publicados en el primer artículo citado - pero consideré importante incluir en este apartado - todas son inéditas. Los textos fueron registrados en lengua original y traducidos al español por la investigadora. Excepto **1.e.** y **2.a.**, de Rosa Prafil - recogidos en Anecón Grande - las demás se registraron en Ancatrú, Neuquén.
- Número de archivo de los textos: **1a** L.(1) 90-101; **1b.** y **1d,** **2c,** **4a,** **5a.T** (1) 220-290; **1c.,3,4b./D** (2) 0-40; **1e.** y **2a./Power Tape 1** (1); **2b./Power tape2** (1)/; **5a/L** (1) 110-114; **5b/L** (1) 115-120; **6b./L** (1) 86-89.
62. "Señalada" es la actividad durante la cual se corta las orejas a los animales nuevos con el objeto de identificar sus dueños. Se trata de una actividad social importante, ya que está siempre acompañada de una fiesta a la que se invita a los vecinos y familiares, aún los que viven fuera de la comunidad, muchas veces regresan para compartir el acontecimiento. Sobre el ciclo anual de la actividad económica - y en

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

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

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

65. **Katan** "horadar, agujerear"; **kawiñ** "fiesta". La descripción de esta ceremonia, aparentemente perdida en su comunidad, fue hecha en araucano por Francisco Ancatruz (1.5.3.) en 1981. A pesar de sus afirmaciones, reconoció que cuando se les había agujereado las orejas a sus nietas, su esposa había hecho **tayīl**.

Adolfo Meli se refiere a esta ceremonia como **katan kawell** (**kawell** "caballo"; cf. la presencia de un caballo en el rito).

Es interesante notar que se hacían tajos a los hombres y mujeres que presenciaban la ceremonia, "para que acompañen el dolor de las niñas".

Número de archivo: A (2) 5-30.

66. El texto fue proporcionado en lengua original por Faqui Prafil (1.5.3.) en 1979.

Número de archivo: A (2) 254-392.

67. La descripción del **machitun** pertenece a Lucerinda Cañumil (1.5.2.), fue registrada en castellano en su casa de Chacayhuarruca (febrero de 1985).

Número de archivo: Scotch VII (1).

Cf. descripción de **machitun** recogida en Chile por San Martín en Dillehay 1976 .

Sobre la **machi** cf. n. 42 ; sobre el **machitun**, cf. Golluscio, 1984b.

Del **ilitun**, dice Augusta 1903 : "Extraer (las **machis**) los gérmenes morbídicos chupando con la boca las partes enfermas." En esta descripción parece tratarse de otro momento.

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

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

69. El **witranalwe** (**witran** "el forastero" "el que está de pie"; en Augusta, como **wichan** "aliado"; **alwe** "el muerto"), según Augusta 1903 es "el muerto, el ánima que ha sido enganchada para hacer daño a las personas y de que disponen los brujos según la superstición de los indígenas."

Cf. características del español de Raúl Epullán, anciano que me relató esta historia en esa lengua, en Interferencias del mapuche en el español, en Golluscio 1983-85.

70. Sobre el **mewlen**, cf. 2.4.3. Número de archivo: Scotch V (1) 121-143. Esta historia pertenece a Adolfo Meli, y fue recogida en su casa de Ing. Jacobacci, en 1985, en araucano. Con respecto a las teofanías relacionadas con el **mewlen**, he registrado otra; Carmen Antihual, la **kimiwīn** (sabia) venerada por la gente de Ancatrú (cf. n.39.) recibe su sabiduría a partir de la llegada de una aparición envuelta en un **mewlen**.
71. El que habla es Adolfo Meli. Registré estos comentarios sobre el **nawel** en castellano y el **īl** en lengua en Buenos Aires en 1983. Número de archivo: N (1) 90-94. Cf. El poder del tigre en Golluscio 1982; 1984a.
72. El **Pillañ** es una figura religiosa mapuche que se mantiene envuelta en el misterio. Perseguido encarnizadamente por los misioneros (Augusta 1934), se lo identificó con el diablo y fue aparentemente desterrado del panteón religioso araucano. A nuestra reiterada pregunta sobre si el **Pillañ** es dios, la respuesta fue siempre negativa, o aparentemente negativa, cuando ésta se refirió a la frase **Pillañ mawida**, en la primera etapa de la investigación entendimos esa frase como "Montaña **pillañ** y lo asimilamos con el volcán ("**pillañ** es el volcán"); recientemente comprendimos que **Pillañ mawida** significa "el **pillañ** de la montaña" (cf. tipos de construcciones en 3.5.) interpretación ratificada por el relato del **Pillañ** recogido de labios de Adolfo Meli (cf. 5.6.2.) y por todas las construcciones formadas por **pillañ** + TS que aparecen especialmente en los **tayīl** (reducto que, por su transmisión restringida (n.73.) mantiene elementos religiosos indígenas auténticos) relacionados con lo sagrado (por ejemplo **pillañ lelfīn** "pampa del **pillañ**").

73. Esta versión del **Elel tayil** (**Elel** "el que deja, el que crea"; **tayil** "canto religioso") pertenece a Lorenza Queupán y fue recogida en Paso Yuncón, Ancatruz, (1981) en **mapudungu**. Nuestra versión al castellano tuvo en cuenta sus glosas y comentarios, especialmente los referidos al **pillañ** (cf.n.74.). Número de archivo: E (1) 30-45.
74. En lengua, **pillañ kawell** fue glosado por la informante como "la raíz de los caballos", quizá relacionado con la idea de que los animales tienen su poder. Esa idea de "raíz" se reitera en el mismo texto con respecto al pasto, al agua, y al **pillañ** de la montaña, el que está sentado entre otros". La informante glosa **anikonkilen** como "enraizado".
75. En lengua: **afiy**, fórmula textual de cierre frecuente.
76. Este texto fue proporcionado por Adolfo Meli (1.5.1.) en **mapudungu** en 1983. Número de archivo: T (1) 155-190.
La versión fue precedida por el comentario de Meli que transcribimos a continuación:
"Hace muchos años **Ngīnechen** bajaba a la tierra a visitar a sus hijos, que eran todos mapuches. Cuando llegaron los blancos, dios se fue arriba y no bajó más."
Ngīnechen es uno de los epítetos de lo divino (**ngīne**- "dominar, mandar, gobernar"; **che** "gente"; **-n** "Suf. forma verbal no finita"); **ngillatun** "camaruco o rogativa comunitaria" (cf. 7.3.1.); **wingka** "blanco".
77. Cf. Ringuélet 1987; Isabel Hernández y otros, 1984.

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

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

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

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

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

80. Recogí la historia de Ancatrúz en lengua original (1981) de boca de Raúl Epullán (Número de archivo: A (2) 30-59). Las historias de Anecón - por Gervasio (1974) y Faqui Prafil (1976) - y de Cushamen - por Adolfo Meli (1983) - fueron vertidas en español.
Números de registro: Anecón (Power Tape 1 (1); Power Tape 2 (1); Cushamen (Scotch III (1) 76-93).
81. Para analizar semejanzas y diferencias con procesos sufridos por otros pueblos indígenas de América del Sur, cf. Mannheim 1984 y sus referencias a Arguedas 1968 , con respecto a los quechuas del sur del Perú. Es interesante advertir, por ejemplo, que los mapuches fueron el único pueblo indígena que continuó alzado en armas contra los blancos hasta fines del siglo pasado. Por lo tanto, el proceso de dominación y la elaboración de estrategias del dominado - a pesar de presentar muchos rasgos en común con los descriptos por el autor arriba citado - presentan una diferencia notable: son muy recientes.
82. He registrado, en variass oportunidades, expresiones de los propios indígenas autoidentificándose como "negros", con la connotación discriminatoria que tiene ese término para la sociedad nacional.
83. En la película "Araucanos de Ruca Choroy" de Jorge Prelorán, don Damacio Caltruz, el protagonista, describe el retardo mental de un niño que vive en su casa con las siguientes palabras: "Al año no dijo "mamá", a los dos años no dijo "papá".
84. En el nivel de "lo dicho" (cf.2.6.1.2. y su desarrollo en cap. 6.), en estas reuniones "no se habla más en paisano". Aunque fuera así en algunos casos, el castellano (como parte del repertorio lingüístico de la comunidad) sirve de vehículo para los mismos fines.

85. Cf. Golluscio 1982.

Epew o **apew**: cuento de ficción (cf.7.5.5. Golluscio 1984a.).

Tayil o **tayil**: canción religiosa (cf.7.5.4.9. Golluscio 1984a.).

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

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

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

89. Sobre enculturación, cf. Briones 1986.

*

3.- ESBOZO GRAMATICAL DEL ARAUCANO.

3.1. Objetivo.

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

En este marco lingüístico-descriptivo general² se integrarán los temas específicos que se analizan en los dos capítulos siguientes, referidos al sistema verbal, a saber: problemas de la transitividad (Cap.4) y las relaciones entre tiempo, modo y aspecto y la modalidad en araucano (Cap.5).

Tanto la inclusión de un esquema gramatical como la

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

3.2. Características estructurales.

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

a. Tendencia a la construcción morfológica.

b. Tendencia a la verbalización.

c. Tendencia a la ausencia de nexos.

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

(1) [i]

xwan	ñi	ñawe
Juan	POS 3	hija
"La hija de Juan"		

[ii]

trilke	ruka
cuero	casa

"casa de cuero"

[iii] ne - n ñi kuchillo ta mi arel - fī - el
 tener REAL 1SG POS1SG cuchillo DEM POS2SG prestar PROOBJ FnoF
 "Tengo el cuchillo que me prestaste."

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

(2) [i]

kim - wingka - ðungu - n
 saber blanco lengua REAL 1 SG
 "Sé la lengua de los blancos"

[ii]

we - che - nge - y - ngīn
 nuevo gente VERB REAL 3 PL
 "Ellos eran jóvenes."

[iii]

weda - ilo - tu - wera - furī - kawell - fe
 mal carne VERB mal lomo caballo AGENTE
 "Mal comedor de carne del lomo lastimado del caballo"

(Golbert 1975)

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

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

(3) [i] **umawtu** - **n**
 dormir REAL 1 SG
 "dormí"

[ii]
 umawtu - **y** - **mi**
 dormir REAL 2SG 148
 "dormiste"

[iii] **umawtu** - **a** - **n**
 dormir FUT REAL LSG
 "dormiré"

[iv] **umawtu** - **le** - **n**
 dormir DURAT. REAL LSG
 "estoy dormido"
 "estoy durmiendo"

[v] **umawtu** - **tu** - **n**
 dormir REP REAL LSG
 "volví a dormirme"

[vi] **umawtu** - **la** - **n**
 dormir NEG REAL LSG
 "no dormí"

[vii] **(ñi ñuke) umaw - el - i (ñi piñeñ)**
 mi madre dormir CAUS REAL(3) POS3 hijo
 "(mi madre) durmió (a su hijo)"

[viii] **umawtu** - **ke** - **y**
 dormir HAB REAL (3)
 "duerme siempre; suele dormir"

(4) [i]

luku

rodilla

[ii]

luku	-	tu	-	n
rodilla		VERB		REAL 1SG

"me arrodillé"

(5) [i]

mīle	-	y	ko
haber		REAL (3)	agua

"hay agua"

[ii]

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

"Si hay agua lavaré"

3.3. Sistema de partes de la oración.

3.3.1. Clasificación general de los temas.

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

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

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

(7) [i]

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

lejos .

"Está más lejos"

[ii]

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

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

La tendencia a la verbalización, sin embargo, no es aleatoria. Es posible computar una mayor o menor frecuencia de apariciones de un tema dentro de una determinada clase o parte de la oración. Esta frecuencia va a estar relacionada:
a. en el nivel gramatical, con las clases de construcciones morfológicas y sintácticas que caracterizan a la lengua;
b. en el nivel semántico, con el campo de referencia de dicho

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

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

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

a. mantienen su relación verbal;

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

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

(8) [i]

aku - **y**
llegar REAL (3)
"llegó"

[ii]

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

(9) [i]

tripa - y
salir REAL (3)
"salió"

[ii]

ñi tripa - n anti
su salir F no F sol
"La salida del sol"

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

3.3.2. Temas verbalizables.

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

Pauta a. Recibe o no afijos y cuáles son.

Pauta b. Manifiesta diferentes privilegios de figuración.

Los temas verbalizables se dividen en:

I. Temas verbales propiamente dichos (TV).

II. Temas sustantivos(TS).

III. Temas atributivos.

TA1: Temas adjetivos (TA).

TA2: Temas adverbiales (TAdv).

IV. Temas de distribución múltiple.

Tmult 1: Temas sustantivos-adjetivos (TSA).

Tmult2: Temas adjetivos adverbiales (TAADV).

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

3.3.2.1. Temas verbales propiamente dichos (TV).

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

Nom 2 (agente).

d.+ / - fe /.

- (13) [i] purī - fe
 bailar
 "bailarín"

Nom 3. (instrumento).

e.+ / - we /.

- (14) [i] kawe - we
 remar
 "palo con que se rema"

2. Verbalizadores.

a.+ / - Ø - /.

- (15) amu - y
 ir REAL (3)
 "se fue"

3. Adjetivizadores.

a. nunca / - Ø - /.

b.+ / - chi /.

- (16) wad - kīle - chi ko
 hervir ESTAT agua
 "agua hirviendo"

4. Adverbializadores.

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

b.+ / - lu /,

- (17) amo - lu inche kon - pu - n
 ir PERSONAL 1SG entrar DIR REAL 1SG
 "Cuando yo fui, entré"

1. Regentes en construcciones objetivas:

- (22) **ad̄kintu** - **me** - **n** **fi** **kullĩn̄**
mirar DIR REAL 1SG POS 1SG animal
"Miré mis animales."

2. Conectores en constitutos colectivos:

- (23) **m̄ile** - **y** **fi** **ruka** **mo**
estar REAL (3) POS 3 casa POSTPOS
"Está en su casa"

- (24) **ventru** **ta** **nge** - **n**
hombre DEM ser REAL 1SG
"soy hombre"

3. Núcleo de construcciones endocéntricas:

- (25) **fentre** **trem̄i** - **y**
mucho crecer REAL (3)
"crecen mucho"

3.3.2.2. Temas sustantivos (TS)

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

A. Afijos regentes.

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

a. + / - Ø /.

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

No aparece ninguno de los nominalizadores enumerados en TV.

a.+ Verb. / - Ø - /.

- (27) [i] ruka
"casa"
[ii] ruka - n
casa REAL 1SG
"hice una casa"

- (28) [i] ilo
carne
[ii] ilo - y
carne REAL (3)
"carne6"

b.+ Verb 1 / - tu -/1

- (29) [i] luku
"rodilla"
[ii] luku - tu - n
rodilla F no F
"arrodillarse"

c.+ Verb 2 / - tu - /2

- (30) [i] ilo - tu - n
"comer carne"
[ii] mate - tu - n
"tomar mate"

d. Verb 3 / - nge - /.

- (31) [i] kure
"esposa"
[ii] kure - nge - n
"ser casado, tener esposa"

- (32) [i] ventru
"hombre"
[ii] ventru - nge - n
"ser hombre"

e. + Verb 4 / - ye -/.

(33) kure - ye - n
"Tomar por esposa"

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

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

3. Adjetivizaciones.

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

4. Adverbializadores.

a. nunca / -lu/.

b. + / - tu/.

(34) [i] luku
rodilla
[ii] luku - tu
"de rodillas"

B. Afijos restrictivos.

1. Pluralizador.

En general, no reciben.⁸

2. Sufijo Reciprocidad.

a. + / ven/.

(35) [i] peñi
"hermano"
[ii] peñi - ven
"hermanos (entre sí)"

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

a. + / -em/.

(36) [i] ñi chaw
"mi padre"
[ii] ñi chaw - em
"mi finado padre"

4. Sufijo de lugar.

a.+ | - we/.

- (37) [i] **kĩtral**
"fuego"
- [ii] **kĩtral** - **we**
"lugar de la casa donde se hace fuego"

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

1. Núcleos de constitutos atributivos.

- (38) [i] Sujeto.
- | | | | | | | | |
|------------|---|-------------|---|----------|-----------|-----------|-------------|
| lif | - | kĩle | - | y | ta | mi | rali |
| limpio | | ESTAT | | REAL (3) | DEM | POS 2SG | plato |
- "tu plato está limpio"
- [ii] Objeto
- | | | | | | | |
|------------|--|--------------|--|-----------|---|----------|
| epu | | trewa | | ne | - | n |
| dos | | perro | | tener | | REAL 1SG |
- "tengo dos perros"

2. Núcleos de término de construcciones exocéntricas posposicionales:

- (39)
- | | | | |
|-----------|-----------|-------------|------------|
| ta | ñi | ruka | mev |
| DEM | POS 1 SG | casa | POSTPOS |
- "en mi casa"

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

- (40)
- | | | | |
|----------------|-------------|-----------|-------------|
| tĩfachi | ruka | we | ruka |
| DEMOSTR | casa | nueva | casa |
- "esta casa es nueva"

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

- (41)
- | | |
|--------------|---------------|
| kĩlen | kawell |
| cola | caballo |
- "cola del caballo"

2. Verbalizadores:

a) + Verb / - Ø /.

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

"Es viejo"

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

"Es vieja"

b) + Verb (estativo: punto final de proceso).

/ - le - + - we - /.

(53) **fīcha** - le - we - **y**
 viejo REAL (3)

"Ya está viejo, se volvió viejo"

c) Otros Verbalizadores (cf. TS y TA): No reciben. /fīcha/ parece no aceptar Verb. Estat./ - le - /. No tengo información sobre el comportamiento de otros TSA como / kushe /, con respecto a dicho sufijo.

3. Adjetivizadores: no reciben.

4. Adverbializadores: no reciben.

B. Afijos restrictivos: no reciben sufijos restrictivos (reciprocidad, lugar) característicos de TS.

Teniendo en cuenta la Pauta b. (Privilegios de figuración) los TSA comparten las figuraciones típicas de TS y TA, es decir:

1. Núcleos de constitutos atributivos (como TS)

(54) [i] **wenu** **kushe** ("vieja del cielo")

[ii] **anīkon** **fīcha** ("viejo de Anecón")

2. Atributos en constitutos atributivos:

- (55) [i] **fīcha** **wentru** ("hombre viejo")
 kushe **papay** ("señora vieja")

3.3.2.4.2. Tmult 2: Temas Adjetivo-Adverbiales (TAAAdv)

1. fentre (⁺ - n) "mucho"; pīchi (⁺ - n) "poco, chico".
alī "largo, mucho".

a) fentre (⁺ -n):

TA (+ - n):

- (56) **fentren** **wisha** "muchas ovejas"

TAdv (no - n):

- (57) **fentre** **yin** "comí mucho"

b) pīchi (⁺ -n):

TA (no -n):

- (58) **pīchi** **che** (gente pequeña) "niño"

TA (+ -n):

- (59) **pīchin** **ilo** "poca carne"

TAdv (+ -n):

- (60) **pīchin** **yin** "comí poco"

c) alī "largo:

TA

- (61) **alī** **koliwe** "caña larga"

TAdv

- (62) **ōoy** **alī** **eluen** "ōeme mucho"

2. kīme "bueno, bien"; weda "malo, mal".

a) kīme

TA

- (63) **kīme** **antī** "buen día"

- c) alī- + Verb /-∅ -/.
- (72) [i] alī - y ta koliwe "la caña es larga"
+ Verb /-tu/.
- [ii] alī - tu - y antī "El día se está alargando"
- d) kīme- + Verb /-∅ -/.
- (73) [i] kīme - y ñi piwke "era bueno su corazón"
+ otros Verb. /-le/; /-lka-le/.
- [ii] kīme - le - n "estoy bien"
- e) weda- + Verb /-∅ -/.
- (74) [i] weda - n inche "estoy lleno"
+ otros Verb. p.ej. : /-lka/ + /-le-/
- [ii] weda + lka - le - n "estoy mal"
- f) kwifi- + Verb /-le -/.
- (75) kwifi - le - y "demoró mucho tiempo"

Teniendo en cuenta la Pauta b. (Privilegios de figuración), los TAA_{adv} comparten las figuraciones típicas de los TA (atributo de sustantivo) y de los TA_{adv} (atributo de verbo y atributo de adverbio), como se advierte en los ejemplos anteriores.

3.3.3. Temas no verbalizables.

Los temas no verbalizables constituyen una clase muy restringida. Se limita a algunos funtivos:

3.3.3.1. Demarcadores.

- a) ta: - puede separar bloques oracionales.
- aparece con mucha frecuencia en construcción con los pronombres posesivos.

- (64) TAdv
kīme tremīy "crece bien"
- b) weda
 TA
 (65) **weda che** "gente mala"
- TAdv
 (66) **weda yin** "comí mal"

3. kwifī "antiguo, antiguamente":

- TA
 (67) **kwifī che** "hombre antiguo"
- TAdv
 (68) **kwifī mīlekefīy ta katan kawīn[~]**
 "antiguamente había **katan kawīn[~]**" (cf.2.4.9.)

Teniendo en cuenta la Pauta a. (Afijos) los TAdv aceptan en general los mismos sufijos explicitados para los TA y los TAdv.

A continuación se detallan sólo algunos de los afijos más frecuentes para cada tema.

1. Pluralizador /- ke/.

- (69) [i] **fentren - ke wisha** "muchas ovejas"
 [ii] **pīchi - ke che** "niños"
 [iii] **kwifi - ke che** "los hombres antiguos"

2. Verbalizadores:

- a) fentre - + Verb /-le-/'estativo':
 (70) **fentre - le - y**
 "hay mucho"
- b) pīchi- + Verb /- Ø -/.
 (71) **pīchi - n inche**
 "yo soy chico"

(81) ñi ruka "mi casa"

b) Proadjetivos o proadverbios demostrativos:

ti, chi, ayechi "aquel"; ayew "allá".

(82) [i] ti wentrú "el hombre

[ii] ayechi wentrú "aquel hombre"

c) Proadjetivos o proadverbios indefinidos: fill; kom "todos"
ka "otro"

(83) [i] fill antī "todos los días"

[ii] kom ñi ñawe "todas mis hijas"

[iii] ka kolor "otro color"

3.3.4.

Existe un conjunto de temas - en los dialectos recogidos personalmente (sur de Neuquén, Río Negro y Chubut), parecen ser diez - que se plantean como una clase cerrada, definida por características formales y semánticas aparentemente comunes, sobre las que es necesario continuar investigando. Son temas de distribución múltiple, con frecuencia baja de aparición como temas verbalizados.

1. wekun: "afuera"

(84) [i] chipan wekun "salí afuera"

[ii] wekun koral "afuera del corral"

2. wenu: "arriba (en el aire), cielo"

(85) [i] pīray wenu "subió arriba"

[ii] wenu mawida "arriba de la montaña"

[iii] wenu fīcha "viejo del cielo"

[iv] wenu - le - y "está arriba"

3. wechun: "la parte de arriba, la cumbre"

(86) [i] pīray wechun "subió arriba"

[ii] wechun mawida "arriba de la montaña"

4. wente: "sobre, encima"
- (87) [i] ngemen ta wente "fui hasta arriba"
 [ii] wente ko "sobre el agua"
5. ina (...mew) : "junto a, cerca, enseguida"
- (88) [i] ina chimpiru "junto al sombrero"
 [ii] kiñe ina amoan "enseguida me iré"
 [iii] ina-fi-í(ta ti kushe) "lo siguió. (la vieja)"
6. minche (...mew) : "debajo"
- (89) minche katanto mew "debajo de la cama" (katanto "cama")
7. fīri (...mew) fīritu: "detrás, parte de atrás, (lomo, espalda)"
- (90) [i] fīri ruka mew fīritu ruka "detrás de la casa"
 [ii] fīritu mīley "está detrás"
 [iii] fīri kawell "lomo del caballo"
8. rangiñ: "en el medio, mitad, medio"
- (91) rangiñ wenu "en el medio del cielo"
9. ponwi: "dentro"
- (92) [i] ponwi koral ta mīley "está dentro del corral"
 [ii] ponwi mīley "está adentro"
10. nowme: (de uso muy restringido): "del otro lado (de las aguas)"
- (93) nowme lewfi "del otro lado del río"
- Es una forma petrificada vinculada con el verbo non "cruzar las aguas".

Esta clase de temas comparte, como se puede ver en los ejemplos, características de las dos grandes clases de temas: Teniendo en cuenta la Pauta a (Afijos):

1. La mayoría son verbalizables (por ejemplo, wenu-le-y "está arriba"), pero algunos no lo son (ponwi; nowme: nunca he encontrado estos temas verbalizados).
2. Algunos pueden recibir Adverbializador /-tu/ (fīri + /-tu/ = fīritu; wekun + /-tu/ = wekuntu).

Teniendo en cuenta la Pauta b. (Privilegios de Figuración):

1. En general, son temas atributivos:
 - a) Atributo de verbo: **pīray wenu** "subió arriba".
 - b) Atributo de sust.: **wechun mawida** "arriba de la montaña"
2. Algunos de ellos (los menos) pueden figurar como sustantivos núcleo de constituto atributivo: **kallfī wenu** "cielo azul"
3. La relación que se establece en los constitutos atributivos es del tipo parte - (especificada por estos temas) - todo. Pero como en estos casos la parte expresa en realidad un tipo de localización espacial de algo en cuestión (un objeto, el hablante, otra persona) con respecto a ese todo, estos temas funcionan a la vez como demarcadores (y hemos visto que la mayoría de los demarcadores se clasifican entre los temas no verbalizables).

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

A. Temas verbalizables.

I. Temas verbales propiamente dichos

TV

II. Temas sustantivos

TS

III. Temas atributivos:

TAttr₁: Temas adjetivos

TA

TAttr₂: Temas adverbiales

TAAdv

IV. Temas de distribución múltiple

Tmult₁: Temas sustantivo-adjetivos

TSA

Tmult₂: Temas adjetivo-adverbiales

TAAdv

B. Temas no verbalizables

T no verb.

3.3.6. Conclusiones.

- a. Existen, en araucano, dos grandes clases de temas: verbalizables y no verbalizables.
- b. La clase más amplia es la de Temas verbalizables.
- c. La mayoría de los demarcadores pertenecen a la clase de Temas no verbalizables, muy restringida.
- d. Los Temas sustantivos y los Temas adjetivos se agrupan en dos clases distintas.
- e. Los adverbios pertenecen a la misma clase de los adjetivos: Temas atributivos.
- f. Se reconocen temas de distribución múltiple (Temas sustantivo-adjetivos y Temas adjetivo-adverbiales).
- g. Existe una clase cerrada de temas de distribución múltiple (TSAAdv) que presenta características particulares, a caballo de las demás clases.
- h. Es necesario cotejar y completar las conclusiones de este sistema, al cual se llega estrictamente por un método distribucional, con un estudio semántico sobre las partes de la oración en araucano.

3.4. Categorías gramaticales.

3.4.1. Número.

1. Los sustantivos mapuches son, en general, invariables, para número.
2. Existe sólo una clase muy restringida (quizá de un solo miembro) que se pluraliza con el sufijo pluralizador /-ke/:

(94)	[i]	ngen	ko	"dueño del agua"
	[ii]	ngen - ke	ko	"dueños del agua"

3. El número plural para los sustantivos se expresa a través de atributos con los que entran en construcción sintáctica:

a. **pu** + sust.

anim.

(95)	[i]	pu	trewa	"los perros"
	[ii]	pu	ñawe	"las hijas"

b. Adj. numeral + sust.:

[iii]	epu	trewa	"dos perros"
-------	-----	-------	--------------

c. **kom** "todos" + sust.:

[iv]	kom	ñi	fotīm	"todos mis hijos"
------	-----	----	-------	-------------------

4. Algunos adjetivos mapuches pueden pluralizarse por medio del sufijo /-ke/, pero no se trata de una categoría obligatoria.

(96)	[i]	pīchī	che	(gente pequeña)	"niño"
	[ii]	pīchī - ke	che		"niños"
	[iii]	fentren	mamīll		"muchos árboles"
	[iv]	fentren-ke	mamīll		"muchos árboles"

5. La categoría número afecta al sistema pronominal (pronombres personales y posesivos) y a los verbos mapuches en relación con la categoría remisión (cf.3.4.10.). Se trata de un sistema de triple oposición: singular-dual-plural.

- (97) [i] **eymi ne - y - mi ta mi trewa**
 PERS 2SG Tener REAL 2 SG DEM POS 2SG perro
 "tú tienes tu perro"
- [ii] **eymu ne - y - mu ta mu trewa**
 PERS2D. tener REAL 2D DEM POS2D perro
 "Ustedes dos tienen su perro"
- [iii] **ey-m-īn ne - y - mīn ta mīn trewa**
 PERS2PL tener REAL 2Pl DEM POS2PL perro
 "Ustedes (más de dos) tienen su perro"

En la tercera persona, en general, no es obligatoria la marca de plural.

- (98) [i] **pīchi che kīme tremī - y**
 pequeño gente bien crecer REAL (3)
 "El niño creció bien."
- [ii] **pīchi- ke che kīme tremī - y**
 pequeño PLUR. gente bien crecer REAL (3)
 "Los niños crecieron bien."

3.4.2. Género:

1. No existe como categoría gramatical (flexional ni selectiva).

- (99) [i] **ta ti wentrū** "el hombre"
 [ii] **ñi domo** "su mujer"
 [iii] **we ruka** "casa nueva"
 [iv] **ñi fīta lelfīn** "mi gran pampa"

3.4.5. Tiempo¹³

El sistema temporal araucano se plantea a partir de una división bipartita (cf.5.1.2.1.): futuro /-a-/ vs. no futuro /-∅-/ "Presente/Pretérito".

(106) kīpa - n / kīpa - ya - n ta ñi ruka mew wiya / wule
venir REAL / venir FUT REAL DEM POS casa POST ayer/ mañana
1SG 1SG 1SG POS
"Vine/Vendré a mi casa ayer/mañana."

3.4.6. Modo

El modo (cf. capítulo 5) como categoría morfológica se caracteriza por el contraste "real" /-i-/ (con sus alomorfos /-i- ~ -y- ~ -∅-/ y la negación /-la-/) versus "hipotético" /-l-/ (Con su negación /-no- /). Cf. ejs. (104) y (105).

3.4.7. Orden o taxis.

La oposición orden independiente vs. orden dependiente (cf. 5.1.2.3.) está íntimamente relacionada en esta lengua¹⁴ con el contraste modal básico /-i-/ vs./-l-/. Excepto algunos usos restringidos (Golbert, en comunicación personal), /-i-/ caracteriza al orden independiente; /-l-/, al dependiente; cf. ejs. (104) y (105). Este último también se manifiesta a través de formas verbales no finitas.

Además de los ejemplos (104) y (105) y de los propuestos en 3.6.cf.:

(107) [i] **mawĩn** - lle - fu - l - e inche amu - tu - a - n
 llover CONF CONTR HIP 3 PRON1SG ir REP FUT REAL1SG
 "Aunque lloviera, voy a volver."

3.4.8. Aspecto.

El sistema de aspecto araucano se tratará en detalle en el capítulo 5. En este Esbozo sólo se anticipará¹⁵ el contraste básico que caracteriza al sistema entre formas no marcadas /-∅-/ (no durativo) vs. formas marcadas (durativo), esta última subcategoría especialmente rica en posibilidades semánticas. A continuación se proponen como ejemplo de la oposición sólo dos formas verbales; para usos de otros sufijos; cf. 5.1.2.2. y 5.2.

(108) [i] **umawtu** - **y**
 dormir ASP ∅ REAL(3)
 "Duerme"

[ii] **umawtu** - **ka** - **y**
 dormir CONT REAL(3)
 "Duerme todavía."

3.4.9. Relaciones tiempo-modo-aspecto (T -M - A).

El significado de los sufijos /-pe-/ y /-fī-/ y los mensajes que generan (García 1975) se analizan en detalle en el capítulo 5, en relación con la posibilidad de un Perfecto en araucano, con la existencia de un sistema de "testimoniales" (Jakobson 1957) o "evidenciales" (Croese 1984) que incluye, además, de /-pe-/, a /-lle-/ y /-rkī-/ y con el diseño de una escala de facticidad o epistémica - vinculada con el concepto de modalidad - que tendría como ejes a los dos sufijos citados al comienzo de este apartado e incluiría, en distintas posiciones, los sufijos de tiempo, modo y aspecto mencionados en 3.4.8., 3.4.5. y 3.4.6.

3.4.10. Remisión a persona.

La riqueza del sistema de remisión o referencia a persona es uno de los asuntos más complejos y a la vez atractivos de la morfología mapuche. Por eso mismo ha sido extensa e intensamente estudiado, desde Fray Félix de Augusta, quien introdujo las nociones básicas de "transición" y "modificación" (Augusta 1903) y Rodolfo Lenz (1944) quien observó: "El mapuche puede unir cuatro formas gramaticales en un solo verbo" ¹⁶ hasta los análisis contemporáneos hechos por Beatriz Fontanella, Perla Golbert,

Adalberto Salas, Joseph Grimes y David Payne (Cf.n.1.).

Por esa razón, nuestra intención en este trabajo, como ya se adelantó en nota 1, es sintetizar algunos puntos fundamentales para la comprensión de este complejo sistema de relaciones y, a partir de un reconocimiento del aporte teórico que, especialmente Salas y Grimes han hecho al problema, distinguir dos tipos de remisión diferentes, según se trate de una referencia propiamente dicha a sujeto/agente u objeto o se manifiesten como demarcadores relacionales (Cf.3.4.10.4.).En esta interpretación sigo la línea de Golbert 1975 y Lavandera 1971.

A continuación, se presentan una serie de ejemplos, tratados con las categorías que usa Grimes 1985, para presentar, en los puntos siguientes, la esquematización de las posiciones de Salas 1978 y Grimes 1985 (en adelante, Salas y Grimes) sobre este tema.

- (109) [i] komutu - e - n
mirar particip.mínimo REAL 1SG=hablante¹⁷
"Usted me miró."
- [ii] komutu - fi - ñ
mirar no partic. directo REAL 1PL= hablante+ OBJ
"Yo lo miré."
- [iii] komutu - e - n - ew
mirar no partic.inverso₁ REAL 1S habl. no partic.inverso₂
"El me miró."

- [iv] **komutu** - **nge-** **n**
 mirar indefinido satélite REAL1SG=hablante
 "Alguien me miró."; "Me miraron."
- [v] **komutu** - **fi-** **i-** **mi**
 mirar no part.directo REAL 2SG no habl.
 "Usted lo miró."
- [vi] **komutu** - **fi** - **i**
 mirar no partic. directo REAL (3)
 "El lo miró."
- [vii] **komutu** - **e-** **i-** **eu**
 mirar no part.inv₁ REAL (3SG) no part. inv₂
 "El lo miró."
- [viii] **komutu** - **nge** - **i**
 mirar indef. satélite REAL (3)
 "Alguien lo vio"; "fue visto"; "lo vieron."
- [ix] **komutu** - **u** - **i**
 mirar reflexivo REAL(3)
 "El se miró a sí mismo."; "Ellos se miraron a sí mismos." ;
 "Ellos se miraron mutuamente."

Según Grimes, Salas proporciona la clave para interpretar los sistemas referenciales del **mapudungu**.

En los cuadros siguientes, se sintetizan la propuesta básica de Salas y la propuesta formalizada de Grimes.

3.4.10.1. Propuestas teóricas,

1. Propuesta básica: Salas 1978.

La referencia expresada en los sufijos mapuches:

- difiere de la simple referencia cruzada sujeto-objeto de otras lenguas.
- refleja:
 - . una jerarquía de participantes.
 - . orientada por la persona.
 - . casi independiente de sus relaciones gramaticales.

2. Propuesta formalizada: Grimes 1985.

La referencia expresada en los sufijos mapuches se relaciona con:

- jerarquía del tópico del discurso.¹⁸
 - +
 - sistema direccional (----> directo / <---- inverso)¹⁹
- |
- > tematicidad²⁰

3.4.10.2. Jerarquía de tópico y tematicidad.

La lengua de los mapuches se caracteriza por destacar, formal y semánticamente, la relación dialógica (yo-tú) como una unidad contrapuesta jerárquicamente a la tercera persona (el no-yo-ni-tú) que aparece desdibujada en el sistema.

Existe, entonces, una clara oposición contexto dialógico/contexto extradialógico, con marcada prioridad del primero sobre el segundo. El "mundo" discursivo se organiza a partir del yo²¹ y del yo que incluye al tú en su mundo,²² dejando afuera a él, el no-yo-ni-tú.

Esta tendencia de la lengua se revela en el juego de los sufijos de remisión a persona, de modo que esta interacción resulta organizada jerárquicamente.

La 1ra. persona es la que ocupa el puesto más alto en esa jerarquía (Salas 1978; Grimes 1985), luego la 2da., después la 3ra.P. determinada y en último lugar la 3ra.persona indeterminada. La 1ra. persona es la persona focal (Salas op.cit.) que estará representada por el sufijo verbal que cierra la construcción morfológica verbal, sea o no la persona del sujeto. A veces, será el paciente, o el receptor, o el objeto (según el tipo de verbo). La persona representada por el sufijo interno de remisión funcionará, entonces, como persona satélite.

Es decir, entonces, que en el sistema de referencia araucano, según Grimes 1985 - sobre Salas 1978 -, hay dos referentes involucrados en una acción, que se relacionan de acuerdo con dos escalas simultáneas, pero la segunda subordinada a la primera, como se ve en el cuadro siguiente:

<u>Jerarquía de tópico</u>		<u>Tematicidad (= roles semánticos)</u>
. <u>fija</u>		. <u>no es fija</u>
. con status textual ²³		<u>DIRECTA: NO MARCADA</u>
+ alta (eje)	—————→	+ alta (agente)
- alta (satélite)	—————→	- alta (relación no agente)
		<u>INVERSA: MARCADA</u>
- alta (satélite)	←————	+ alta (agente)
+ alta (eje)	←————	- alta (relación no agente)

3.4.10.3. Jerarquía de tópico en los textos.

Siguiendo a Grimes,²⁴ entendemos por tópico (en un momento determinado del texto) el "conjunto de uno o más referentes que el hablante trata como lo que el interlocutor puede identificar en cualquier punto en un texto".

El mecanismo mapuche para marcar el tópico tiene en cuenta una "pauta de concordancia referencial que gira alrededor de la jerarquía de tópico", según el cual, si:

- a. El hablante está involucrado en una expresión: hablante = tópico (automáticamente, como el referente más inmediatamente accesible).
- b. El hablante no está conectado con la expresión; el oyente, sí: oyente = tópico.
- c. Ni el hablante ni el oyente están conectados; sí otro referente (establecido y accesible al oyente para identificar): referente no participante = tópico.

Como conclusión, el autor citado propone que en el araucano :

- a. "Se iguala la referencia cruzada obligatoria del verbo finito más con el tópico que con el sujeto;
- b. Se establecen lazos entre la morfología de la referencia cruzada primaria y la estructura tópica del texto de modo que se preserve la noción de jerarquía topical aún cuando haya dos referentes de 3ra. persona en juego."

3.4.10.4. Tipos de remisión.

En este punto, como ya se adelantó al comienzo del apartado - se insistirá sobre un aspecto del problema, ya que, aunque esbozado en los tratamientos anteriores, puede traer confusiones: existen diferencias entre los sufijos de remisión, en relación con su mayor o menor carga referencial; esto es, mientras los sufijos considerados en R₁ y R₃ se manifiestan como prosujetos o proobjetos, definimos a los sufijos que se agrupan en R₂, como demarcadores relacionales, no proobjetos (Cf. Hockett 1966).

R 1: Remisión a sujeto/agente propiamente dicho (en los casos de referencia simple, no cruzada).

(111) [i] **kīpa** - n
 venir REAL 1SG
 "Vine."

[ii] **kīpa** - **ʔ** - m-i
 venir REAL 2 SG

El sufijo de cierre manifiesta la persona y el número del sujeto/agente (persona focal, según Salas 1978).

R 2: Interacción: está marcada por la presencia de algunos sufijos, que funcionan como demarcadores relacionales, no como proobjetos.

a) -mu: indica "dirección de la acción de 2a.p. a 1a.p." 26

[iii] **elumun** "Ustedes (o ustedes dos) me dan."

La relación 2a. p. sg./1a.p. sg. (cf.3.4.10.2.) está destacada

formalmente por otras combinaciones de sufijos: /-e-/ + /-n/ ; /-e-/ + -i-yu, como se explicita en b).

b) -e- : + suf. pers. objeto: -e- + -n: especifica relación 2da. sg a 1er. sg.:

[iv] elu - e - n "dame"

• -e- + i - yu: 1^o sg a 2^o sg:

[v] elu - e - i yu "te doy"

• -e-: + suf. pers. suj. + -ew/mew: indica "dirección de la acción desde 3^o p. determinada":

[vi] elu - e - n-ew "él me dio"

c) -nge- + suf. pers. suj.paciente: (cf. 3.4.3.): "dirección de la acción desde 3^o indeterminada":

[vii] elu - nge - n "me dieron"

R 3: Remisión a objeto propiamente dicha²⁷

-fi- (proobjeto de 3^o persona n^o no especificado) +
suf. pers. (suj + Q):

[viii] komutu - fi - (j)ñ ta ñi wisha "busqué a mi oveja"

3.5. Algunos tipos de construcciones

3.5.1. Construcciones nominales sustantivas son endocéntricas.

3.5.1.1. Atributivas: atributo + N.

1. TA/proadj + TS (en general, orden obligatorio)

(112) [i] **tifachī** **trewa**
 DEMOSTR perro
 "Este perro"

[ii] **ti** **trewa**
 DEMOSTR perro
 "El perro"

[iii] **pu** **trewa**
 PLURAL perro
 "Los perros"

[iv] **epu** **trewa**
 ños perro
 "Dos perros"

[v] **ñi** **trewa**
 POSES 1/3 perro
 "mi/su perro"

[vi] **fentren** **trewa**
 mucho perro
 "muchos perros"

[vii] **kīme** **ko**
 buen agua
 "buena agua"

2. TS + TS

a) parte+todo (poseído/parte/materia + poseedor/todo/objeto)

- (113) [i] **kīlen** **kawell**
 cola caballo
 "cola del caballo"
- [ii] **ruka** **choroy**
 casa loro
 "casa de los loros"
- [iii] **trīlke** **ruka**
 cuero casa
 "casa de cuero"

b) ámbito de pertenencia|origen (del objeto o persona) + objeto/persona.²⁸

- (114) [i] **wenu** **kushe**
 cielo vieja
 "Vieja del cielo"
- [ii] **kawell** **tayil**
 caballo canto
 "canto del caballo"

3. T (clase cerrada) + TS

- (115) [i] **wenu** **mawida**
 arriba montaña
 "arriba de la montaña"
- [ii] **wente** **ko**
 encima agua
 "encime del agua"

c) el OD es una cláusula con verbo conjugado:(estilo directo)

[iv] kīpa - nge pi - e - n - ev
 venir IMP 2SG decir DEM REL3 REAL 1SG DEM REL 3
 "Me dijo que venían."

2. + OD + OI: (cf. 3.4.10 y cap.4).

(126) [i] kintu - l - el - fi - ñ mamill xose
 buscar AFECT PROOBJ REAL1SG leña José
 "Se la busqué la leña a José."

[ii] kintu - l - el - fi - ñ mamill xose ñi ñawe
 buscar TRANS PROOBJ REAL1 leña José POS3 hija
 "Se la busqué la leña a la hija de José."

II. Conectivas: 31

1. + Suf /-nge/:

(127) [i] domo - nge- y ta rosa
 mujer VERB REAL(3) DEM Rosa
 "Rosa es mujer."

2. + /-le- kīle-/:

[ii] chod - kīle - y ta kachu
 amarillo ESTAT REAL (3) DEM pasto
 "Está amarillo el pasto."

3. + /-le- + -we-/:

[iii] chod - le - we - y ta kachu
 amarillo ESTAT INC REAL (3) DEM pasto
 "Se volvió amarillo el pasto."

4. constr. sust. atributivas:

[iv] we ruka (ō we - ruka - nge - y)
 nueva casa nueva casa VERB REAL (3)
 "La casa es nueva."

5. constr. sust. restrictivas:

[v] **ve** **ruka** **no**
 nueva casa NEG
 "La casa no es nueva."

6. Cláusulas ecuacionales (sin conector):

(128) [i] **fi** **kawell** **kurī**
 POS 1SG CABALLO NEGRO
 "Mi caballo es negro."

[ii] **fi** **kawell** **kurī** **kawell**
 POS 1SG caballo negro caballo
 "Mi caballo es negro."

[iii] **inche** **fi** **kawell** **ta** **kurī** **kawell**
 PERS 1SG POS 1SG caballo DEM negro caballo
 "Mi caballo es negro."

7. Cláusulas ecuacionales (con conector): muy escasas.

(129) **wentru** **ta** **nge- n** (es más frecuente **wentru - nge - n**)
 hombre DEM ser REAL1SG hombre VERB REAL1SG
 "Soy hombre."

3.5.3. Construcciones adverbiales:

3.5.3.1. Endocéntricas atributivas.

(130) [i] **mīna** **kīme** **tremī** - **y**
 muy bien crecer REAL (3)
 "Creció muy bien."

3.5.3.2. Exocéntricas posposicionales.

[ii] **mīle-** **y** - **ta** **ruka** **mew**
 estar REAL (3) DEM casa POSTPOS
 "Está en casa."

3.6. Cláusulas.³²

3.6.1. Coordinación: en general, sin nexos.

I. Aditiva: sin nexo.

(131) [i] kwifi - ke che mīte mawtu - ke - la - y - ngīn
antiguo PLUR gente demasiado dormir HAB NEG REAL 3PL
liven utra - ke - y kwifi - ke che
temprano levantarse HAB REAL(3) antiguo PLUR gente

"Los antiguos no solían dormir demasiado; temprano solían
/ levantarse los antiguos."

[ii] kwifi nga kīme - ke - la - y nga ŋi
antiguamente DEM bueno HAB NEG REAL (3) DEM POS3SG
pivke fewla kīme - tu - y
corazón ahora bueno INVERS REAL (3)

"Antes no era bueno, ahora se volvió bueno."

[iii] inche chipa - n ta ŋi ruka mew nge - me
PERS 1SG salir 1SG DEM POS1SG casa POSTPOS DIR
- n ta wente
REAL 1SC DEM arriba

"Yo salí de mi casa y fui arriba."

II. Disyuntiva: nexo **kam** o sin nexo.

(132) amu - a - y - mi kam kīpa - y - mi
ir FUT REAL 2SG CONJ venir REAL 2 SG

"¿Vas a ir o venís?"

III. Adversativas:

1. Sin nexo:

a) Yuxtaposición:

(133) amu - n ta ñi ruka mew unawtu - me - la - n
 ir REAL1SG DEM POS1SG casa POSPOS dormir DIR NEG REAL1SG
 "Fui a mi casa y no dormí."

b) Vbo + Suf /-fi-/ (⁺ Vbo en negat.):³³

(134) [i] kīpa - mate tu - fi - n
 querer tomar mate CONTR REAL 1SG
 "Quería tomar mate pero no tomé."

[ii] amu - fi - ta mi ruka mew pe - me -
 ir CONTR DEM POS2SG CASA POSPOS encontrar DIR
 -la - i - yu
 NEG REAL 2D (1 + 2 SG)
 "Fui a tu casa y no te encontré."

2. Con nexo. (welu "pero")

(135) [i] inche ñi kawell kurī no plan tampoco welu
 PERS1SG POS1SG caballo negro NEG blanco NEG CONJ
 kolī ne - n
 colorado tener REAL 1SG
 "Mi caballo no es negro ni blanco, sino colorado."

IV. Consecutiva: con o sin adverbio feymu .

1. Con feymu "entonces, por eso":

(136) kumpida - nge - n feymu mile - pa - n
 convidar AG3IND REAL1SG por eso estar DIR REAL1SG
 "Me convidaron; por eso estoy acá."

2. Sin feyman:

[ii] kɪdaw -a- fi - lu inche mɪle - me - pe - n
trabajar FUT CONTR FnoF PERS1SG estar DIR PERF CERT REAL 1SG
"Iba a ir a trabajar, por eso estaba llf."

V.- Causal: Sin nexo.

(137) petu kon- la - n ruka mew sera- le - y ti ruka
ADV DURAT entrar NEG REAL1SG casa POSPOS cerrar ESTAT REAL(3)DEM casa
"No entré en la casa porque estaba cerrada la casa."

VI.- Temporal: sin nexo

(138) [i] ŋi ŋuke petu ngirew - kile - y ŋi pɪchi -
POS1SG madre ADV DURAT TEJER CONT REAL(3)POS3SG chico
- ke che awkantu - le - y
PLUR gente jugar CONT REAL (3)
"Mi madre estaba tejiendo (mientras) sus chicos jugaban."

[ii] inche - pe- pa- fi - ŋ ya fɪta
PERS 1SG ver DIR PROOBJ REAL 1SG ya grande
- pɛwɛn - nge - y
árbol VERB REAL (3)
"Cuando yo fui a verlo ya era un árbol grande."

VII. Témporo - condicional: sin nexo.

(134) kɪpa umawtu - n umawtu - a - n
querer dormir REAL 1SG dormir FUT REAL 1SG
"Si quiero dormir, voy a dormir."

3.6.2. Subordinación: sin nexos.

[viii] kim - la - fi - ñ ney ta ñi kīpa - n
 saber NEG PROOBJ REAL1 quién DEM POS3SG venir FnoF
 "No sé quién viene."

[iv] kimī + y - mi ñi mīle - n el - che - n
 saber REAL 3SG POS3SG existir FnoF poner gente FnoF
 "¿Sabes si existe el que pone los hombres?."

[x] kim - la - y - mi ney ta ñi kīpa - no - ya - l
 saber NEG REAL 2SG quién DEM POS3SG venir NEG FUT FnoF
 "¿No sabes quién no va a venir? "

2. Con verbos conjugados:

kim- + Vbo. conj.:

(141) [i] kim - la - y - mi ey mi chew mīle- pu - y ta ñi dōmo
 saber NEG REAL 2SG PERS2SG dónde estar DIR REAL DEM POS mujer
 (3) 1SG

"¿No sabe usted dónde está mi mujer? "

f) pi- "decir" + -fal- + (Vbo fut -a- /: Orden: Estilo directo.

[ii] ñi patron ta kīpa - nge pi - e - n - ew
 POS1SG patron DEM venir IMP decir DEM REL REAL DEM REL
 3 1SG 3
 de 3 a 1

"Mi patrón me dijo que venga."

[iii] ñi patron ta kīpa - nge pi - fal - e - n - ew
 POS1SG patrón DEM venir IMP decir FACT DEMREL REAL DEMRE
 3 1SG 3
 de 3 a 1

"Mi patrón me mandó decir que venga."

[iv] elu - a - i - yu nga kiñe regalo pi - pe - y - mi
 dar FUT REAL 2D DEM un regalo decir PERF REAL 2SG
 CERT
 "Dijiste que me ibas a dar un regalo."

II. Atributivas

1. Adjetivas: sin nexo

a) forma no finita -el: ³⁴

(142) [i] ne - n ta kuchiyo are l - pe - fi - el
tener REAL1SG DEM cuchillo prestar PERF CERT PROOBJ F no F
"Tengo el cuchillo que me prestaste."

b) forma no finita -a- + el = al (con sentido final):

[ii] kapīra koni - a - l
cabra parir FUT F no F
"Cabra por parir."

c) forma no finita -n:

[iii] ñi tripa - n anti
POS3SG salir sol
"La salida del sol."

[iv] ñi fele - lle - n nga puel ficha
POS1SG estar CONF F no F DEM este viejo
"El que está así, Viejo del este."

[v] el - che - n ficha
crear gente F.noF viejo
"Viejo creador de gente."

d) f. no finita -lu:

[vi] xwan pi - nge - lu
Juan llamar 3IND F no F
"El que llaman Juan."

2. Adverbiales

a) Témporo - condicionales:

- sin nexo
- con verbo conjugado (+ Suf /-l-/ "hipotético").

- no hay distinciones formales entre los dos tipos: una sola clase

a₁ (Vbo /-l-/ + Vbo ppal. c/ Suf fut /-a-/: Probables

(143) [i] komutu - e - l - i ðungu - a - i - yu
 mirar DEM REL HIP LSG hablar FUT REAL 1D
 "Si me miras; (cuando me mires) te hablaré."

a₂ (Vbo ⁺ -pe- + -l-) + Vbo ppalc/ -a-fī-: improbables o Imposibles

[ii] komutu - e - l - i ðungu - a - f - e - i - yu
 mirar DEM REL HIP LSG hablar FUT CONTR DEM REL REAL 1D

[iii] komutu - pe - (e) - l - i ðungu - a - fī- e - i - yu
 mirar PERF DEM REL HIP LSG hablar FUT CONTR DEMREL REAL 2D
 (1+2)

"Si/cuando me hubieras mirado, te hubiera/habría hablado/
 te iba a hablar."

b. Concesivas

- sin nexo
- con verbo conjugado (suf /l-/ "hipotético")
- características: presencia de sufijo /-lle-/ (en algunos casos, sólo /-l-/, lo que permitiría asimilar este tipo a las temporales condicionales)

b₁ [(Vbo + /-lle-/ + /-l-/) + rume "restrictivo"] + Vbo ppal. c/suf fut. /-a-/: Probables

(144) [i] mawīn - lle - fu - l - e inche amu - tu - a - n
 llover CONF CONTR HIP LSG PERS1SG ir REVERS/FUT REAL1SG
 "Aunque llueva/lloviera, yo voy a ir."

b₂ [Vbo. + /-lle-/ + /-fu-/ + /-l-/ + rume] + Vbo. ppal + -a-fu-CONTR:
Improbables o imposibles.

[ii] mawīn - lle - fu - l - e inche amu- tu - a - fu - n
 llover CONF CONTR HIP 3 PERSONAL1SG ir INVERS FUT CONTR REAL1SG

"Aunque lloviera/hubiera llovido, yo iría/iba a ir/hubiera ido."

c. Téporo - causales : sin nexo.

c₁ f. no finita -lu:

(145) [i] kansha- n pīra - pe - lu inche ti mawida mo
 cansarse REAL1SG subir PERF CERT FnoF PERS 1SG DEMOSTR montaña POSTPOS

"Me cansé porque subí la montaña."

[ii] amu - tu - lu eymi weñankī - a - n
 ir REVERS FnoF POS2SG estoy triste NEG REAL 1SG

"Como volviste no estoy triste."

c₂ f. no finita -n:

[iii] mīna ayī - wī - n ta mi aku- n
 muy estar contento REAL1SG DEM POS2SG venir FnoF

"Estoy contento porque viniste."

d. Finales: sin nexo.

d₁ Forma no finita -a- + -el = al

(146) [i] namun - tu amu - le - y ta no -ya- l nōwe lewfi
 pie ADV ir CONT REAL DEM cruzar FUT FnoF del otro lado río

"Está yendo a pie para cruzar del otro lado del río."

d₂ f. no finita -a- + m = am

[ii] ngilla - y karu ñi ye - ya - m ñi mamīll
 comprar REAL (3) carro POS1SG llevar FUT FnoF POS1SG madera

"Compró el carro para llevar leña."

NOTAS

1. El sistema de partes de la oración del araucano no ha recibido tratamiento anteriormente, excepto algunas observaciones en Suárez (ms.1959).

No es ése el caso del sistema de remisión a persona o referencia que recibió especial consideración en Fontanella 1967, Salas - especialmente 1978a. y 1978b. - y más recientemente Payne 1984 y Grimes 1985, (este último relacionando dicho sistema con categorías del discurso), además, por supuesto, de las intuiciones al respecto de Augusta 1903 y Lenz 1944. La inclusión de este tema en el presente "Esbozo", entonces, no significa - más que en algunos detalles - una innovación sobre el mismo; responde a otra finalidad de este capítulo, es decir, sintetizar y sistematizar en esquemas generales aquellos aspectos gramaticales ya considerados, de manera particular, en los estudios araucanistas (cf.3.4. 10.).

Las propuestas nuevas (cf.cap. 4 y 5) se condensan en relación con el tratamiento de las categorías gramaticales. Se tomaron en cuenta, sin embargo, los trabajos anteriores referidos a los sufijos verbales mapuches - desde Augusta 1903 en adelante, Salas 1970, 1971,1973,1974; Golbert 1975; Fernández Garay 1981; Croese 1984; Pushmann Winter 1984. No analizaré en este trabajo las similitudes y diferencias entre esas propuestas y la que se presenta en esta oportunidad: ellas surgirán de la misma lectura. Quiero destacar, sin embargo, que mi posición encuentra los puntos de mayor coincidencia con Croese 1984, a pesar de haber trabajado ambos en forma independiente - a la lectura de su artículo (en versión mimeografiada, previa a su publicación), yo ya tenía elaborado el bosquejo del sistema verbal que se expone en el presente trabajo - y de que mientras su data proviene del mapudungu de Chile, yo trabajo sobre el que se habla en Argentina.

Los tipos de construcciones y de cláusulas (cf.3.5. y 3.6.)

constituyen dos temas que no fueron abordados de ninguna manera después de Augusta 1903: su tratamiento en este capítulo es preliminar y no persigue más que los fines descriptivos generales citados en este apartado.

En cuanto al sistema fonológico del araucano, ha sido estudiado por Augusta 1903, Suárez 1959, Echeverría Weasson 1964, Golbert 1975, Golluscio y Fernández Garay 1977 (ms.) los dos últimos, sobre el mapudungu hablado en la Argentina. En este trabajo se toman en cuenta las distinciones fonológicas establecidas por esos autores - cotejadas con nuestros propios dialectos, de modo que el sistema presenta los siguientes fonemas: 1. Consonantes:

Oclusivas sordas: p, t (dental), t, k; africadas: tr (alveolar retrofleja) y ch (dorso palatal); fricativas: f (labiodental en los dialectos estudiados) d interdental (sorda en los dialectos estudiados personalmente); s, sh (dorsopalatal), r (ápico-prepalatal retrofleja sonora); nasales: m, n (dental), n, ñ (palatal), ng (velar); laterales: l (dental), l, ll (palatal).

2. Semivocales: y, w, ĩ (cerrada, posterior, no redondeada; a veces velar labializada).

3. Vocales: i, e, a, o, u, ĩ (no redondeada, intermedia central, en posición átona; cerrada posterior, en posición tónica).

Para la transcripción, se siguen en general, las pautas de Croese, Salas y Sepúlveda 1978, excepto para la vocal no redondeada, que se prefiere transliterar como ĩ, y para la semivocal cerrada posterior no redondeada, que se translitera como ĩ̃, en ambos casos, siguiendo la tradición argentina (Golbert 1975).

2. Para el esbozo gramatical, se sigue a Hockett 1958. Para los nombres de las categorías y otros términos lingüísticos, se adopta la nomenclatura de Gregores y Suárez 1971 (versión española de Hockett 1958).

3. C f. Chafe 1970.

4. Esta afirmación queda sentada como hipótesis de trabajo. Es necesario continuar el presente análisis descriptivo del sistema de partes de la oración con el estudio semántico correspondiente.
5. Sobre nomenclatura elegida para esta sistematización, cf.n.2.
6. Sobre sufijos transitivizadores y causativos, cf. Cap. 4.
7. A continuación selecciono sólo algunos ejemplos con sufijos aspectuales que aparecen con temas verbales propiamente dichos. Sobre aspecto, cf. 5.2.
8. Hemos encontrado hasta el momento un solo caso, el del tema **ngen** "dueño" que en las construcciones como **ngen ko** "dueño del agua"; **ngen piñeñ**; "dueño de la hija", se pluraliza con el sufijo / **-ke** / como los temas adjetivos: **ngen-ke ko** "dueños del agua".
9. Cf. **alika-mapu-le-y** "está lejos" (ej.7 [i]).
10. Falta confirmar y completar la distribución de la partícula **ta**. Cf. Golbert 1987, sobre el funcionamiento de estas partículas en el discurso.
11. Con respecto a los pronombres personales, las formas verbalizables resultan de baja frecuencia en el idiolecto de mi informante, Adolfo Meli. En general, "Soy yo", aparece como **inche ta inche**. Pero no los considero dentro de la clase de Temas no verbalizables; con otros investigadores como Perla Golbert (en comunicación personal) hemos encontrado formas del tipo **inche-nge-n** (**inche** "yo + **-nge-** "Verbalizador + **-n** l SG) "soy yo".

12. Este tema será desarrollado en Cap. 4.
13. Las categorías tiempo, modo y aspecto y sus relaciones en el sistema verbal araucano se tratarán en detalle en el capítulo 5. En este esquema se plantean solamente las oposiciones básicas para cada una de ellas.
14. Cf., en español, las formas verbales del subjuntivo en relación con el orden dependiente.
15. Cf.n.7.

16. Grado de complejidad en la interacción de personas en la construcción morfológica verbal. Es muy alto, como se puede ver en el ejemplo siguiente. (Para más ejemplos, cf. 4.2.3.).

Complejidad₀: kīpa -n "vine"

Complejidad₁ : kīpa - l(i)- n ta chadi "traje sal"

Complejidad₂ : a) kīpa - l - el - fiñ / kīpa - l - ma-fi-ñ ta chadi
(ta xwan)

"Le traje sal (a Juan)."

b) kīpa - l -el - fi-ñ ta chadi ta xwan ta ñi ñawe

"Le traje sal a la hija de Juan"

El dialecto utilizado por Salas 1978 para el análisis de este problema presenta otro tipo de complejidad que no existe en los idiolectos registrados en esta investigación: la reduplicación del sufijo /-ñma-/
(/-ma-/, para Meli). De este modo, aparece:

kīpa - ñma - ñma - fi - ñ ta chadi ta xwan ta ñi ñawe

"Le traje la sal a la hija de Juan"

17. Reproduzco las categorías referenciales que aparecen en Grimes op.cit.
18. Con respecto a este concepto, cf. "topic-worthiness" Comrie 1981; Kuno 1976 "empathy hierarchy", citados por Grimes en su trabajo.
19. Cf. Hockett 1966, sobre "direction marking system".
20. Cf. thematic ranking en Jakendoff 1972 y Gruber 1965 (Grimes, op.cit.) y el concepto de "semantic case ranking" en Grimes 1975.
21. Este modo de organizar el mundo se advierte en todos los niveles. Recordemos, por ejemplo, que no existe una denominación objetiva para las distintas parcialidades o los distintos pueblos vecinos. Su nombre depende de la ubicación del hablante: **ngulu che** "gente del oeste" será el nombre que reciben los chilenos entre los mapuches argentinos, y serán los hombres de la costa para los mapuches chilenos.
22. Esta presencia del yo, y del yo incorporando al otro miembro del diálogo se nota con mucha frecuencia en los cuentos y en los cantos, donde el narrador o el cantor, incluyen al oyente en la narración o en el **ilkantun** (canto) que le dedican. Esta tendencia a resaltar lo dialógico se revela también en la preferencia por el estilo directo en las narraciones, como se explica en otros momentos del trabajo.
23. Cf. 3.4.10.3.
24. Creemos que tanto la propuesta formalizada de Grimes en Cuadros 2 y 3 como su explicación sobre la selección de una u otra combinación de sufijos de 3a. a 3a. personas (cf. ejemplo 110), significan un aporte definitivo al esclarecimiento del sistema de remisión araucano.
25. Cf. Comrie 1979

29. La inversión de este orden N + atributo tiene en general una intención estilística: enfatizar el adverbio ("demasiado dormían", "mucho creció", "poco comió").
30. En mapuche es muy frecuente la presencia del objeto en construcción morfológica, como proobjeto u OD incluido (Cf. 3.4.10.4. y n.27).
31. En general, en mapuche este tipo de construcciones se hacen a nivel morfológico (o como cláusulas ecuacionales).
32. Cf. 3.1.; sobre la tendencia a la coordinación y subordinación sin nexos.
33. Sobre significado y funcionamiento del sufijo / - fī - /, cf. 5.4.
34. Obsérvese el orden de palabras distinto según la forma no finita que figure.
35. Idem n.32.

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

4.1. Planteos teóricos.

El verbo constituye, como ya se dijo, el núcleo del sistema gramatical araucano. El análisis de algunos problemas de la transitividad en esa lengua, propósito de este capítulo, se encuadra en el objetivo lingüístico central enunciado en 1.2., es decir, el estudio de algunos aspectos fundamentales del sistema verbal mapuche.

El tratamiento de la transitividad surgió como una necesidad al considerar el sistema de relaciones tiempo-modo-aspecto (tema del próximo capítulo), especialmente por su vinculación con el aspecto (cf.5.2.).

Problemas relacionados con la transitividad en araucano han sido estudiados por Augusta 1903, desde un punto de vista escolástico y por Lenz 1944,¹ con una posición mucho más moderna.

Los trabajos contemporáneos - el análisis componencial de Fontanella 1967 y, especialmente, Salas 1978 y Grimes 1985 - dan una interpretación unitaria (como subsistemas referenciales, sin considerar su vinculación con la transitividad) de los sistemas flexionales que Augusta había tratado como "modificaciones", "transiciones" y "terminaciones" (1903).

El aporte de Salas-Grimes ha sido fundamental para el esclarecimiento del funcionamiento de estos sufijos al definirlos en el interjuego de una jerarquía de tópicos y una jerarquía de roles semánticos en relación con un sistema de marca de dirección que se asemeja al que se propone en Hockett 1966.

A partir del reconocimiento de que los estudios araucanistas cuentan, al respecto, con la descripción consistente elaborada en los trabajos citados, es posible proponerse, como hacemos en este trabajo, retomar la línea anterior de interpretación, especialmente la de Lenz, que nos permite enfocar la cuestión desde otro aspecto, sumamente productivo en la lengua, como es la transitividad.¹

Nuestra presentación se propone como una alternativa de sistematización del problema: no intenta ser un análisis exhaustivo del fenómeno, sino un planteo general a la luz de los desarrollos teóricos más recientes respecto de este tema.

La noción tradicional de transitividad, que plantea esta relación como una acción "que pasa" de un agente/o actor, a un paciente/o término ha sido criticada, revisada y superada en los últimos veinticinco años.² Para el estudio de la transitividad araucana, en ese concepto se define transitividad según las notas siguientes:

a. La transitividad es un proceso lingüístico que va más allá del verbo, es decir, es una propiedad de toda la cláusula.

- b. La transitividad involucra a varios componentes: el número de participantes es sólo uno de ellos.
- c. La relación que se establece entre los participantes es mucho más rica y variada, que la de agente a paciente.³
- d. Todos los componentes seleccionados tienen que ver con la efectividad con que se cumple, o no, la acción.
- e. Se pueden definir grados en una Escala de transitividad - más que definir una oposición binaria transitivo-intransitivo - de acuerdo con los parámetros seleccionados (cf. infra).
- f. La transitividad tiene una función discursiva relacionada con los conceptos de primer plano y fondo (Hopper y Thompson 1980).

Debo agregar, sin embargo, dos aclaraciones pertinentes:

- a. A pesar de la tendencia actual a encarar el estudio de la transitividad en el marco de la sintaxis y el discurso, las características estructurales del araucano - especialmente la tendencia a la morfologización, íntimamente relacionada con la centralidad y la complejidad del verbo (cf. 3. 2.) - hacen que el análisis de la transitividad en esta lengua no se pueda encarar sólo en esos niveles: en éste y otros aspectos, el área que presenta los problemas más interesantes es la morfología.

Es decir, se debe abordar el estudio de las construcciones morfológicas productivas que marcan las distintas relaciones entre los participantes y los distintos grados de transitividad y causatividad.⁴

b. Como se podrá advertir, la selección de los parámetros que se tendrán en cuenta para definir los distintos grados de transitividad se ha hecho considerando especialmente el complejo sistema de remisión araucano y la relación que existe entre dicho sistema y la escala de transitividad.

Así, se considerarán:

- . Participantes (cantidad y roles)
- . Agentividad
- . Grado de afectado del/los objeto/s
- . Individuación de O
- . Kinesis
- . Telicidad⁵

En síntesis, entonces, los objetivos específicos de esta parte de nuestro trabajo son los siguientes:

1. Estudiar los procesos morfológicos de transitivización y causatividad.

2. Relacionar los procesos morfológicos de transitivización con el sistema de remisión o referencia.

3. Relacionar los procesos de transitividad o causatividad con el sistema de aspecto.

4. Anticipar hipótesis tentativas con respecto a la transitividad en el discurso.

4.2. Procesos morfológicos de transitivización.

4.2.1. Sistemas de sufijos que participan en los procesos de transitivización.

La transitividad en araucano se manifiesta, en el nivel morfológico, por el interjuego de varios sistemas de sufijos:

a. Sufijos transitivizadores (en principio, el sufijo /-l-/ de aumento de valencia propiamente dicho; también algunos causativos, como /-im-/);

b. Sufijos de remisión o referencia a A-O.⁶ (cf.3.4.10)

c. Sufijos de afectado del objeto /(-l-)+ el-;/-yma-/.⁷

sufijos transitivizadores	sufijos de "Afectado"	sufijos de remisión
/-l-/ (/-im-/)	/(-l)- + -el-/ /-yma-/	/-e-n-/(2 a 1 SG) /-e-i-yu-/(1 a 2 SG) /-e-n-ew-/(3 a 1 SG) /-fi-/(proobjeto 3) (y otros:cf.3.4.10.)

La aplicación de los tres procesos morfológicos y su interrelación es lo que ocasiona, tanto en el verbo como en la cláusula:

- a. Aumento de valencia.
- b. Aumento de grado en la escala de transitividad.

El análisis de la transitividad en esta lengua, entonces, se abordará sobre tres ejes centrales:

a. Transitividad inherente al tema verbal.

Se tomarán como punto de partida aquellas formas más simples, es decir, aquellos temas verbales que, sin los sufijos que producen aumento de valencia (sistemas a.b. y c.), manifiestan o no, algún grado de transitividad (Payne 1985).

b. Transitivización y aumento de valencia.

En este punto se analizarán especialmente, los procesos de transitivización simple - en relación con a. sufijos transitivizadores / -l-/ "aumento de valencia propiamente dicho"; /-īm-/ "causativo" - y doble - en relación con c. sufijos de "Afectado del objeto" /(-l)+- el-/ e /-yma-/.

c. Transitividad y remisión.

Se planteará asimismo, el problema de la transitividad en relación con el sistema b. sufijos de remisión ya que, dadas las características complejas del sistema de referencia araucano (cf. Salas 1978, Grimes 1985; 3.4.10),

la ocurrencia de dichos sufijos implica aumento de valencia: coexisten, en el nivel morfológico, la referencia a A y O (cf. n.3.) y, a veces, a más de un O, o a un O más involucrado, más afectado por la acción del verbo - relación del sistema b. con c. sufijos de afectado de objeto /(- l -)+ - el -/ e /- yma -/.

4.2.2. Transitividad inherente al tema verbal.

Si se toman los temas verbales sin aplicarse los sufijos que intervienen en los procesos de transitivización, se advertirá, sin embargo, que dichas formas portan, o no, algún tipo de transitividad. A esa transitividad la llamaremos transitividad inherente.

Así, se podrán distinguir dos grandes grupos:

1. Verbos de baja transitividad inherente (valencia 1 o de un participante).

(1)	[i]	mīle	-	y	awka	-	n
		haber		Real (3)	rebelde		FnoF
				"Hubo guerra."			
	[ii]	inche		kīpa	-	n	
		PERSONAL 1SG		venir		REAL 1SG	
				"Yo vine."			

2. Verbos de alta transitividad inherente (en general, de valencia 2, o de dos participantes).

(2) [i] **ngilla** - **n** **kofke**
 comprar REAL 1SG pan

"Compré pan."

[ii] **óewma** - **n** **ñi** **ruka**
 hacer REAL 1SG POS 1SG casa

"Hice mi casa."

Existe un tercer grupo, de alta transitividad, de valencia 3 o tres participantes, como elun "dar". Pero su transitividad se debe manifestar obligatoriamente en el nivel morfológico, es decir, exige la aplicación de sufijos de remisión.

(3) [i] **elu** - **(a-)** **e** - **n** **kofke**
 dar FUT DEM REL REAL 1SG pan
 de 2 a 1

"Dame pan."

[ii] **xwan** **ta** **elu** - **fi** - **(i)ñ** **ta** **ñi** **wisha**
 Juan DEM dar PROOBJ REAL 1 DEM POS 3G oveja

"Le di su oveja a Juan."

El participante 3 (O₂) puede, además, estar explicitado morfológicamente con el sufijo reduplicado del "afectado del O":

[iii] **elu** - **l+el** - **fi** - **(i)ñ** **ta** **ñi** **wisha**
 dar AFECT PROOBJ REAL1 DEM POS 3 oveja

"Se la di la oveja."

	Valencia 1.	Valencia 2.	Valencia 3. ⁸
Participantes	1 (A)	2 (A y O)	3 (A,01,02)
Combinación del verbo con nominales ⁹	1	2	3
Objeto	no	1	2 (01, 02)
Transitividad	baja o nula	alta ¹⁰	alta

4.2.3. Transitivización y aumento de valencia.

Los procesos de transitivización en mapuche, como ya se adelantó, son de tipo morfológico - mediante el agregado de sufijos al tema verbal - y su aplicación produce, básicamente, un aumento de valencia en el verbo y la cláusula y, por consiguiente, un aumento de transitividad. Un verbo / o cláusula de valencia 1 se volverá transitivo (bivalente) y uno bivalente, trivalente, lo cual es paralelo a afirmar que un verbo de transitividad baja (grado 1 de la Escala de transitividad que estamos diseñando), se convierte en verbo/ o cláusula de grado 2, y los de grado 2, se convierten en verbos/ o cláusulas de grado 3.¹¹

Pero los verbos/ y cláusulas de valencia 1 y 2 inherente al tema verbal pueden transitivizarse por medio de un proceso morfológico y adquirir valencias mayores (2 ó 3): verbos transitivizados o derivados transitivos. Es interesante confirmar que los verbos transitivizados de valencia 2

(5) [i] amu - y ta ñi ruka mew
 ir REAL(3) DEM POS 3SG casa POSTPOS

"Se fue a su casa."

[ii] ðungu - y kay kay amu - l - ko - pe - lo
 hablar REAL (3) Kay Kay ir⁺ TRANS agua PERF CERT FnoF
 = llevar

"Habló Kay Kay el que lleva el agua."

(6) [i] la - y ta ti wentru
 morir REAL(3) DEM DEMOSTR hombre

"Murió el hombre."

[ii] fey ti wentru la(ng) - 'im(i) - y kiñe trewa
 DEMOSTR DEMOSTR hombre morir + CAUS REAL(3) un perro
 = matar

"Ese hombre mató un perro."

(7) [i] inche kīpa - n
 PERSONAL1SG venir REAL 1SG

"Yo vine!"

[ii] kīpa - l (ī) - n ta mamīll
 venir + TRANS REAL 1SG DEM mañera
 = traer

"Traje mañera."

La aplicación de sufijos de aumento de valencia tiene varias consecuencias. Entre ellas:

a. Introducción obligatoria de O.

(8) [i] **kīdawi** - n
 trabajar REAL 1SG
 "Trabajé."

[ii] **kīdaw** - el - i ta ti masa
 trabajar TRANS REAL(3) DEM DEMOSTR masa
 "Trabajó la masa."

(9) [i] **miawī** - n
 andar REAL 1SG
 "Anduve."

[ii] **tīfachi** ta mi kompañ ta mi miawī - l -el
 DEMOSTR DEM POS 2SG compañero DEM POS2SG andar TRANS FndF
 "Ese su compañero que anda trayendo."

(10) [i] **anī** - le - y
 sentar ESTAT REAL (3)
 "Estaba sentado."

[ii] **an(ī)** - **īm(ī)** - y ta ti monte
 sentar CAUS REAL(3) DEM DEMOSTR árbol
 "Plantó un árbol"

b. Aumento de lugares o participantes.

(11) De un participante a dos (o más):

[i] **mawtu** - y
 dormir REAL (3)
 "Durmió."

[i] **mawtu - l - ey ta ñi pīchi che**
 dormir TRANS REAL(3) DEM POS3 pequeño gente
 "Durmió al niño."

(12) De dos participantes a tres (y a cuatro) participantes:

[i] 2 participantes (A-0).

nentu- e- n tīfa mew
 sacar DEM REL REAL 1SG DEMOSTR POSTPOS
 "Sácame de aquí."

[ii] 3 participantes (A-01 -02).

nentu - l- (a)-e - n ta ñi rīlin
 sacar TRANS FUT DEMREL REAL 1SG DEM POS 1SG espina
 "Sácame mi espina."

[iii] 4 participantes (A - 01 - 02 - 03).

nentu- l + el fi (i)ñ ta rīlin ta ñi fotīm
 sacar AFECT PROOBJ REAL 1 DEM espina DEM POS1SG hijo
 "Sácame la espina a mi hijo."

c. Derivación de un verbo bivalente a partir de un tema nominal.

(13) [i] **kīme**
 "Bueno"

[ii] **kīme - l(ī)- y ta ñi mapu**
 bueno TRANS REAL (3) DEM POS3 tierra
 "Puso bien su tierra."

d. Aumento de grado de afectación, involucración de O (de persona).

(14) [i] **ngilla - l - nge - n ta waka**
 comprar TRANS AGIND 3 REAL1SG DEM vaca
 "Me compraron una vaca."

[ii] ngilla - l+el - nge- n ta ñi waka
 comprar AFECT AGIND 3 REAL1SG DEM POS1SG vaca
 "Me compraron para mí una vaca."

(14) [i] nentu -l- (a)- e - n ta ñi rīlīn
 sacar TRANS FUT DEM REL REAL1SG DEM POS1SG espina
 ↳ de 2 a 1
 "Sácame mi espina."

[ii] nentu - l+ el (a-) e - n ta ñi tayil
 sacar AFECT FUT DEM REL REAL 1SG DEM POS 1SG canto
 "Sáqueme mi tayil."¹³

e. Construcción de verbos causativos.

(16) [i] kimī - y tīfachi il
 saber REAL (3) DEMOSTR canto
 "Sabe este canto."

[ii] kim- el - e - n - ew tīfachi il
 saber + TRANS/CAUS DEM REL 3 REAL 1SG DEM REL 3 DEMOSTR canto
 = enseñar ↳ de 3 a 1
 "Me enseñó este canto."

(17) [i] are - y ta ko
 calentar REAL (3) DEM agua
 "El agua se calienta."

[ii] ar- īm(-ī) - y ta ko
 calentar CAUS REAL (3) DEM agua
 "Calentó el agua."

f. En síntesis, aumento de la efectividad con que se produce la acción,
 es decir, aumento de la transitividad.

4.2.4. Transitivización simple y doble.

4.2.4.1. Simple.

(18) [i] ko kiñe fotilla ko kīpa - l -(e) y
 agua una botella agua venir + TRANS REAL(3)
 = traer
 "Agua, una botella de agua traía."

[ii] kīpa - y (ta ti kushe)
 venir REAL(3) DEM DEMOSTR vieja
 "Venía (la anciana)."

(del Nawel Ngītram "Historia del tigre"
 Relator: Adolfo Meli.
 Ing. Jacobacci, 1978).
 (Cf. 7.5.)

(19) [i] la(ng) - ĩm - nge - y ti chípey toro
 morir CAUS AG 3 IND REAL(3) DEMOSTR (toro mitológico)
 "Lo mataron al chípey toro."

[ii] la - y
 morir REAL (3)
 "Murió." (Del Nawel Ngītram, ídem).

(20) [i] el - el - a - i - yu ta ka kiñe kompañ
 dejar TRANS FUT REAL 1+2 DEM otro un compañero
 "Te dejaré otro compañero."

[ii] fey ta el - me - a - e - y mu chew ta mi pu - ya -n
 DEMOSTR DEM dejar DIR FUT DEMREL REAL DEMREL donde DEM POS2SG llegar FUT FinF
 "El la irá a dejar donde usted llegue."

[iii] ta ñamku el - el -nge- y
 DEM 'pechito blanco' dejar TRANS AG3 IND REAL (3)
 "Le dejaron un 'pechito blanco'."

(del Nawel Ngītram, ídem).

Llamamos transitivización simple a la que produce un aumento de valencia - en el verbo/cláusula - de un grado, o punto. Los verbos de baja transitividad [valencia 1 o un participante (A)], se convierten en verbos de valencia 2, es decir, aceptan un objeto (O). Asimismo, los verbos/cláusulas de doble valencia (A-O) o transitivos propiamente dichos, toman una valencia 3, es decir, se convierten en verbos de tres lugares, con varias posibilidades:

a) en formas verbales de TV + -fi- "PROOBJ".

[i] [i] ngilla - fi - -(i)ñ pan
 comprar O₁ A + O pan
 "Lo compré el pan."

[ii] ngilla - l - fi- (i)ñ pan ta ñi ñuke
 comprar -y~~ma~~- A + O pan DEM POS1SG madre
 O₁
 O₂
 "Se lo compré el pan para mi madre."

- /-l-/ o /-y~~ma~~-/ - habilitan a un O₂ (persona)
 - son deícticos de ese O₂,

b) en formas verbales de TV - -fi- "PROOBJ":

[i] ngilla - nge - n
 comprar AG3IND O(1SG)=PAC

"Me compraron (a mí)."

[ii] ngilla - l - nge - n waka
 - yma- AG3IND O₁ O₂
 └─────────── habilita O₂ ───────────┘ ↑

"Me compraron una vaca."

/-l-/ o /-yma/: - habilitan un O₂ (más bajo, en escala de individuación, animación o por dependencia de O₁)
 - no son déicticos de ese O₂, sino intensificadores de O₁.

En mapuche, este grado de transitivización se obtiene, básicamente - como se ha visto en los ejemplos anteriores - por el agregado del morfema de aumento de valencia o transitividad /-l-/, con sus alomorfos /-l- ~ -el-/¹⁴ al tema verbal (también /-yma-/ cf. infra).

Estructurando los ejemplos con que se comienza el apartado:

	<u>Tema verbal</u>	<u>Aumento valencia</u>	<u>Suf. remisión y otros suf. cierre</u>	<u>Estr. cláusula</u>
(17) [i] <u>Valencia 1 (A)</u>	kípa -	no	-y	A + V (TV-trans) = "venir"
[ii] <u>Valencia 2 (A-O)</u>	kípa -	-l-	-ey	A + V (TV + trans) + O = "traer (una botella)"
(19) [ii] <u>Valencia 2 (A - O)</u>	el-	no	me-a-e-y(mu)	A + V (TV - trans) + O = "dejar algo o a alguien"
[i] y [iii] <u>Valencia 3 (A-O₁-O₂)</u>	el-	-el-	a-i-yu	A + V (TV + trans) + O ₁ + O ₂ (persona) = "dejar algo a alguien"
	el-	-el-	-nge-y	

Dentro de los sufijos que incrementan el grado de transi tividad del verbo /cláusula, se deben considerar, asimismo, los sufijos causativos (cf. 4.4.), en especial, el sufijo / -im-/, que produce un claro aumento de valencia.

Así, por ejemplo, en el ejemplo 2:

	<u>Tema verbal +</u>	<u>Aumento valencia</u>	<u>+ Suf. remisión</u> <u>+ otros suf.cierre</u>	<u>Estructura</u> <u>cláusula</u>
b. Valencia 1 (A)	<u>la-</u>		<u>-y</u>	A + V (TV - CAUS) "morir"
a. Valencia 2 (A-O)	<u>la (ng) -</u>	<u>-im-</u>	<u>-nge- -y</u>	A + V (TV + CAUS + O) = "matar"

A continuación se presentan otros ejemplos de transiti-
vización simple.

(21) [i] **koyla - tu - y - mi**
mentira VERB REAL 2 SG
"Eres mentiroso."

[ii] **koyla - tu -l- e- l -i- pe-we +la -a- f(i)- e-i- yu**
mentira VERB TRANS DEM REL HIF1SG ver INC NEG FUTCONIT DEMREAL 1 + 2
"Si me dijeras una mentira yo no te vería más."

(22) [i] **koñi**
"cría"

[ii] **mīte kīdaw - nge - y koñi - l - nge - n mo**
mucho trabajar AG3IND REAL (3) cría TRANS AG3IND FnoF POSPOS
"Es mucho trabajo para hacer la parición."

(23) [i] tīng - kīle - n
 desocuparse ESTAT REAL 1SG
 "Estoy desocupado, en sosiego, aplacado."

[ii] dūngu - y tren treng fey tī ng - īm - ko - pe - lo
 hablar REAL(3) Treng Treng DEMOST aplacar CAUS agua PERF CERT FnoF
 "Habló Tren Treng, el que sujeta el agua (el aplacador del agua)."

4.2.4.2. Transitivización doble.

4.2.4.2.1. Consideremos los procesos de transitivización tal como se dan, por un lado, en verbos de valencia 1 (de baja transitividad) y por otro, en verbos de valencia 2 (y 3) (de alta transitividad).

Valencia 1: kīpan "venir".

(24) [i] kīpa - y ñi chadi - a - l
 venir REAL(3) POS 3SG sal FUT F no F
 "Vino a sacar sal".

[ii] kīpa - l - fi - (i)ñ ta chadi
 venir TRANS 1 PROOBJ REAL 1 DEM sal
 "La traje la sal."

[iii] kīpa - l - el - fi - (i)ñ ta chadi ta ñi ñuke
 venir TRANS 1+TRANS2 PROOBJ REAL1 DEM sal DEM POS1SG madre
 =AFECT
 "Se la traje la sal para mi madre."

[iv] kīpa - l - eyma - fi - (i)ñ chadi ta ñi ñuke
 venir TRANS1 AFFECT PROOBJ REAL1 sal DEM POS1SG madre
 "Se la traje la sal a mi madre."

Valencia 2: yen "llevar".

(25) [i] ye - fi - (i)ñ ta mamill
llevar PROOBJ REAL1 DEM leña

"La traje la leña."

[ii] ye - l - me - fi - (i)ñ mamill ta xose
llevar TRANS1 DIR PROOBJ REAL1 leña DEM José

"Se la fui a llevar la leña a José."

[iii] ye - l - el - fi - (i)ñ ta ñi mamill
llevar TRANS1+TRANS2 PROOBJ REAL1 DEM POS3SG leña
=AFECT

"Se la llevé su leña (a él)."

[iv] ye - yma - me - fi - (i)ñ ta ñi mamill ta xwan
llevar AFECT DIR PROOBJ REAL1 DEM POS3SG leña DEM Juan

"Se la fui a llevar su leña para Juan."

[v] ye - yma - me - fi - (i)ñ ta mamill ta xwan ta ñi fotim
llevar AFECT DIR PROOBJ REAL1 DEM leña DEM JuanDEM POS3SG hij
varó

"Se la fui a llevar su leña al hijo de Juan."

4.2.4.2.2. Según los ejemplos propuestos anteriormente llamamos transitivización doble al proceso que produce un aumento de valencia en el verbo/ y la cláusula de más de un grado o punto, con las siguientes posibilidades:

a. Aumento de valencia con inclusión de un nuevo participante: Por ejemplo:

(24) [iii], [iv] con respecto a (24) [i] y [ii].

b. Aumento de valencia con inclusión de dos nuevos participantes: Por ej.

(25) [v] con respecto a (25) [i].¹⁵

c. Aumento de valencia por aumento de grado de involucración del objeto:

Diferencia que surge de la comparación de (25) [i] y [iii].

4.2.4.2.3. La situación planteada en los ejemplos anteriores se puede sistematizar del siguiente modo:

	TRANS ₁	TRANS ₂ = Afectado
I. TV de valencia 1 (baja transitividad) + suf trans /-l-/ + /-el-/		
TV transitivizado		/(e)yma-/
II. TV de valencia 2 (alta transitividad) - suf trans. /-l-/	TRANS ₁	TRANS ₂ = Afec.
o valencia 3	/-l-/	/-l-/
TV transitivo propiamente dicho		/-l- + -el-/
		no /-l-/ + /-yma- /

En el caso I. Temas verbales de baja transitividad transitivizados por el sufijo / -l-/ (trans1), la doble transitivización (trans2) se produce por la reduplicación de / -l-/ como / -el- / o por la aplicación de / -(e)yma- /.

En el caso II. Temas de alta transitividad o transitivos propiamente dichos, es decir, los que no necesitan una aplicación previa del sufijo / -l- / que los habilite a recibir un objeto, en este trabajo se propone como hipótesis que la primera transitivización (trans 1) por medio de la aplicación de / -l- / habilita al verbo a recibir un O2 altamente animado e individuado, y la transitivización doble (trans2), /(-l-)+ -el- /intensifica el rol semántico de afectado, a veces, de un O3, que pertenece a la esfera (Salas1978) de O2.

/(-1-)+-el- /¹⁶ con el rol semántico de "Afectado" alterna, paradigmáticamente, con /-y_{ma}-/ en los verbos de alta transitividad inherente.

Esto mismo sucede en los temas verbales transitivos propiamente dichos, a los que se aplica el sufijo /-nge- / Agente de 3a. persona indeterminado.

En dichas construcciones aunque es gramatical el uso del sufijo /-1- / para indicar la doble transitivización, es decir, para habilitar al verbo a recibir y a transitivizar un O2 referido al O1 (el objeto de persona paciente de la acción de ese agente indeterminado de 3a. persona), los hablantes nativos han mostrado, en general, una preferencia por el uso de /(-1-)+-el- /, morfema que refuerza, semánticamente, el rol de "Afectado total" del paciente, así, se puede decir:

(26) [i] ngilla - 1 - nge - n kiñe waka
 comprar TRANS AG 3 IND REAL 1SG(PAC) una vaca
 "Me compraron una vaca."

o bien:

[ii] ngilla - 1- el - nger - n kiñe waka
 comprar TRANS1+TRANS2 AG3 IND REAL1SG(PAC) una vaca
 = AFECT
 "Me compraron una vaca para mí."

Pero la segunda forma - con /(-1-)+-el- / resulta mucho más frecuente.

4.2.5. Transitividad y remisión.

(29) [i] **kintu - n mamill**

buscar REAL 1SG leña

"Busqué leña."

[ii] **kintu - fi (i)ñ mamill**

buscar PROOBJ REAL 1 leña
(AG + O)

"La busqué la leña."

[iii] **kintu - yma - me - fi - (i)ñ ñi mamill ta xose**

buscar AFECT DIR PROOBJ REAL POS madera DEM José

10 0 1AG+O 3 ↑

"Se la busqué la leña a José."

[iv] **kintu- yma - me - e - n - e w ñi mamill**

buscar AFECT DIR DEM REL REAL DEM REL POS madera

3 1SG 3 1SG

1 3 (AG) 1 (O) ↑

"Me la buscó la leña para mí."

Hasta ahora, los trabajos sobre los sufijos de referencia o remisión en araucano (cf.4.1. y n.1.) han tenido como principal objetivo esclarecer, justamente, ese complejo sistema de interacción de personas que aparece en el verbo con marcas morfológicas y que, como ya se dijo, había llamado la atención de los araucanistas más inteligentes del siglo pasado y principios de éste (cf. Augusta 1903; Lenz 1895 y 1944).

Ahora bien, el hecho de definir la relación entre los participantes de una situación lingüística planteada en un enunciado como una jerarquía de roles "Persona eje; satélite; blanco de la acción" (Salas 1978;Grimes 1985)

implica necesariamente la noción de transitividad. Mi interés en este apartado será, entonces, aprovechar los estudios hechos sobre el sistema de remisión y mis propias conclusiones con respecto al tema (cf. 3.4.10.) pero desde otro ángulo, no ya en cuanto juego intrínseco entre personas dialógicas y extrañalógicas, sino por su relación con el problema de la transitividad en araucano.

La aplicación de sufijos de interacción al tema verbal gramaticaliza la valencia del verbo. Así, en los ejemplos siguientes:

(30) [i] kintu - n mamill
 mirar REAL 1SG leña
 "Busqué leña."

[ii] kintu - fi - (i)ñ mamill
 mirar PROOBJ REAL1 leña
 "La busqué la leña."

aunque tanto el verbo de [i] como el de [ii] tienen valencia 2 (A-O), la segunda forma presenta dos componentes característicos que modifican el grado de transitividad del verbo:

- El objeto incorporado por medio del sufijo / -fi -/ "proobjeto" y luego desplegado en el nivel sintáctico, y
- las personas de A y O (Participantes del proceso de transitividad) englobadas, fusionadas en el sufijo de cierre /-(i)ñ / "1 Persona Plural".

Si, por otro lado, se incluye en este punto a los sufijos /(-l-) + -el- / ¹⁶ y /-(e)yma- / ¹⁷ (Cf. n.15), miembros, dentro del sistema de roles semánticos, del subsistema de "Afectado del objeto" que, como se adelantó, se caracterizan por estar a caballo de los dos sistemas que participan en la transitividad: el sistema de remisión y los sufijos transi-
tivizadores o de aumento de valencia (cf. n.7.), su presencia, en concurrencia con los sufijos de remisión, implica un aumento de valencia en el verbo/ y cláusula y, por ende, un aumento de transitividad.

(31) [i] kintu - e - n - ew
 mirar DEM REL REAL 1SG DEM REL 3
 "Me miró."

[ii] kintu - yma - me - e n - ew ta ñi wisha
 mirar AFFECT DIR DEM REL REAL1SG DEM(3) DEM POS1SG oveja
 REL
 "Me miró (para mi año) mis ovejas."

Mientras el ejemplo a. manifiesta valencia 2 para el verbo (A-0), la ocurrencia de / -yma- / en b. aumenta la valencia del verbo (valencia 3) y el grado en la Escala de transitividad (A-01-02).

4.2.6. Transitividad y sufijos de "Afectado del objeto".

"blanco de la acción no separativo", por contraste con el segundo "blanco de la acción separativo", se superponen con los dos sistemas de sufijos que intervienen en los procesos de transitivización en esta lengua.

Afirmamos percibir en /(-l-) + -el- / una conjunción de: sistema de remisión + sistema de sufijos de transitivización porque, a la vez que su presencia inmediatamente indica una clase específica de rol entre los participantes de la situación lingüística planteada por el enunciado, un objeto muy especial, altamente individuado y totalmente afectado por la acción del verbo, (relacionado este hecho con el sistema de remisión), es marca morfológica de una doble transitivización (cf.4.2.4.2.): su presencia habilita la introducción en el nivel de la cláusula, de un segundo objeto, a veces, no aparece un nuevo O, sino que se hace más involucrado O₁ (a veces, incluso, aparece un tercer objeto [también altamente individuado] perteneciente a la esfera afectiva del otro, sobremarcado con el rol de afectado).

En síntesis, en el presente trabajo se considera a los sufijos / (-l-) + -el- / e / -yma- / como miembros del subsistema de "Afectado de O" dentro del sistema de roles semánticos.

La inclusión de /(-1)+ -el-/ e /-yma-/ en el mismo sistema se debe a su carga semántica, ya que formalmente no tienen el mismo tratamiento: lo que realmente se manifiesta como transitivizador doble y, además, como sufijo verbal es /(-1)+ -el-/ ; /-yma-/ aparece también como un sufijo único, nominal, por ejemplo, **wedañma** ~ **wedayma** "muy malo, perverso" con un significado negativo que se puede asociar al que porta la mayor parte de las veces que ocurre como sufijo verbal.

Es interesante notar que tanto /(-1)+ -el-/ como /-yma-/ habilitan la introducción de un nuevo O_2 en el nivel de la cláusula, pero no siempre son defécticos de ese O_2 sino que, a veces, (cf. 4.2.4.1.) imprimen un plus de significación, la de "totalmente afectado por la acción", al paciente, al receptor de la acción de A, es decir, al otro objeto, O_1 .

Hemos registrado ejemplos donde /-yma-/ intensifica el grado de Afectado de O_1 , sin introducir un nuevo participante; (**ĩ-de - yma-la-ya-i-yu** "No los voy a aborrecer.") incluso, en un caso /-yma-/ modifica el grado de Afectado de A (Golbert 1975:28).

En síntesis, en el presente trabajo se considera al sistema de sufijos integrado por /(-1)+ -el-/ e /-yma-/ como un sistema aparte pero superpuesto con los otros dos - el sistema de remisión y los sufijos transitivizadores - por las razones siguientes:

1. Relación con los sufijos transitivizadores o de aumento de valencia:

a. Se propone el análisis del proceso de transitivización doble (/(-1-)+ -el- /) como reduplicación del sufijo transitivizador / -1-/;

b. La distribución de estos sufijos a continuación del tema verbal simple es semejante;

c. El aumento de valencia que produce su aplicación.

2. Relación con el sistema de remisión:

a. Su componente deíctico (como los sufijos de interacción), su presencia remite, sin duda, a un objeto altamente individuado, al que imprimen un plus de significación (cf. 4.2.7.), el rol de "Afectado totalmente por la acción del verbo".

3. Por su doble valor, entonces, de transitivizadores o sufijos de aumento de valencia y de "Afectados de objeto", producen aumento de transitividad en el verbo (y la cláusula).

4.3. Transitividad y causatividad.

4.3.1. Definición de causatividad.

Si se define a la típica situación causativa como aquella que involucra (Comrie 1981):¹⁸

a. Dos situaciones componentes: causa (que parte de un agente y efecto (o resultado) sobre un receptor (animado o inanimado));

b. Dos participantes: aquel de quien parte la causa y aquel sobre el cual recae el efecto, resulta evidente la relación que existe entre los procesos de transitividad y causatividad.

Definimos, por tanto, a la causatividad como un tipo especial de transitividad caracterizada por:

a. alta agentividad,

b. alta telicidad y

c. objeto altamente afectado. (Cf. cuadro 4.5.1.).

El araucano, por su característica tendencia a la morfologización, pertenece a la clase de lenguas que presentan construcciones causativas productivas de carácter morfológico, es decir, existe una clase de sufijos causativos que, aplicados a los temas verbales, producen construcciones causativas.

[ii] lang -īm(-ī) - y ta ñi trewa
morir CAUS REAL(3) DEM POS 3SG perro
"Mató su perro."

(39) [i] afī - nge
cocer IMP2SG
"Cociná."

[ii] afī - y ta ñi mansana
madurar REAL (3) DEM POS 1SG manzana
"Maduraron las manzanas."

[iii] ñi ñuke ta pītī af(ī) - īm(ī) - y ta korī
POS1SG madre DEM todavía cocer CAUS REAL(3) DEM sopa
"Mi madre está cocinando (haciendo cocinar) la sopa."

(40) [i] are - y ta ko
calentar REAL (3) DEM agua
"Se calentó el agua."

[ii] ar(e) - īm(ī) - y ta ko
calentar CAUS REAL (3) DEM agua
"(Juan) calentó el agua."

(41) [i] pītī wadkī - y ta ko
todavía hervir REAL (3) DEM agua
"Hierve el agua."

[ii] xwan ta pītī ta wadk(ī) - īm(ī) - y ta ñi ko
Juan DEM todavía DEM hervir CAUS REAL(3) DEM POS3SG agua

Muchas veces, se aplica /-īm-/ al tema verbal / naw-/ "caer", que aparece sufijado a otro tema verbal simple con frecuencia,

(42) [i] anī - naw - kīle - y - mi lelfīn mew.
 sentar caer ESTAT REAL(3) 2SG pampa POSTPOS
 (En una rogativa: "Tú estás sentado en la pampa (donde se hace el camaruco).")

[ii] anī - na(k)- īm-(ī) - y ta ñi pīchī che
 sentar caer CAUS REAL (3) DEM POS 3SG pequeño gente
 "Sentó en el suelo (a sus pies) a su hijo."

A continuación, se enumeran algunas raíces verbales (3, 4 y 5) que pueden aparecer como sufijos causativos²⁰ aportando a la construcción verbal causativa su especificidad semántica.

3. / -nie- ~ -ne-/ "tener"

(43) [i] konīmpa - we -la - y ñi kamariku - ya - l engīn
 acordarse INC NEG REAL(3) POS3SG camaruco FUT FnoF PERSONAL 3PL
 "Ya no se acordaron de hacer el camaruco."

[ii] kiñe rangīñ mīten konīmpa - ne - n
 uno mitad RESTRICT recordar tener REAL 1SG
 "Tengo el recuerdo de la mitad no más."

(44) [i] re che dungu kim(ī) - y
 puro gente lengua saber REAL (3)
 "La lengua de las gente pura (de los mapuches) sabía."

[ii] rangin kim - ne n
 mitad saber tener (CAUS) REAL 1SG
 "Tengo sabida la mitad."

(45) [i] wil - i ta ñi lana
 vender REAL(3) DEM POS 3SG lana
 "Vendí mi lana."

[ii] kom wil - ne - n ta ñi lana
 todo vender tener (CAUS) REAL 1SG DEM POS 1SG lana
 "Tengo vendida toda la lana."

4. / -kīnu- ~ -kunu- / "dejar".

(46) [i] ta ti wentrú sera - y ta ti pwerta
 DEM DEMOSTR hombre cerrar REAL (3) DEM DEMOSTR puerta
 "El hombre cerró la puerta."

[ii] sera - kunu- me- a - y - mi ta mi kulliñ
 cerrar dejar(CAUS) DIR FUT REAL 2SG DEM POS 2SG ganado
 "Encierre (deje encerrado) el ganado."

(47) [i] anī - na(k)- ĩm - kunu - me - ya- fi - mi
 sentar caer CAUS1 CAUS 2 (dejar) DIR FUT PROOBJ 2SG
 "Vaya a dejarlo sentado ahí."

[ii] el - kunu - me - n ñi piñeñ
 poner CAUS (dejar) DIR REAL 1SG POS hijo
 "Fui dejar mi hijo."

5. / -tuku- ~ -tīku - / "echar adentro, meter, poner."

(48) [i] koral - tuku - me - a - y - mi ta mi kulliñ
 corral CAUS (echar) DIR FUT REAL 2SG DEM 2SG ganado
 "Echelo al corral, pero no todo, que dentro la mitad y deje su ganado ahí."

Con frecuencia, concurren /-tuku-/ + /-kunu-/, con el significado de acción total y estado resultante.

(49) [i] trapel - tuku - kunu - yna - ya - i - yu
 atar meter (CAUS 1) dejar (CAUS2) AFFECT FUT REAL 1+2SG
 "Le voy a dejar atado (el pelo)."

[ii] an(ī) - īm - tuku - kunu - me - y
 sentar CAUS 1 CAUS2 (meter) CAUS 3(dejar) DIR REAL (3)
 "Fue a dejarlo puesto (arriba de la cocina)."

[iii] amu - nge koral -tuku - kunu - me - a - y - mi
 ir IMP2SG corral CAUS 1(meter) CAUS 2(dejar) DIR FUT REAL 2 SG
 "Vaya a encerrar (y deje encerrados) todos sus animales."

6. /-fal-/ "mandar hacer".²¹

Es el típico sufijo factitivo araucano.

(50) [i] ta ñi patron ngitrīm - e - n - ew
 DEM POS 1SG patrón llamar DEMREL3 REAL1SG DEMREL3
 de 3 a 1

[ii] ta ñi patron ngitrīm - fal - e - n - ew kīpa - lu ta inche
 DEM POS1SG patron llamar FACT venir DEM PERSONAL 1SG
 "Mi patrón me mandó llamar para venir."

4.3.3. Parámetros para el análisis.

Se han seleccionado algunos parámetros - que aparecen como los más significativos - para analizar la causatividad en araucano.

a. Grado de actividad de la situación (operación realizada sobre el paciente, que resulta afectado por la misma/proceso con énfasis en el resultado, una causa que produce un efecto o resultado).

b. Aumento de la valencia del verbo/y la cláusula (sí, de uno a dos participantes/ no, sigue siendo de dos participantes).

c. Cercanía entre causa y efecto (causatividad directa/causatividad indirecta).

d. Control retenido por el objeto o receptor de la situación causativa (afectado o paciente/receptor/agente de acción causada).

f. Cumplimiento de la acción (total / parcial).

g. Incorporación del objeto a la esfera del agente o causante (causatividad hacia afuera o separativa/ hacia el hablante o integrativa).²²

- c. / -fal-/. lang - im(i) - y ta ñi trewa
 (53) [i] morir CAUS REAL(3) dem POS3SG perro
 "Mató su perro."
 [ii] la(ng) - im(i) - fal - ma- fi-|ñ ñi trewa
 morir CAUS FACT APECT PROBJ 1PL POS 3SG perro
 "Le mandamos matar su perro."

2. Resultativo:

. Grado bajo de actividad en la situación (énfasis en el efecto o resultado);

. No hay aumento de valencia (el tema verbal simple ya tiene valencia 2: dos participantes). Esto es general: hemos recogido, sin embargo, varios ejemplos de /-kunu-/ con aumento de valencia (cf. ej. 58).

a. / nie - ~ -ne- /.

- (54) [i] dewma -n ñi ruka
 hacer REAL 1SG POS 1SG casa
 "Hice mi casa."
 [ii] dewma -ne - n ta ñi ruka
 hacer CAUS(tener) REAL1SG DEM POS1SG casa
 "Tengo hecha mi casa."

b. / -kunu- /.

- (55) [i] itrif (i) - y ta ñi folsa
 tirar DEM POS 3SG bolsa
 "Tiró su bolsa."
 [ii] itrif - kunu - pu - y ta ñi folsa
 tirar CAUS (dejar) DIR REAL(3) DEM POS bolsa
 "Dejó tirada su bolsa."

2. Factitivos (grado bajo de cercanía causa-efecto, causatividad indirecta).²³

Mientras definimos a las construcciones causativas propiamente dichas araucanas como aquellas en las que hay un causante único, un agente que es iniciador y ejecutor a la vez, esto es, no hay otro agentivo, las construcciones factitivas, en cambio, se caracterizan por un "hacer que alguien efectúe una acción", es decir, por la presencia de dos agentes distintos: un iniciador o instigador de la acción (sujeto, animado) y un ejecutor de la misma (animado, agentivo propiamente dicho) (Comrie 1981). Este último grupo está compuesto por los que reciben el sufijo de inducción agentiva (/ -fal- / "mandar hacer algo") ya que su presencia marca la existencia de dos agentivos (un instigador de la acción y un agentivo propiamente dicho).

(57) [i] ñi patron ta kīpa - nge pi - e - n - ew
 POS1SG patrón DEM venir IMP 2SG decir DEM REL 3 REAL 1SG DEMREL3
 de 3 a 1

[ii] ñi patron ta kīpa - nge pi - fal - e - n - ew
 POS1SG patrón DEM venir IMP 2SG decir FACT

"Mi patrón me mandó decir que venga."

Además de /-l-/ y /-īm-/, la continuación /-kunu-/ con valor causativo propiamente dicho.

(58) [i] yadkī - y
 "Se enojó."

- [ii] **yakī** - **kunu** - **ke - fi** - **n ta ñi peñi**
 enojar CAUS (dejar) HAB PROOBJ REAL LSG DEM POS3SG hermano
 "Siempre hace enojar (deja enojado) a su hermano."

4.3.4.3.

El grado de control retenido por el objeto o receptor de la acción (Parámetro d.) - muy importante para medir la causatividad (Comrie 1981) - se relaciona directamente, como los parámetros anteriores, con los sufijos causativos que se apliquen al tema verbal. En general, los sufijos tratados se ubican en el polo correspondiente a grado bajo de control retenido por el objeto:

- (59) /-l-/. mawī - l - nge - y ta pīchī che

"Lo durmieron (lo hicieron dormir) al niño."

- (60) /-īm-/. xwan lang - īm(ī) - y ta ñi trewa

"Juan mató a su perro."

- (61) /-kunu-/. sera - kunu - y ta ti wisha

"Dejó encerradas a sus ovejas."

- (62) /-tuku-/. koral - tuku - me - a - fi - mi

"Vaya y encierre en el corral (la mitad)."

(63) / -nie- ~ -ne-/. (63) kim - ne - n rangĩñ mĩten

"Tengo aprendida la mitad nomás."

El sufijo factitivo /-fal-/, sin embargo, parece inclinarse hacia el polo grado alto de control retenido por O: queda sin especificar si el receptor cumple lo mandado o no.

(64) ngĩtrim - fal - e - n - ew

"Me mandó llamar."

4.3.4.4. Con respecto al Parámetro e. fuerza del agente o causante, todos los sufijos causativos tratados están marcados positivamente; sin embargo, creemos percibir una mayor fuerza coactiva en el uso de /-fal-/ "mandar hacer" que en los demás sufijos causativos tratados. Es necesario notar la relación asimétrica que se da, en general, entre el instigador y el receptor de la acción: en todos los ejemplos recogidos el estatus social del primero es superior (el patrón, el padre, el cacique) al del segundo. Compárese formas presentadas en ejemplos anteriores, como:

(65) [i] pi - e - n - ew

"Me dijo."

[ii] pi - fal - e - n - ew

"Me mandó decir."

4.3.4.5. El cumplimiento de la acción (Parámetro f.), está marcado positivamente, en general, en las construcciones causativas - sobre todo en los resultativos (cf.4.3.4.1.) - ya que es un componente que entra en la definición de situación causativa. Sin embargo, quiero destacar el contraste que existe entre dos sufijos muy cercanos semánticamente: /kīnu- ~ -kunu- / "dejar" y /-tuku- ~ -tīku - / "echar, meter".

Como se advierte en los ejemplos - y así fue explicitado por los hablantes nativos - mientras la aplicación de /-kīnu-/ implica el cumplimiento total de la acción, una acción terminativa, /-tuku-/, en cambio, implica el cumplimiento parcial de la misma.

4.3.4.6.

El parámetro g. incorporación de O a la esfera de A, es el que nos permite diferenciar a los resultativos, agrupando a los sufijos mencionados en el apartado anterior - /-tuku-/ y /-kunu-/ - como causativos separativos (el objeto, hacia afuera del agente) en contraste con /-nie-/ "tener" cuya aplicación manifiesta una incorporación del resultado de la acción sobre O a la esfera de A (causativo integrativo, hacia el causante).

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

/-l-/ /̄im-/ /el-/ /fal-/ /*kunu-/ /tuku-/ /nie-/ 	OPERATIVO PARCIALMENTE RESULTATIVO. OPERATIVO RESULTATIVO INDUCTIVO AGENTIVO-RESULTATIVO TOTAL. INDUCTIVO AGENTIVO-RESULTATIVO SIN ESPECIFICAR. RESULTATIVO TOTAL SEPARATIVO. RESULTATIVO PARCIAL SEPARATIVO. RESULTATIVO TOTAL INTEGRATIVO.
---	--

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

Sufijos	ACTIVIDAD DE LA SITUACION	AUMENTO DE VALENCIA	CERCANIA CAUSA-EFECTO	CONTROL RETENIDO POR O	FUERZA DE A	CUMPLIMIENTO ACCION	INCORPORACION DE O A ESFERA DE A
	+	-	+	-	+	-	+
/-l-/	alto	alto	alto	bajo	alto	alto	bajo
/-īm-/	alto	alto	alto	bajo	alto	alto	bajo
/-fal-/	alto	alto	bajo	medio	+ alto	alto	bajo
/-nie-/	bajo	bajo	alto	bajo	alto	alto	alto
/-tuku-/	medio	bajo	alto	bajo	alto	medio	bajo
/-kunu-/	bajo	bajo	bajo	bajo	alto	alto	bajo

4.4. Transitividad y discurso.

Como se ha anticipado en el capítulo 1, el análisis lingüístico del discurso araucano no es un objetivo específico del presente trabajo. Dado el estado actual de los estudios araucanistas, se ha creído necesario, previamente, sistematizar otros aspectos, tanto en el nivel gramatical como etnolingüístico. Ese es el criterio que ha regido la selección de ejes para la investigación.

Sin embargo, en todo momento se ha considerado el texto como unidad de recolección y análisis y el estudio del habla en contexto (lingüístico y extralingüístico) como objetivo fundamental del trabajo (cf.1.2.).

No es ajeno a este concepto el tema que estamos tratando: la transitividad también estará reflejada en el discurso, es decir, cumplirá una función discursiva.

Quiero, entonces, completar esta etapa del tratamiento de la transitividad en araucano presentando algunas hipótesis tentativas con respecto a la función de la transitividad en el discurso, con referencia a dos distinciones - no las únicas - que se pueden hacer al analizar la estructura de un texto narrativo: el "primer plano" (foreground) y el "trasfondo" (background). Mientras el primero se relaciona con los puntos principales del discurso, es decir, es la "estructura temporal", que traza el progreso de la narrativa a través del

tiempo presentando una serie de eventos que se comprenden como ocurriendo secuencialmente", el segundo "no contribuye inmediata y crucialmente al fin del hablante sino que lo asiste, amplifica o comenta", es " la estructura durativa/descriptiva que provee el contexto espacial, caracterológico y duracional..." que le sirve de marco al primero (Polanyi-Bowditch; citado en Hopper y Thompson 1980).

La postura de los autores citados en último término analiza la relación entre alta transitividad y primer plano, y baja transitividad y trasfondo.

Para poner a prueba esa conclusión respecto del universo narrativo mapuche, tomamos como data la versión del **Nawel Ngĩtram** "Historia del tigre" que nos relató Adolfo Meli (cf.7.5.6.) teniendo como puntos de referencia paralelos otros relatos recogidos por otros investigadores, especialmente el **Epu peñiwen** (Golbert 1975).

Véase el fragmento correspondiente a la primera parte del **Nawel Ngĩtram** hasta el encuentro con el **chĩpey toro**: (oraciones 1 a 20; p.544).

Distinguiendo los verbos correspondientes al primer plano (subrayado ---) y al trasfondo, (subrayado...), se nos plantean las siguientes observaciones:

1. En principio, se cumple la afirmación de Hopper y

Thompson op.cit.: " todos los verbos/ y cláusulas que portan alta transitividad están relacionados con el avance en la narración y con los puntos centrales en ella."

2. Pero no todos los verbos/ y cláusulas de baja transitividad corresponden automáticamente al "marco" de la narración:

a. los verbos de movimiento (a lo largo de todo el relato) son cruciales en el desarrollo del mismo y, a pesar de ser verbos de un solo participante, es decir, candidatos a ocupar grados bajos en la escala de transitividad (cf. 4.5.2.).

participan de la estructura de "primer plano";

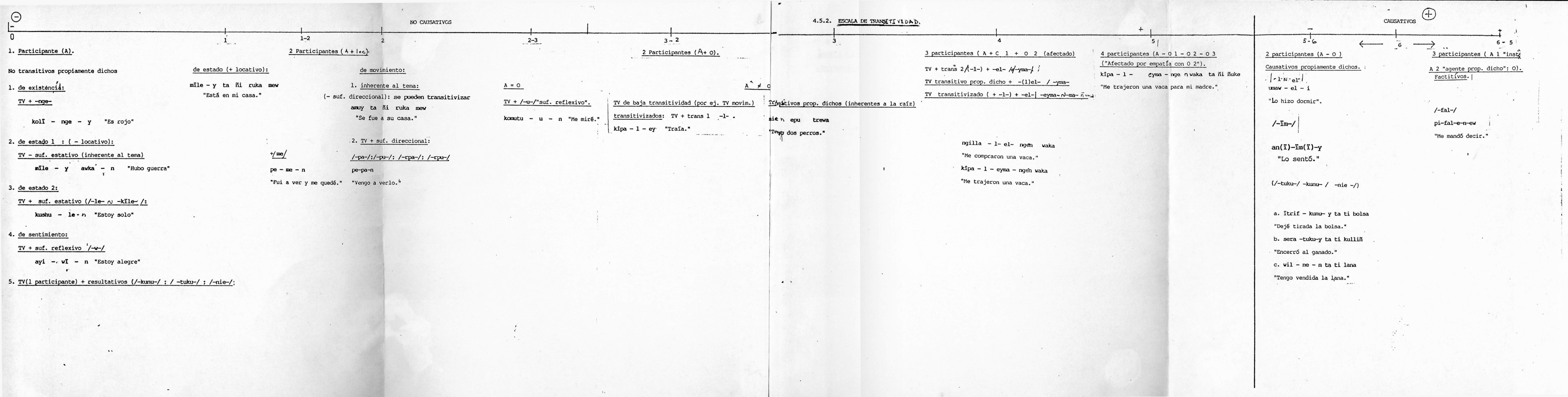
b. Son los estativos por procesos de morfologización (-le- ~ -kile-, principalmente) o de estatividad inherente al tema verbal (milen "haber, estar", por ejemplo), los verbos que caracterizamos provisoriamente como de sentimiento (ngīman "llorar"), de sensaciones ngīñen "tener hambre"), los verbos de esencia o existencia (TN + -nge- "ser") los que participan en la construcción del "trasfondo" narrativo.

Las definiciones de "primer plano" y "trasfondo" referidas, el primero, a la secuencia narrativa - asociada a la secuencia temporal, sin duda - y el segundo, a la estructura durativa-descriptiva (consideremos lo que descripción y estado tienen en común) nos orienta a plantear

la cuestión desde otro ángulo, relacionado con el aspecto sentencial.

Es que es lo puntual lo que hace avanzar el relato, mientras lo durativo (Cf. 5.2. por esta oposición, que abarca tanto lo continuativo como lo estativo) va estructurando el marco, el "telón" narrativo. (Cf. los términos foreground "primer plano" y background "fondo" en relación con el lenguaje del espacio escénico).

Concluimos esta breve presentación, entonces, con la hipótesis de que este juego de "primer plano"/"fondo" tiene su explicación más completa en relación con la estructura aspectual del relato (por otro lado, hecho reconocido por Hopper en Givón 1979); y con la transitividad, especialmente por la intersección entre aspecto y transitividad (cf. 5.2.)—reconocida en la teoría lingüística (Friedrich 1974, por ejemplo).



4.5. CONCLUSIONES.

4.5.1. PARAMETROS DE TRANSITIVIDAD.

Para confeccionar la Escala de Transitividad (cf. 4.5.2.) se tuvieron en cuenta los parámetros enumerados en 4.5.1., a saber:

Participantes	0 1 (A)	1 2(A+loc)	1 - 2 2 (A+ loc)	2 2 (A+loc)	2 - 3 A = O	3 - 2 2(A - O)	3 2 (A - O)	4 3 (A-O ₁ -O ₂)	5 4(A-O ₁ -O ₂ -O ₃)	5 - 6 2 (A - O)	6 3(A ₁ inst. A ₂ O)
Agentividad	baja	baja	media 1	media 1	media 2	alta 1	alta 1	alta 2	alta 2	alta 1	alta 2
Individuación del O.	no	no	no	no	baja	baja/alta	baja/alta	alta	alta	alta	alta
Grado de Afectado del O.	no	no	no	no	bajo	medio	medio	alto 1	alto 2	alto 3	alto
Kinesis	no	no	alta	alta	alta	alta	alta	alta	alta	baja	baja
Telicidad	no	no	alta	media	alta 1	alta 1	alta 1	alta 2	alta 2-3	alta 3	alta 3

NOTAS.

1. Varias son las observaciones que quiero hacer antes de comenzar el tratamiento del tema:
 - a. La finalidad de este estudio nos obligó a volver a considerar los subsistemas referenciales por separados, aunque relacionados;
 - b. las diferencias entre nuestra propuesta y la de Salas 1978 - en otros trabajos este último autor trata a los sufijos de "Afectado de O" como indirectizantes de primero y segundo grado, posición mucho más cercana a la que desarrollamos acá - surgen de la misma lectura (cf. especialmente la consideración de /-lel-/ como una unidad). En cuanto a Golbert 1975, aunque su intención no es tratar este morfema de manera especial, de la nómina de sufijos que enumera surge que ella tampoco considera a /-lel-/ como una unidad, sino que opone /-l- ~-el-/ a / ñma-/;
 - c. reitero la necesidad de hacer un estudio dialectológico en la Argentina. Los dialectos estudiados personalmente han presentado dos características que señalaremos más adelante: la ausencia de reduplicación de /-ñma-/ (citada en todos los trabajos de Salas) (cf. n.15.), y la constitución fonémica del sufijo "Afectado del Objeto"; este morfema que en la bibliografía aparece como /-ñma-/ presenta en nuestra data de Río Negro y Chubut la alternancia /-yma- ~-eyma- ~-ma- / ; la ocurrencia de /-ñma-/ tiene una frecuencia muy baja;
 - d. en relación a los estudios araucanistas clásicos, quiero destacar la profunda intuición lingüística de Rodolfo Lenz , quien en La oración y sus partes (1944), propone un tratamiento estructural de los sufijos de remisión araucanos definiéndolos como "indicadores de la presencia de complementos directos e indirectos de la conjugación objetiva" (p.360) y definiendo al verbo mapuche en los siguientes términos: "El verbo encierra en sí todo el régimen de la oración; los elementos pronominales encerrados en el verbo son como flechas largadas hacia los sustantivos que se agregan como meros blancos alrededor del cuerpo central..." (p.90).

2. Para el tratamiento de este tema he tenido en cuenta los desarrollos teóricos de Lyons 1977, Comrie 1981, Payne 1985; especialmente Hopper y Thompson 1980. Halliday (1970 y trabajos posteriores) propone una postura más amplia para comprender esta relación; en este trabajo he excluido la consideración en detalle de la transitividad en los procesos relacionales o ecuacionales y en los contextos locativos, no porque no existan tales relaciones en araucano sino por la necesidad de esclarecer previamente las relaciones de transitividad en sentido más estricto.
Sobre concepto de valencia, especialmente útil para el tratamiento de este problema en araucano por la existencia de claros procesos de aumento o disminución de valencia, desde Tèsnier 1959 (1982 12); cf. Lyons y Comrie, op.cit.
Reconocemos también como parte de nuestro marco teórico los desarrollos de la Teoría del caso, especialmente Fillmore 1968; 1971.
3. Seguimos a Dixon 1979 en usar A y O como notación convencional para los dos participantes en una cláusula de dos participantes, sin hacer referencia con esto a las distintas relaciones gramaticales y/o semánticas que los sufijos o las FN que se refieren a estos participantes tienen con el verbo; tema que no se trata en esta obra.
4. Para el concepto de causatividad como un tipo de transitividad, cf. 4.4.
5. Cf. Hopper y Thompson, op.cit.; Payne, op.cit.
6. Para notación A-O, cf. n.3.

7. Este último sistema, encabalgado con los otros dos (cf.4.2.).
8. La valencia 3 (predicado de tres lugares) se obtiene por procedimientos morfológicos y explícita A, 01, 02 (Afectado). La valencia 4 - en nuestros dialectos - está especificada, en general, en el nivel de la cláusula. Estas valencias (3 y 4) manifiestan un grado más alto de transitividad. En las construcciones de valencia 4, es decir, de 4 participantes, el cuarto (03) pertenece a la esfera del Afectado (02).

Valencia 2 [i] komutu - n mamill
 buscar REAL 1SG madera
 "Busqué leña."

[ii] komutu - fi - (i)ñ mamill
 buscar PROOBJ REAL 1 madera
 "La busqué a la leña."

Valencia 3: [iii] komutu - l + el - fi - (i)ñ mamill xwan
 buscar AFECT PROOBJ REAL1 madera Juan
 "Se la busqué la leña a Juan."

Valencia 4: komutu l+el - fi-(i)ñ mamill xwan ñi ñave
 buscar AFECT PROOBJ REAL1 madera Juan POS3 hija
 1
 "Se la busqué la leña a la hija de Juan."

9. Esto no es obligatorio porque los participantes en araucano pueden aparecer marcados sólo morfológicamente.
10. Con distintos grados, según su relación con los otros parámetros que se tienen en cuenta, por ejemplo, afectación de O, individuación de O.

11. Existe en araucano (cf. Payne op.cit., sobre el Yagua), un sufijo aspectual estativo /-le- ~ -kile-/ que funciona, a la vez, como sufijo de disminución de valencia, es decir, aplicado a verbos de transitividad inherente al tema - aquellos que en su forma sin sufijos transitivizadores aceptan la existencia de dos participantes (A y O) rebaja la valencia del verbo/cláusula convirtiéndolos en verbo/cláusula de un participante. Por lo tanto, su aplicación trae aparejada una disminución de transitividad en el verbo.

Así, por ejemplo:

[i] xwan sera - y ñi puerta (dos participantes: A-O).
 Juan cerrar REAL(3) POS 3 puerta
 "Juan cerró su puerta."

[ii] sera - le - y ñi puerta (un participante)
 cerrar ESTAT REAL (3) POS3 puerta
 "Su puerta está cerrada."

Este mismo efecto es advertido en Comrie 1981 con respecto a la correlación entre causatividad y aumento de valencia y anticausatividad o disminución de valencia.

12. No se ha hecho aún un estudio semántico de los verbos mapuches; por lo tanto, esta clasificación es provisoria y sirve a este efecto.

13. El ejemplo (14)[ii] reproduce el pedido de un anciano a una anciana de que le cante su **tayil** (cf. 2.6.1.3.) canto sagrado que le pertenece a cada uno y que toca fibras muy íntimas de la identidad. Cuando la anciana terminó, le dijo profundamente conmovido: "Me pegó en el corazón".

14. La alternancia /-l- ~ -el-/ se debe a un condicionamiento morfofonémico: /-l-/ aparece en el contexto V___; /-el-/, en los contextos C___ y SV___.
15. En los dialectos estudiados personalmente (cf.n.8.) no aparece la reduplicación de sufijo de "Afectado de O" /-ñma- + ñma-/ como relevó Salas 1978 - también Augusta 1903 - que indique morfológicamente la inclusión de ese otro participante (O3) que pertenece a la esfera de O2; O3 está especificado en el nivel sintáctico por medio de la FN del tipo poseedor + poseído.
16. Se adopta / (-l-) + el / como notación general para el sufijo de Afectado de O, porque /-l- + -el-/ alterna con /-el-/ con el rol de "Afectado de O"/, en contraste paradigmático con /-(e) yma-/: la primera ocurrencia de sufijos se da con verbos transitivos propiamente dichos; /-el-/ se agrega como segunda transitivización (con valor de Afectado de O) a los verbos transitivizados (TV + -l-).
17. Sobre estos sufijos, cf. el tratamiento exhaustivo en Salas 1978.
18. Para el tratamiento de la causatividad, además de Comrie 1981, se tuvo en cuenta especialmente Lyons 1977, Tèsnier 1959 (1982 12). Agradezco a Ofelia Kovacci sus observaciones sobre el tema.
19. La inclusión del tratamiento de /-īm-/ en 4.2. Procesos morfológicos de transitivización, se debe a que su aplicación produce un claro aumento de valencia en el verbo.
La distribución de los sufijos /-l-/ con valor causativo y /-īm-/ podría relacionarse con la naturaleza semántica de los verbos y con la agentividad, animación e individuación de los objetos, o deberse a razones arbitrarias: es necesario continuar la investigación para arribar a conclusiones válidas al respecto.

20. Se puede discutir la consideración de estos sufijos como causativos: si se tiene en cuenta la definición de causativo que implica aumento de valencia, éstos no son causativos. Si se consideran, en cambio, las líneas de la definición de Comrie con que se encabeza este capítulo (relación agente-efecto), se trataría de sufijos con valor causativo con énfasis en el resultado - posición adoptada en este trabajo -. La condición particular de estos sufijos hace que según los temas a los que se aplican, a veces tomen el valor de resultativos no transitivos y, por lo tanto, pierdan su grado de transitividad, como se en este ejemplo, y otros, de Golbert 1975:

iyu - kelta - kīnu - me -y "Para allá dio la vuelta."

En síntesis, se pueden consiederar causativos, como se los ha presentado en este punto, en los casos en que se aplica a verbos transitivos (verbos de 2 participantes, con A distintos de O). Queda claro, de cualquier modo, que está a caballo de dos categorías: transitividad y aspecto, ya que manifiestan aspectos perfectivos de las acciones (cf. 5.2. Aspecto y transitividad).

21. Existe un sufijo araucano verbalizador de temas nominales (/ -tu - /) que se podría considerar un tipo especial de causativo integrativo, en el sentido de que aparece un agente (A) que hace la acción del verbo y un efecto que cae sobre O y sobre A; lo singular es que O está incluido en el TV, más aún: O es el TV. Así, por ejemplo:

[i] mate
 "mate"
mate - TU - n
 mate VERB REAL 1SG
 "Tomo mate."

[ii] ilo
 "carne"
 ilo - TU - n
 carne VERB REAL 1SG
 "Como carne."

/-tu-/ , que como tema verbal significa "tomar", puede tener el significado de "ingerir" como en los casos anteriores, o "tomar" , como a continuación:

[iii] challwa
 "pescado"
 challwa - TU - n
 pescado VERB REAL 1SG
 "Pesqué."

Por último, /-tu-/ aparece como verbalizador de TN con sentido de "decir lo que dice el TN":

[iv] koyla
 mentira
 koyla - TU - n
 "Dije una mentira."

Estos TV + -tu- pueden considerarse, asimismo, acciones puras, como "dormir", "comer", "beber" (Kovacci, en comunicación personal).

Queda en pie la cuestión.

Existe la posibilidad de que ocurra el tema verbal /-el-/ "poner, dejar" con valor causativo, pero es un sufijo cuya filiación no he podido aclarar a través de mi data. Parece haber contraste entre:

umaw - el- i ta ñi pīchi che

y

umawī - l - i ta ñi pīchi che

"Duerme/hace dormir al niño."

Pero no lo podemos afirmar rotundamente.

22. En otras lenguas - inglés o español, por ejemplo - se plantean otras diferencias, por ejemplo, entre causatividad verdadera y permisiva (cf. Comrie 1981):

I made the vase fall "Hice caer el florero" (verdadera)

I let the vase fall "Dejé caer el florero" (permisiva).

23. En la bibliografía tradicional, (Martínez de Amador 1953, por ejemplo), "factitivo" se usa como sinónimo de "causativo". En este trabajo preferimos diferenciarlos en cuanto a la cantidad de agentivos que intervienen en el proceso de causación.

A partir de la gramática griega y latina, asimismo, se consideró factitiva la relación que hay entre "libre" y "libertad", "dorado" y "dorar", "rico" y "enriquecer", "desnudo" y "desnudar" ("dejar desnudo"). Podría haber algún punto de contacto con el problema tratado en n.21, y quizá con algunos usos de /-kīnu-/ (cf. ej. (66)[i]).

Nota:

En algunos ejemplos puede haberse omitido, involuntariamente, la notación que indica las consonantes dentales araucanas: $\underset{\wedge}{t}$, $\underset{\wedge}{n}$, $\underset{\wedge}{l}$.

Entre otras, llevan dentales

$\underset{\wedge}{n}ay$ / $\underset{\wedge}{a}n\underset{\wedge}{ay}$	vocativo cariñoso
$\underset{\wedge}{a}l\underset{\wedge}{i}$	mucho.
$\underset{\wedge}{l}an$	morir
$\underset{\wedge}{f}\underset{\wedge}{i}ta$	viejo, grande.
$\underset{\wedge}{p}\underset{\wedge}{i}t\underset{\wedge}{i}$	Todavía
$\underset{\wedge}{w}en\underset{\wedge}{i}$	amigo
$\underset{\wedge}{t}\underset{\wedge}{i}fa$	demonstrativo
$\underset{\wedge}{l}awen$	remedio
$\underset{\wedge}{t}a$	partícula oracional
$\underset{\wedge}{t}i$	demonstrativo
$\underset{\wedge}{p}i\underset{\wedge}{l}un$	oreja
$\underset{\wedge}{n}amun$	pie
$\underset{\wedge}{m}aw\underset{\wedge}{i}n$	lluvia
$\underset{\wedge}{w}i\underset{\wedge}{n}$	alba
$\underset{\wedge}{p}i\underset{\wedge}{n}on$	rastros, huella