

EPISTEMOLOGÍA DE LA LENGUA MAPUNZUGUN¹: DEFINICIÓN CONCEPTUAL DE *KÜPALME*, *RAKIZUAM* Y *GÜXAM*.

Fernando TEILLIER²
Gabriel LLANQUINAO³
Gastón SALAMANCA⁴

Resumen

Este artículo presenta una definición conceptual de tres vocablos del mapunzugun: *Küpalme*, *Rakizuum* y *Güxam*. Dichos vocablos se inscriben dentro de las categorías conceptuales Fuentes de la Visión de Mundo, Contenidos de la Visión de Mundo y Transmisión de la Visión de Mundo en Mapunzugun, respectivamente. Respecto de los términos señalados, se da cuenta de su Categorización, Aspectos Sociales y Aspectos Epistemológicos. Junto con ello, y como paso previo, se describen los cuatro ejes teóricos que contextualizan el trabajo (Relativismo Lingüístico, Constructivismo Radical, Etnolingüística Cognitiva y Epistemología de la Lengua y del Hablante). Los datos fueron provistos por seis hablantes nativos altamente competentes y el procedimiento de análisis de datos se basó en la Traducción Hermenéutica y el Análisis de Contenido.

Palabras clave: Etnolingüística, Mapunzugun, Relativismo Lingüístico, Visión Lingüística de Mundo Mapunche.

¹ De acuerdo con nuestra propuesta, *mapunzugun* sería la palabra apropiada para referirse a la lengua; *mapun* implica lo propio, mapunche, mapunzugun. *Mapuzugun* se refiere a conflictos de tierra, no se refiere a la lengua, proviene de relaciones históricas de dominación. Las personas cuando iban a los juzgados u otras instituciones propias de la cultura dominante, generalmente lo hacían por reclamos relacionados con la pérdida de tierras. En ese sentido hablaban sobre un asunto de tierras (*mapuzugun*) y debido a esto se entendió, de manera errónea, que esta era la denominación de la lengua.

² Doctor en Lingüística. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Las Américas, Chile.

³ Doctorando en Lingüística. Facultad de Educación, Universidad Católica de Temuco, Chile.

⁴ Doctor en Lingüística. Facultad de Humanidades y Arte. Universidad de Concepción, Chile.

Fecha de recepción del artículo: Junio 2018

Fecha de evaluación: Septiembre 2018

Abstract

This article presents a conceptual definition of two *mapunzugun* terms: *Küpalme*, *Rakizuam* and *Güxam*. These words are part of the conceptual categories of World Vision Sources, World Vision Contents and World Vision Transmission in Mapuzugun, respectively. Regarding the aforementioned terms, their Categorization, Social Aspects and Epistemological Aspects are explained. Along with that, and as a first step, the four theoretical axes that contextualize the work (Linguistic Relativism, Radical Constructivism, Cognitive Ethnolinguistics and Epistemology of Language and the Speaker) are described. Data were provided by six highly competent speakers and the data analysis procedure was based on the Hermeneutical Translation and Content Analysis.

Keywords: Ethnolinguistics, Mapunzugun, Linguistic Relativity, Mapunche Linguistic Worldview.

Résumé

Cet article présente une définition conceptuelle de trois vocables du mapunzugun : *Küpalme*, *Rakizuam* et *Güxam*. Ces vocables s'inscrivent à l'intérieur des catégories conceptuelles Sources de Vision de Monde, les Contenus de la Vision de Monde et la Transmission de la Vision de Monde en Mapunzugun, respectivement. Par rapport aux termes vus plus haut, ils rendent compte de sa Catégorisation, d'Aspects Sociaux et d'Aspects Epistemológicos. Avec cela, et comme pas préalable, on décrit les quatre axes théoriques qui contextualisent le travail (le Relativisme linguistique, Constructivismo Radical, l'Ethnolinguistique Cognitive et l'Epistemologie de la Langue et du locuteur). Les données ont été pourvues par six locuteurs natifs très compétents et le procédé d'analyse de données a été basé sur la Traduction herméneutique et l'Analyse de Contenu.

Mots clés: Ethnolinguistique, Mapunzugun, Relativisme Linguistique, Vision linguistique du Monde Mapuche.

1.Introducción

Como una primera aproximación a la temática que nos ocupa, resulta relevante señalar que la comprensión y comunicación lingüísticas de la realidad por parte de una comunidad de hablantes constituye, a su vez, el límite de sus conocimientos y formas de vivir el mundo y en el mundo. Así, toda realidad se expresa desde particulares formas de ordenar, diferenciar y valorizar lingüísticamente el mundo; es decir, a partir de la emergencia de una lengua. Asumimos, entonces, como fundamento epistemológico el Relativismo Lingüístico, otorgándole especial importancia a lo que Fishman (1982: 1) denomina Whorfianismo de Tercer Tipo. Esta tercera acepción de la Hipótesis de Sapir-Whorf implica la preservación de la multiplicidad de mundos lingüísticos, a fin de enriquecer de manera significativa la comprensión y comunicación de y desde nuestro propio mundo.

En este contexto, la vitalización del multilingüismo es asumido como un mandato ético de reivindicación –tanto de solidaridad sociocognitiva, como de ejercicio político/académico–, pues se considera que las lenguas que hoy se encuentran en peligro

son habladas por grupos social y políticamente marginalizados y/o subordinados, y que esta marginalización y/o subordinación no responde a factores “naturales”, sino que son producto de contextos asociados a fuerzas históricas, sociales y políticas (May, 2012: 4-5). En estricto rigor, no se trata de lenguas minoritarias, sino, fundamentalmente, de lenguas minorizadas, dentro de un esquema político de colonialismo lingüístico.

Asumiendo este contexto, esta presentación procura relevar los esquemas de comprensión que las lenguas minorizadas poseen (el mapunzugun, en este caso) y que se encuentran invisibilizados debido a ejercicios de dominación epistemológica, por parte de perspectivas académicas asociadas con una visión más “científica”/objetivizante, en desmedro de la simetría epistemológica entre diferentes lenguas.

Como respuesta a esta “dominación lingüística”, hacemos emerger una coordinada conceptual denominada *epistemología de la lengua*, la cual se establece a partir de una matriz que implica el reconocimiento explícito de la validez de los constructos de comprensión y comunicación que las lenguas minorizadas poseen, y que genera epistemologías y metodologías propias, en el marco de procesos de comunicación/comprensión de realidad que dichas lenguas despliegan. Se trata del empoderamiento de los hablantes en la toma de decisiones relacionadas con los fundamentos y la operacionalización de éstos en función de una Visión Lingüística de Mundo propia. Esta perspectiva teórico/metodológica se establece a partir de la lectura interrelacionada de tres perspectivas epistemológicas: Relativismo Lingüístico, Constructivismo Radical y Etnolingüística Cognitiva.

1. Marco de Referencia

El eje teórico central del presente trabajo es el Relativismo Lingüístico, ya que se parte de la premisa de que la lengua condiciona el cómo se concibe, piensa, comunica y actúa la realidad. Ahora bien, a fin de potenciar su despliegue epistemológico, se lo relacionó, por un lado, con el Constructivismo Radical y, por otro, con la Etnolingüística Cognitiva. Estas tres bases teóricas ofrecen una concepción de la lengua centrada en la autonomía, cuestionan la perspectiva científica objetivizante, y se focalizan en el observador o hablante como centro de la construcción de la realidad lingüística. Todos estos factores convergen en el concepto que hemos denominado *epistemología de la lengua*, el cual también forma parte del fondo teórico que sustenta las definiciones cognitivas de los vocablos del mapunzugun que aquí se presentan.

2.1. Relativismo Lingüístico

El Relativismo Lingüístico se refiere fundamentalmente a los vínculos entre lenguaje, pensamiento y cultura (Golluscio, 2006: 38), por lo que se enmarca en la comprensión de las lenguas como “sistemas de reglas que subyacen a comportamientos humanos concretos y diferenciados” (Acero y otros, 1996: 254). La idea central del Relativismo Lingüístico consiste en que la cultura, a través del lenguaje, afecta la manera en que pensamos y, especialmente, clasificamos el mundo que experimentamos (Gumperz y Levinson, 1996:1).

En definitiva, el Relativismo Lingüístico apunta a la co-dependencia entre lenguaje y pensamiento, la que se expresa dentro del dominio de la conformación de un tipo particular de sentido y significación de mundo, cuyos alcances y límites se encuentran establecidos culturalmente. Dicho de otra manera, al hablar una lengua se estructuran

procesos cognitivos a partir de los cuales se puede comprender y referir socialmente a un mundo que se auto-representa lingüísticamente (Salas, 1987).

2.2. Constructivismo Radical

Por su parte, la epistemología constructivista puede ser descrita como un “procesador cognoscitivo integrado al sistema social de la ciencia, a las operaciones del conocer y a los conocimientos que desde éstas se generan y afirman. Su tesis fundamental establece que todo el conocimiento de la realidad es una construcción de sus observadores” (Arnold, 2003: 163). El eje del constructivismo es el observador, aquel que distingue la realidad mediante la apropiación de patrones individuales, pero a la vez sociales y culturales de distinción⁵. Las distinciones, como procesos de construcción de la realidad, a su vez, se encuentran situadas en dos niveles: el cognitivo y el sociocultural, dentro de un proceso de afectación mutua. Así, todo observador realiza sus observaciones a partir de sus esquemas de distinción (patrones de reducción de complejidad), los cuales emergen desde su propia (re)producción sociocultural de dichos esquemas.

En este sentido, una lengua es un sistema autopoietico que desde las relaciones de los elementos que lo componen se diferencia de otra(s) a partir de sus posibilidades de otorgarse una unidad de sentido, la cual es ejercida por una comunidad de hablantes. Así, la configuración de una lengua implica un proceso de construcción, desde lo social, de un conjunto sistémico de patrones cognitivos/lingüísticos, los cuales suponen la comunicación de observaciones que permiten su emergencia y que es distinta de otra(s) a partir de, eventualmente, esas mismas observaciones. De esta manera, la lengua, entendida como límites culturales desarrollados y expresados mediante la aprehensión de la propiedad comunicativa –y, por lo tanto, social del lenguaje–, condiciona la naturaleza de nuestra comprensión de la realidad y nuestro accionar en el mundo: cultura es lengua y lengua es cultura. Se trata de una construcción simbólica de la realidad social; especifica nuestra comprensión de mundo y, por lo mismo, categoriza y valoriza nuestro accionar. En palabras de Maturana y Varela (1998: 19), “[...] un sistema autopoietico en un espacio de comunicaciones se parece a lo que distinguimos al hablar de una cultura.” (Maturana y Varela, 1998: 19)⁶.

En este contexto, es posible reemplazar el concepto de *observador* por el de *hablante*, lo cual implica el ejercicio activo de (re)producción lingüística de y desde su contexto sociocultural y biofísico. Desde esta perspectiva, se entiende una lengua como un sistema autopoietico que se constituye como diferente, en la medida en que particulariza la construcción y apropiación de una realidad por parte de una comunidad de hablantes. En palabras de Luhmann (2002: 99):

[...] el sistema no es solamente una unidad, sino una diferencia. La dificultad de esta disposición teórica estriba en poder imaginar la unidad de dicha diferencia. Para poder ubicarlo, un sistema (unidad) necesita ser distinguido. Por tanto, se trata de una paradoja: el sistema logra producir su propia unidad en la medida en que lleva a efecto una diferencia.

⁵ Por ejemplo, el conocimiento académico consistiría en un conjunto de distinciones que conforman un patrón sociocultural de construcción de mundo, el cual, a su vez, contiene como eje la búsqueda de la objetividad.

⁶ Otra forma posible de acercarse a una comprensión de la lengua situada dentro de una perspectiva vivencial (es decir, con sus propios límites de comprensión, comunicación y, por lo tanto, de acción en el mundo) se encuentra presente en la construcción wittgensteniana de “juegos de lenguaje”.

2.3. Etnolingüística Cognitiva

Un concepto central en Etnolingüística Cognitiva (EC) es el de Visión Lingüística de Mundo. Este concepto es caracterizado por Bartminski (2012: 36) en los siguientes términos:

[...] interpretación de la realidad profundamente arraigada en el lenguaje, la que puede ser expresada en la forma de juicios acerca del mundo, de las personas, cosas o eventos. Es una interpretación, no un reflejo; es un retrato sin pretensiones de fidelidad, no una fotografía de un objeto real. La interpretación es el resultado de la percepción subjetiva y la conceptualización de la realidad, representada por los hablantes de una lengua dada; es claramente subjetiva y antropocéntrica, pero también intersubjetiva (social). Unifica a las personas en un entorno social dado, crea una comunidad de pensamiento, sentimientos y valores. Esta visión lingüística de mundo influye (en qué medida es materia de discusión) en la percepción y comprensión de la situación social por parte de un miembro de una comunidad.

Así, la unidad de sentido de una lengua consiste en la emergencia de la Visión Lingüística de Mundo que esta contiene, es decir, su epistemología, entendida como “un cuerpo de nociones conceptuales explícitas o implícitas que determina la perspectiva de la observación y, por lo tanto, qué se puede y qué no se puede observar, qué es y qué no es validable por la experiencia, qué es y qué no es explicable mediante un conjunto dado de conceptos teóricos” (Maturana y Varela, 1973: 79).

Los límites que establece una lengua, a fin de ser considerada como una particular propuesta de conocimiento y orden de realidad (desplegada desde sí misma), implican su exclusividad, de otra manera no podría emerger como diferencia. En otras palabras, un aspecto central que permite establecer diferencias entre las lenguas se relaciona con los constructos epistemológicos que despliegan y particularizan el sentido y función de las estructuras lingüísticas que las hacen posibles.

Este despliegue es asumido desde la Etnolingüística Cognitiva en la forma de estereotipos, los cuales, de acuerdo con Zinken (2004: 116), son los “bloques de construcción” de la imagen lingüística del mundo. Así concebidos, los estereotipos no se encuentran restringidos a los conocimientos y opiniones sobre los miembros de grupos sociales, que es como se utiliza habitualmente este concepto en la investigación en ciencias sociales y sociolingüística (Silva-Corvalán, 2001; Moreno Fernández, 2005). En efecto, desde la perspectiva que nos ocupa, la estereotipización es entendida como un mecanismo general de organización del conocimiento sobre las entidades (objetos, actos, relaciones). Los estereotipos son vistos, principalmente, como un fenómeno cognitivo, manteniendo como secundaria la función evaluativa de hacer cumplir el dentro/fuera del grupo presente en los estereotipos sociales. En este contexto, en la presente investigación las categorías de análisis relevadas desde los textos analizados son entendidas como estereotipos cognitivos relacionados con las bases epistemológicas del mapunzugun.

Otro elemento relevante presente en la Etnolingüística Cognitiva es la Definición Cognitiva (DC), la cual apunta, por una parte, a retratar la forma en que una entidad es vista por los hablantes de una lengua y, por otra, a representar el conocimiento establecido de manera sociocultural y lingüísticamente arraigado, su categorización y su valoración (Bartminski, 2012: 67).

La unidad básica de la DC ha sido definida como un “objeto mental”, en tanto no es un reflejo, sino una interpretación o una proyección de un objeto real y contiene toda la riqueza de su caracterización lingüísticamente arraigada, tanto descriptiva como evaluativa (Bartmiski, 2013: 166).

Desde nuestra perspectiva, la incorporación de la dimensión epistemológica amplía el concepto de “objeto mental”, lo que permite la integración de elementos que no pueden ser entendidos en forma precisa como objetos, sino, más bien, como conceptos que se encuentran en la base de la construcción lingüística de mundo. Esto no está presente, al menos en los textos a los que se tuvo acceso, en los trabajos de la EC. En efecto, las investigaciones desde la EC definen fundamentalmente vocablos concretos o con presencia corpórea (como “caballo”, “manzana”, “vampiro”, “acero”, “santo”, etc.) (Bartmiski, 2013; Prorok y Glaz, 2013; Bielak, 2013 y Wierzbicka, 2013). En el caso de la presente investigación, se incluyen mayoritariamente vocablos conceptuales, los que dentro de la conformación epistemológica del mapuzugun serán asumidos en términos de su relevancia de sentido (categorización general) y sus aspectos sociales y epistemológicos.

Por último, cabe señalar que el interés fundamental en desarrollar una DC de los vocablos tiene que ver con responder a una mayor complejidad en el proceso de comprensión del mapuzugun. Esto, a fin de evitar la utilización del “[...]castellano como espejo en el que se debe reflejar permanentemente el Mapuzugun”, lo que, en palabras de Fresia Mellico:

[...]no hace más que interferir los sentidos que este comporta y las más de las veces las interpretaciones que de él se hacen (porque las traducciones al fin y al cabo no son otra cosa más que eso, interpretaciones) deforman y terminan por pretender uniformar cada vez al Mapuzugun a las nociones y sentidos propios del castellano, entonces todo se puede traducir sin problemas. (Fresia Mellico, en Golluscio, 2006: 92).

2.4. Epistemología de la lengua y epistemología del hablante

Una primera aproximación a los conceptos de *epistemología de la lengua* y *epistemología del hablante* fue desarrollada dentro del contexto de la revitalización lingüística del mapuzugun (Teillier, 2013). Para el caso que nos ocupa, abogamos por una epistemología local/situada, esto es, referida en sus criterios de validación y operatividad a la observación y comunicación de mundo de una comunidad de hablantes, expresada en un conjunto compartido de vivencias en los distintos ámbitos que conforman su mundo social. En este contexto, se asume que a partir de la construcción de conocimientos y su forma de comunicarlos es que la lengua obtiene su particularidad cultural. Así, la *epistemología de la lengua* consiste en un cuerpo de nociones conceptuales explícitas o implícitas, que, desde los hablantes, es reconocido como fundamento de una particular visión de mundo, y que se particulariza sociocognitivamente como unidad y diferencia sociocultural. Ahora bien, por ser un concepto en permanente construcción, requiere de flexibilidad, ya que se trata de un proceso de comprensión de realidades lingüísticas desde sus propias nociones conceptuales.

Por su parte, la *epistemología del hablante* está en un nivel de análisis diferente, ya que si bien no hay epistemología de la lengua sin hablantes de ésta, un hablante de una lengua puede utilizarla como un instrumento de comunicación, a partir de una visión lingüística

de mundo de otra lengua (por ejemplo, el uso del mapunzugun por parte de una comunidad evangélica de hablantes).

En resumen, podemos señalar que hablar una lengua implica apropiarse de una particular perspectiva, desarrollada por y desde una comunidad de hablantes. En este sentido, una lengua es un sistema autopoietico que, desde las propias relaciones de los elementos que lo componen, se diferencia del entorno a partir de sus posibilidades de otorgarse una unidad de sentido. Esta unidad de sentido corresponde a la emergencia de la Visión Lingüística de Mundo que ésta contiene y que determina las características de su propia organización comprensivo/comunicativa.

Para el caso que nos ocupa, se trata de relevar la construcción, desde el mapuzugun, de los fundamentos de su diferencia como constructo de Visión Lingüística de Mundo. Se trata, entonces, de proponer una epistemología de esta lengua, a partir de la DC de los elementos que –dentro de su discurso– resultan relevantes para determinar la perspectiva de observación de su mundo configurado lingüísticamente.

3. Metodología

En términos teórico-metodológicos, asumimos que el principal interés de la etnolingüística es desplegar el conocimiento cultural codificado en ciertos estratos del vocabulario de una lengua dada, de modo que este nivel ocupa una posición privilegiada en la investigación etnolingüística y constituye un mecanismo de clasificación de la experiencia social de los hablantes de una lengua determinada (Wierzbicka, 2013: 139). En este contexto, una lengua emerge como un texto cultural, cuya unidad de análisis son palabras relevantes en términos de la creación significativa de patrones socioculturales que le otorgan sentido. El análisis de textos, en este caso, posibilita relevar las profundas relaciones existentes entre lenguaje y cultura: el sentido de las palabras contiene una interpretación del mundo formada culturalmente (Salas, 1987) y las definiciones deberían elucidar esta interpretación (Wierzbicka, 2013: 137). Se trata, entonces, de relevar, desde los discursos (textos culturales) de los hablantes, vocablos que plasmen conceptos epistemológicos de construcción de la Visión Lingüística de Mundo del Mapunzugun. Para esto, los textos culturales (“entrevistas”), se trabajaron desde una doble lectura, comenzando con una Traducción Hermenéutica, para luego desarrollar Categorías Conceptuales dentro del contexto del Análisis de Contenido; esto, a fin de responder de la manera más adecuada a los requerimientos del objetivo de estudio (relevar las características centrales de la epistemología del mapunzugun).

3.1. Procedimientos de análisis

3.1.1. Traducción Hermenéutica

La primera aproximación a los textos en el marco del proceso de análisis de datos se realizó a partir de la Traducción Hermenéutica de las entrevistas. El fundamento de ésta consiste en entender que “la tarea del traductor no va de la palabra a la oración, y de allí al texto, sino que, impregnándose del espíritu de una cultura, el traductor vuelve a descender al texto, a la oración y a la palabra” (Viñoles, 2013: 3). El sentido del texto, entonces, no radica solamente en sí mismo, como hecho discursivo, sino que se encuentra fuertemente relacionado con la cultura que lo genera. En efecto, traducir un texto requiere vivenciar la cultura en su expresión simbólica y, por lo tanto, precisa de la inmersión del traductor en el mundo sociocultural que el texto contiene, a la vez que de la comprensión de un “yo” colectivo que está presente socioculturalmente en dicho texto.

Por otra parte, existe una fuerte relación entre el texto y la interpretación, ya que cualquier lectura presupone, en su misma realización, una interpretación de la realidad que contiene:

La estrecha correlación que existe entre el texto y la interpretación resulta evidente si tenemos en cuenta que ni siquiera un texto tradicional es siempre una realidad dada previamente a la interpretación. Es frecuente que sea la interpretación la que conduzca a la creación crítica del texto. El esclarecimiento de esta relación interna entre la interpretación y el texto constituye un avance metodológico (Gadamer, 1998: 321).

A partir de esta premisa, se desarrolló un proceso de comprensión de los textos culturales (entrevistas), situado en la Visión Lingüística de Mundo del Mapunzugun. Dicho proceso va más allá de la lectura y la traducción literal de los textos, focalizándose, en cambio, en acercar la comprensión de los fundamentos epistemológicos de esta lengua, a partir de los fundamentos epistemológicos de otra (en este caso, el español). Es de esperar que esta metodología contribuya a aminorar la distancia propia de los procesos de traducción e interpretación, a fin de que éstas se acerquen lo más posible a los intereses discursivos de construcción de mundo de los entrevistados, sin dejar de mantener una cierta distancia –inevitable por lo demás– en el diálogo entre mundos lingüísticos diferentes.

3.1.2. Análisis de Contenido

A fin de ordenar en términos descriptivos el texto producido por la Traducción Hermenéutica, se desarrolló como segunda instancia de análisis de datos el Análisis de Contenido (AC), el cual comienza con la producción del corpus proveniente de la Traducción Hermenéutica, para luego adscribirlo a los entrevistados en su esencia y a los traductores en su formalización. Así, en primer lugar, se establecieron unidades básicas de relevancia o significación: las Unidades de Registro. Éstas consisten en unidades léxicas, es decir, en palabras que, desde la traducción e interpretación de los textos, se consideran relevantes dentro de la construcción del mundo lingüístico mapunzugun. Estas Unidades de Registro contienen una carga semántica prominente para los alcances de la investigación y se detectan en oraciones o párrafos dentro del corpus producido.

El siguiente paso consistió en la categorización de las Unidades de Registro, esto es, la clasificación de las unidades léxicas según las similitudes y diferencias que se pueden apreciar, de acuerdo con criterios semánticos asociados con áreas conceptuales.

Valga destacar que cada Categoría Conceptual implica dimensiones que la componen de acuerdo con la lectura hermenéutica previa. Esta adscripción debe ser exhaustiva (toda Unidad de Registro o subcategoría deberá estar incluida en alguna Categoría), sin llegar, sin embargo, a ser mutuamente excluyentes; es decir, una Unidad de Registro puede pertenecer a más de una Categoría Conceptual del mismo nivel. Por ejemplo, la Unidad de Registro *pewma* participa de las Categorías Fuente y Transmisión de la Visión Lingüística de Mundo Mapunzugun, si bien se reconoce su pertenencia más idónea a la primera Categoría.

Para el caso que nos ocupa, se consideraron dentro del análisis de los datos aquellas Unidades de Registro (palabras o conceptos) que a partir del proceso de interpretación de los discursos de los hablantes fueran relevantes en la constitución de la epistemología del

mapunzugun. Estas Unidades de Registro fueron sintetizadas como dimensiones dentro de las Categorías Conceptuales a las que construyen, otorgándoles contenido. De esta manera, se lograron establecer tres Categorías Conceptuales y ocho Unidades de Registro: 1) Fuente de la Visión Lingüística de Mundo del Mapunzugun (*zugu, küpalme, pewma, perimo*⁷), 2) Contenido de la Visión Lingüística de Mundo del Mapunzugun (*kimün, rakizuam*) y 3) Transmisión de la Visión Lingüística de Mundo del Mapunzugun (*güxam, gübam*). En el presente artículo, se presentarán las Unidades de Registro *küpalme, rakizuam* y *güxam*, pertenecientes a la primera, segunda y tercera Categoría Conceptual, respectivamente.

3.2. Instrumentos de recolección de datos y sesiones de entrevista

Como hemos señalado en un reporte anterior (Teillier *et al*, 2016: 14-16):

[...]dentro del proceso de planificación de recolección de datos, se pretendió en primera instancia realizar entrevistas en profundidad focalizadas y semidirigidas, a fin de lograr un discurso intencionado desde los intereses del investigador. Esto permitiría centrar el discurso en aquellos aspectos que, de acuerdo con los alcances de la investigación, se consideraran pertinentes. Para esto se preparó una malla temática y una pauta de entrevista, las que, sin embargo, al momento de la realización de las entrevistas perdieron su sentido, ya que los entrevistados se mantenían dentro de sus propios estándares de relevancia temática y de construcción de discurso. Esto se puede deber al hecho de que, al ser las entrevistas realizadas en mapunzugun, la dinámica conversacional de la lengua afloró, manteniendo y desplegando sus propios principios retóricos, relegando a un segundo plano las estructuras discursivas de obtención de información desplegada desde la investigación[...]

En este contexto, lo que solicitaban los informantes dentro del despliegue del proceso de obtención de información era esencialmente la propuesta de un tema (*zugu*) a partir del cual la conversación se desarrollara, siguiendo los intereses de los entrevistados antes que los del entrevistador. Así, el *zugu* ofrecido fue la conformación del conocimiento desde y en el mapunzugun, tema que tuvo una muy buena acogida por parte de los entrevistados. Si bien se puede pensar que la emergencia del *zugu* planteado (conformación de conocimiento desde el mapunzugun) puede resultar complejo de entender y calibrar, esto puede ser cierto si la interpelación comunicativa a los hablantes del mapunzugun se realiza desde el español y sus condicionamientos de complejidad, pero si es hecha desde el mapunzugun (como lo evidencian las entrevistas realizadas), la complejidad ya no es tal, sino que se ve asumida de manera natural dentro del proceso discursivo asociado al *zugu* ofrecido[...]

En definitiva, tal como se desprende desde el análisis de datos, el instrumento, al ser desarrollado desde la lógica de construcción de discurso del mapunzugun, emergió como *güxam*, es decir, como una organización reflexiva del discurso mapunzugun, dejando de responder a definiciones metodológicas académicas, para situarse dentro de un ordenamiento discursivo propio.

Dentro de la misma lógica, la entrevista grupal puede ser señalada como un *xawün*, lo que implicaría una reunión, una junta de personas (Augusta,

⁷ Un desarrollo sobre las Unidades de Registro *zugu* y *perimo* se encuentra en Teillier *et al* (2016) y Teillier *et al* (2017), respectivamente.

1996[1916]: 228); en este caso, en relación al *zugu* ofrecido desde el interés de la investigación. En términos metodológicos, los instrumentos de recolección de datos fueron desarrollados por los entrevistados tanto en su estructura como en su grado de formalización, generando de esta manera un acercamiento al desarrollo conversacional temático desde la lengua.

En este sentido, los procesos de recolección de datos deben estar situados dentro de la lógica comunicativa propia del mapunzugun, antes que en procesos e instrumentos de recolección de datos propios del ámbito académico. Luego, si fuera el caso, éstos podrían ser asimilados a algún tipo de conceptualización académica a fin de facilitar su emergencia intercultural.

3.3. Coautoría

Un aspecto central asociado a la epistemología de la lengua tiene que ver con la denominada *justicia cognitiva*, por lo que conceptos como “muestra” o “informantes” deben ser asociados a una construcción indagativa entendida en términos de coautoría. Sin embargo, debido a los requerimientos formales de los procesos de publicación académica, de momento no es posible establecer de manera adecuada esta incorporación, como coautores, de los colaboradores de los *lof*⁸ participantes en la investigación. Esto es algo que debería ser subsanado en un futuro próximo, al menos en el ámbito de la etnolingüística. Por lo pronto, para efectos del presente artículo se contó con la colaboración de cinco *lof che* de Lumako, los que son reconocidos por la misma comunidad como hablantes altamente competentes del mapunzugun, con los cuales se realizaron dos *güxam* y un *xawün*.

En su correlato académico, nos encontramos frente a la realización de dos entrevistas en profundidad (*güxam*) y un grupo de discusión (*xawün*). Participaron de la indagación: A.P., 25 años; A. H, 23 años; y N.N 2, 60 años (grupo de discusión); y P.C., 75 años; y N.N 1, 68 años (entrevistas en profundidad)⁹.

3.4. Procedimiento, transcripción de las entrevistas y análisis de los datos

La transcripción del audio de las entrevistas en mapunzugun fue realizada por Fresia Mellico, profesora de Mapunzugun, co-autora del libro “Folil Mapunzugun”, y participante activa como colaboradora en el libro de Golluscio (2006). Esto permitió asegurar la fiabilidad del proceso de transcripción, ya que se trata de una hablante altamente competente en el mapunzugun.

Uno de los principales problemas que el mapunzugun ha tenido dentro de sus procesos de estandarización tiene que ver con la falta de un consenso con respecto al uso de un grafemario único. Esta discusión escapa en gran medida al ámbito estrictamente académico y se encuentra ideológicamente situada en términos político-académicos, sin

⁸ De acuerdo con la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche, en su informe de 2003, un *lof* está constituido por “...familias agrupadas en un territorio al mando de un *logko*. Varios *lof* forman el *ayjarewe*, que agrupa a varias pequeñas parcialidades territoriales distribuidas en un territorio determinado y que se encuentran unidos por lazos de parentesco”.

⁹ Dentro del proceso de identificación de los informantes, no se consideraron variables sociales (nivel educacional, género, clase social, etc.), ya que lo que se buscó fue la pertinencia de los entrevistados, asociada con los objetivos de la investigación; es decir, que fueran hablantes reconocidos por la comunidad como competentes.

aún llegar a un acuerdo. Así, Mariano (2009) y Lagos *et al* (2009) señalan la existencia en circulación en el mundo mapunche de, al menos, cuatro alfabetos o grafemarios distintos:

- a) Alfabeto Mapuche Unificado o Académico
- b) Grafemario (de) Anselmo Raguileo
- c) Grafemario Azümchefe
- d) Alfabeto de la Comisión Lingüística Mapuche Metropolitana

A éstos se suma el Wirilzugunwe, el cual fue propuesto por la Universidad Católica de Temuco¹⁰. El uso de un grafemario u otro no implica, entonces, más que preferencias subjetivas asociadas con intereses de una u otra comunidad, ya sea académica o mapunche. En este contexto, escapa a los intereses de este artículo discutir la pertinencia o no del uso de uno u otro, entendiendo que esto pasa por intereses políticos antes que de contenido.

4. Resultados

4.1. Categorías Conceptuales

Como hemos señalado, si bien las Categorías Conceptuales aparecen como unidades discretas al momento de incluir las Unidades de Registro, estas últimas pueden pertenecer a más de una Categoría Conceptual. Esto es así debido a que los vocablos presentes en los fundamentos epistémicos del mapunzugun están presentes dentro de la Visión Lingüística de Mundo de manera compleja, esto es, interactuando entre ellos a fin de responder a su construcción de sentido. Ya se señaló como ejemplo el caso de *pewma*, el cual se puede ubicar en las categorías Fuente y Transmisión de la Visión Lingüística de Mundo. En el mismo caso se encuentra *perimo*.

Por otra parte, los vocablos presentados adquieren su sentido y significado a partir de su entramado; es decir, su sentido y significado son propuestos tanto desde sí mismo, como desde los otros. Un ejemplo ilustrativo lo constituye el caso del *zugu*, el cual requiere para su emergencia del *kimün* y *rakizuam*, y puede transmitirse como *güxam* o *gübam*. Así, la emergencia de las Categorías Conceptuales y la adscripción de las Unidades de Registro a éstas responde más bien a la construcción del proceso de investigación (Visión Lingüística de Mundo de la Academia) antes que a la Visión Lingüística de Mundo del Mapunzugun.

4.1.1. Fuente de la Visión Lingüística de Mundo del Mapunzugun

La primera Categoría se refiere a aquellos elementos que responden al establecimiento del cauce comunicativo, a partir del cual se posibilita el despliegue de la Visión Lingüística de Mundo plasmada en el mapunzugun, desde sus distintas formas de acceder a ella. En este campo, se consideran los conceptos *zugu*, *küpalme*, *pewma* y *perimo*. La Fuente de la Visión de Mundo que desarrollaremos en este artículo será el *küpalme*.

4.1.2. Contenido de la Visión Lingüística de Mundo del Mapunzugun

¹⁰ En el caso del presente trabajo, para la transcripción se utilizó el alfabeto Raguileo, y en la traducción hermenéutica el Wirilzugunwe, por preferencias de la transcriptor y de los autores de este artículo, respectivamente.

En la Categoría Contenido de la Visión Lingüística de Mundo del Mapunzugun, se tratan aquellos componentes lingüísticos que contienen una alta carga semántico/conceptual, directamente relacionada con la dimensión epistemológica de la lengua. Esta Categoría también considera las características de construcción de los distintos discursos que entregan los hablantes. Su contenido es formativo y ético, además de asegurar una relación armónica y afectiva con el entorno. Tanto el *kimün* como el *rakizuam* constituyen modelos de referencia obligados en la conformación de la Visión Lingüística de Mundo del Mapunzugun, uno depende del otro, están profundamente entrelazados desde una perspectiva de emergencia interdependiente. En el presente trabajo, el Contenido de la Visión Lingüística de Mundo del Mapunzugun que se desarrollará es el *rakizuam*.

4.1.3. Transmisión de la Visión Lingüística de Mundo del Mapunzugun

Esta Categoría de conformación de la epistemología del mapunzugun incluye a aquellos elementos presentes en la transmisión del conocimiento mapunche. En ella, se identificaron el *güxam* y el *gübam*, los cuales versan siempre sobre un tema (*zugu*) y responden a organizaciones discursivas que permiten vehicular el conocimiento y el ser adecuado dentro de la conformación de la Visión Lingüística de Mundo del Mapunzugun. No son discursos abstractos, sino que siempre están relacionados con una temática vivencial y tienen una alta intencionalidad. Su referencia a la epistemología de la lengua tiene que ver con su capacidad de referirse de manera explícita a los Contenidos de la Visión Lingüística de Mundo del Mapunzugun, los cuales pueden provenir de distintas Fuentes. En este caso, se desarrollará el concepto de *güxam*.

4.2. Unidades de Registro analizadas

4.2.1. El *Küpalme*

El *küpalme* es una fuente de conocimiento, un legado. Es un espacio social de herencia de patrimonio de mundo lingüístico, está situado en el pasado, que se actualiza como práctica social de constitución epistemológica del mapunzugun, por lo que constituye una fuente de reproducción lingüística asociada a la transmisión intergeneracional. El *küpalme* está estrechamente relacionado con el *kimün*, por lo que solamente tienen *küpalme* aquellas personas situadas de manera sociocultural relevante en la construcción de mundo lingüístico mapunzugun, sean hablantes o no: una relación con el *küpalme* puede gatillar en la persona interpelada la necesidad de aprender mapunzugun, a fin de poder situarse vivencialmente desde la construcción de mundo de la lengua y así recoger el legado para posteriormente transmitirlo. El *küpalme* constituye un legado que exige para su puesta en práctica un grado alto de competencia lingüística, su ubicación está en el pasado, *kuyfi*, es un elemento dialógico propio del ámbito socioreligioso, filosófico, de conocimiento.

Hablar de *küpalme* en términos de herencia, entendida como el legar conocimientos, representa a su vez una connotación territorial, de pertenencia al lugar geográfico en el cual se desarrolla el *küpalme*, así como una instancia formativa y educativa continua que se expresa a través de la actualización en los procesos de vivencia en el campo corpóreo, social y natural de la transmisión intergeneracional.

“...tuwün ta rügiko lef mew, feymu xemün, xemün tañi baku, iñchiw ka kiñe lawengelumu, inayawün pichi chegelu iñche. Ka femuechi ajkütunmu ta

zugu ajkütunmu ta güxam fütake chemu ka ayün tañi zugu ka fey femuechi falintufiñ tayıñ kümeke zugu, kümeke gübam ta mülerpufulu ta fuchake chemu, femuechi gübam elkünurpuygün, chumgeael ta che, chumgechi mogleael ta mapumu, chumuechi jükaleael, chumuechi ka femuechi chuchiken antü ka nietule choyün ka feychi kimün elkünurpuafilu” (A.H).

“...allí crecí, [elemento territorial¹¹], con el abuelo paterno y una persona que era vinculada a la medicina [relevancia del campo del conocimiento y no de la persona] y así también a través de la escucha, como base de los consejos de los mayores y mi disposición a aprender; yo valoro mi tema, he valorado nuestros temas, nuestros asuntos, la buena formación, la buena formación que había en nuestros mayores “[*elkünun*: legar], esos tipos de formación ellos han legado, para ver qué personas van a dejar, cómo vivir en el territorio, el tema de la proyección, la gente a la que se le ha legado lo lega a su vez, una vez que la gente conforma familia, se continúa el legado.”

El *küpalme* implica también una responsabilidad, en términos de continuar con un modo de vida, presente, sobre todo, en la interpelación vivenciada que el legado realiza como construcción y acción de mundo hacia quien está dirigido. Expresa una fuerte carga valórica, su centro es la transmisión intergeneracional de un conocimiento cuya representación debe ser vivenciada socialmente.

En la epistemología del mapunzugun, conocer es actuar, el *küpalme* se da a conocer como herencia activa en el sentido de una energía que, como se señaló, interpela al destinatario o heredero en términos de asumir las responsabilidades ligadas a él, pudiendo esta interpelación emerger de manera violenta, provocando enfermedades en quienes poseen un *küpalme*, pero no lo activan vivencialmente. Así lo confirman algunos testimonios contenidos en trabajos publicados por investigadores nativo-hablantes:

“Pues el espíritu denominado püllü busca a alguien de su linaje para seguir sirviendo y la persona desempeñar la función que le corresponde en la comunidad y sociedad. En este sentido, si una persona es machi küpalme, longko küpalme, zungumachife küpalme, rütrafe küpalme, püñeñelfe küpalme, etc. su misión en el nag mapu es ejercer dicha función, puesto que el cumplir su misión le garantiza un bienestar interno, en lo cultural, espiritual y psicológico, llamado küme felen” (Carihuentro, 2007: 65).

“Cuando ella se enfermó, la llevé a machi, ahí nos dijeron: usted debería haber sido machi, pero usted lo rechazó, por ello han tomado a tu hija, si ella no se hace machi, va quedar igual que usted (postrada sin poder caminar bien). La tiene tomado un espíritu antiguo, nos dijeron, eso es así, ya que por parte de mi papá hubo ngenpin, por parte de mi mamá hubo machi, entonces procedemos de ese küpan” (Ema Caritun, lof Huilio, en Carihuentro 2007: 65).

Asimismo el *küpalme* se transmite desde los mayores (generalmente abuelos) en un ámbito familiar y hacia los hijos mayores de la generación depositaria del legado, pero este también puede ser transmitido en un contexto comunitario intergeneracional, a partir

¹¹ En el paréntesis recto se encuentran los comentarios realizados por los autores durante la traducción hermenéutica de los textos.

de familias que tengan un modelo visible y referenciable de acción y comprensión del mundo mapunzugun. La transmisión del *küpalme* implica la transmisión de una posición y conocimientos socioculturales, por un lado, y, por otro, la aceptación de dicha posición, la cual se fundamenta en el conocimiento de la Visión de Mundo Lingüístico activo que esta tiene, aun cuando este conocimiento socialmente heredado no pueda ser ejercido por imposiciones e interferencias culturales ajenas.

“Logkogefuy, ka kiñe küpalmezugumachifegefuy ka peñiwengefuygu. Elkünurpuy yaj, fey wünen choyünmu naqpukey tüfey zugu pin müley, re wünenmu, tüyechi wünen nierputulu choyün ka feychi wünen choyünmu naqpuy chi zugu, logkogey, inatutunmu mür tuwünmu iñchegepufuy, welu inchiñ nieyiñ taiñ baku logkogelay, nieyiñ taiñ chaw ka logkogelay, pero feychi küpalme tuwün iñche fey iñche logkogeafulu ka fey, kuyfi zugu inanael tüfachi rakizuam, tüfachi zugu” (A.H).

“Mi pariente *lonko* y otro *küpalme* era también *zugumachife* [tiene dos *küpalme*, ambos eran hermanos], en ese sentido tiene que vivenciar la formación, ha dejado hijos [responsabilidad frente a un modelo de conocimientos, *tüfey*, eso de manera íntegra, el conocimiento que viene de los *küpalme* viene de los antiguos y son los hijos mayores los que están llamados a continuar con el conocimiento, los *küpalme* se transmiten de manera relevante en los hijos mayores, está citando un principio cultural [*pin mulei*], el que tiene hijos sigue el mismo modelo, el modelo intergeneracional, de abuelo a nieto o en otras familias que tengan un modelo visible y referenciable], solamente los mayores juntos [*inatun*: indagar, averiguar, *inatuzugun*: investigación, en este caso es volver al modelo de indagación propia], personas que tiene algo en común, ambas personas [recayeron sobre mí] que participaron en la formación, en el *tuwun*, respecto del origen, pero nosotros hoy tenemos nuestro abuelo paterno, pero no es *lonko*, tenemos nuestro padre, tampoco es *lonko*, pero ese *tuwun* de *küpalme*, tendría que ser *lonko* [*inanién*, seguir las transmisión de los conocimientos del pasado, orientarse por ese modelo], este modelo de pensamiento, este *zugu*”.

La formación educativa desde el mapunzugun es mirando hacia atrás, hacia el pasado, desde la herencia que proviene de los mayores y que consiste fundamentalmente en la incorporación de ciertos valores de comportamiento y conducta social relacionados con el pensamiento positivo mapunche provenientes desde el *küpalme*, y quien lo recibe debe actuar en consonancia con ellos. El *küpalme* se puede adquirir por herencia/aprendizaje familiar o por procesos de aprendizaje relacionados con la formación que una persona puede adquirir dentro de su comunidad, desde aquellos miembros que son reconocidos en términos de su capacidad de entregar conocimientos heredados desde los antiguos. Puede ser, en este sentido, un legado familiar o comunitario. Los valores positivos, situados en el ámbito de una enseñanza desde el afecto, que guían la adecuada construcción del mundo lingüístico mapunzugun, otorgan relevancia a la formación adecuada de la persona en y desde el mapunzugun, siendo esto el eje de la transmisión intergeneracional. El seguir el *küpalme* o, en términos más amplio, la formación valórica proveniente desde los antiguos, asegura, al menos, la subsistencia de quien los sigue. Vivir desde la construcción epistemológica del mundo mapunzugun asegura el vivir.

“Femuechi pu pichike che pu wechekechey wiñokintuletukey, femuechi gübam ta elugen iñche petu tañi mogelen tañi pu meli folil küpan tati, feychi zugu nieygün, kümeke piwkegeygün, kümeke rakizuamgeygün ka femuechi poyekefuygün ka fey, weza rakizuam wezake zugu elelaenew egün tati, elelgelan ta üxirke zugu, chumte nielafoy chem rume che, welu küme piwkegekan müten pikeygün, kiñe ükan kofke ka pichin ko faltalayay ta antü mew, müleay chuchimu ñi yafütual, mürke ka müley napor petu ta pichikeley ta lelfün mew tati, müte gewelay fantenmu” (A.H).

“Así, entonces, los niños cuando son jóvenes comienzan a mirar hacia atrás, eso me dijeron, ese *gübam* me heredaron, de mis cuatro linajes, ese *zugu* tenían, eran de buen corazón, de buenos pensamientos [tiene que ver con cualidades más allá de la bondad, ser acogedor, abierto etc.], vinculado al pensamiento positivo del mapunche, también entregaban mucho afecto; malos pensamientos o asuntos no me dejaron ellos, no me han dejado cosas referidas a la envidia, aunque uno no tenga nada, lo importante es ser de buen corazón decían, un pedazo de pan o un poco de agua no le va a faltar en el día, siempre encontrarás un lugar donde comer, harina tostada y yuyo todavía hay, quedan en los campos, en estos tiempos ya no hay mucho”.

De acuerdo con el análisis realizado de esta Fuente de Visión Lingüística de Mundo Mapunzugun, el *küpalme* es la transmisión intergeneracional del conocimiento y del actuar en un campo cognitivo/comunicativo basal de la organización sociocultural mapunche (religioso, educativo y político). Este conocimiento está intangiblemente vivo, es una energía consciente, cognitiva y vivencial de los hablantes del pasado, que, de no ser transmitida, actúa interpelando y exigiendo su corporeidad.

Al manifestarse el *küpalme*, se manifiesta la epistemología y valores del mundo mapunzugun, desde una perspectiva de herencia cognitivo/comunicativa familiar o comunitaria específica, que se encuentra en dos dimensiones que se requieren mutuamente en términos de ser: la espiritual y la corporeización sociocultural de esta. En este caso, la relación dual entre lo espiritual y lo natural se ve difuminada en la construcción de la emergencia de la unicidad presente en el mundo lingüístico mapunzugun, el que requiere del acople de ambas dimensiones para poder significar comprensiva y comunicativamente. En esta concepción de realidad lingüística, se posiciona el *küpalme*, cuya dualidad es posible en la unidad de las dimensiones que conforman el mundo lingüístico mapunzugun: la natural (territorial), la energética (espíritus) y la humana (personas).

Definición cognitiva *Küpalme*

Así, entonces, podemos resumir la Categorización, los Aspectos Sociales y los Aspectos Epistemológicos del *küpalme* en los siguientes términos:

- a) Categorización
 - Es un legado, se constituye en términos de herencia sociocognitiva, es intergeneracional.
 - Proviene del pasado, interpela al hablante obligando su actualización.
 - Reproduce el mundo sociocultural.
 - Su actualización requiere de una alta competencia lingüística.

- Está relacionado con el *kimün*¹², pues reproduce conocimientos propios del mundo lingüístico.
 - Actúa desde sí mismo, tiene existencia y vida propias, es la energía del espíritu de los antepasados.
 - Posee una fuerte carga valórica, representa la relación entre conocer y actuar.
 - Si no es aceptado, puede provocar enfermedades en el destinatario o heredero.
 - Es una energía consciente, cognitiva y vivencial que exige su corporeidad.
- b) Aspectos sociales
- Es un espacio social y territorial, se desarrolla localmente, posee una pertenencia geográfica.
 - Es una instancia formativa y educativa de vivencia del mapunzugun.
 - Exige su reconocimiento en términos socioculturales.
 - Se transmite principalmente en un ámbito familiar o también comunitario.
 - Su transmisión implica posición y conocimientos socioculturales.
 - Su aceptación asegura un buen vivir.
 - Se encuentra en espacios de socialización territorial, energética y corpórea.
- c) Aspectos Epistemológicos
- Herencia patrimonial de mundo lingüístico.
 - Es una fuente relevante de conocimientos propios de la lengua.
 - Requiere del mundo mapunzugun para poder ser.
 - Permite el acoplamiento entre las distintas dimensiones (socioculturales, energéticas o espirituales, y la humana) que conforman el mundo lingüístico.

El *Rakizuam*

De acuerdo con Augusta (1996[1916]: 194), la palabra *rakizuam* puede ser traducida como “mente”, “pensamiento”, “intención”, “opinión”, “inteligencia”. Al igual que todas las demás Categorías analizadas, el *rakizuam* se encuentra tanto a un nivel conceptual como del hacer. En ese sentido, el *rakizuam* es el pensar con intención, desde un modelo socioético de ver y participar en el mundo. Un pensamiento en sí no existe en mapunzugun, siempre contiene un *zuam*, es decir, una intención, sentimientos, necesidad (Augusta 1996[1916]: 34), lo que presupone una emergencia activa, situada en alguna dimensión valórica y en un contexto sociocognitivo. Por ejemplo, en su dimensión social, el *rakizuam* puede ser identificado como un elemento que da forma al *wewpin*, y así establecer formalmente la conformación del *kimün* desde la Visión Lingüística de Mundo del Mapunzugun. En este sentido, es un modelo del (buen) pensar, que ordena el mundo particular de esta interacción social y es transmitido intergeneracionalmente, a fin de mantener a los jóvenes dentro de la epistemología de la lengua mapunche.

Rakizuam es el marco mental en el cual se ubican las cosas o los mundos, y que permite niveles de generalización respecto de aquello que es compartido y comprendido como sociedad. El *rakizuam* ubica los hechos en un modo particular de visualización. Este concepto implica organizar, según niveles de priorización, la importancia que subjetivamente y de manera colectiva tienen determinadas cosas. Por lo tanto, el

¹² De acuerdo con Teillier *et al* (2017: 4), el *mapun kimün* puede ser concebido como “un conocimiento ordenado y consensuado que constituye el fundamento epistemológico de la ontología y actuar mapunche”.

rakizuamün denota dos situaciones cognitivas específicas: por una parte, la acción de adentrarse en un modo de ordenar las cosas, para captar y comprender su sentido en el marco cultural mapunche; y, por otra, el ordenamiento y priorización específicos de los *zuam* de un hablante, teniendo como base la relevancia que subjetivamente tienen determinadas cosas o quehaceres de la vida.

“...*füchake che püchiken ga fey anta wewpikelu tüfa ga ñi rakizuam pikey xaftu füchake che welutu zuguluwkey azüwüy ta tüfey feymu ga zugulgekey ga wecheke wexu pifiñ, wecheke wexu ga zoy pali zoy wekeñma küleg külegey tati*”. (P.C)

“...que hace *wewpin*, los que son viejos, este es el *rakizuam* entre adultos [*welutu*: hablan de manera alternada, elemento del *wewpin*], [*azüwün*: ordenarse, entrar en una lógica de pensamiento, comprender y entrar en esa forma de ordenarse], transmisión intergeneracional, les hacen hablar a los jóvenes, lo que se hace nuevo, los más jóvenes son los más zigzagueantes”.

Ahora bien, es en el aspecto valórico donde el *rakizuam* se ve profundamente enmarcado como referente epistemológico, al rescatar la forma buena de pensar y opinar sobre el mundo.

“*Gewetulay iñchiñ taiñ kümeke poyewün, kümeke rakizuam, peñi xokiwael lamgen xokiwael, üzewtuyiñ ta fewla felenoafulu iñchin pu peñi feymu ta iñche küme zugu küpali ñi peñi tüfa pipen tayi gati welu ta küme kimal ta chem pensaleyiñ iñchiñ*” (P.C)

“Se ha transformado nuestra forma de entregarnos afecto, los buenos *rakizuam*, el modo de construir la hermandad [de manera indistinta en términos de género], nosotros nos enemistamos [*üzen*: odiar], no deberíamos estar así, por eso he dicho que mi *peñi* ha traído buenos temas, para saber cómo pensamos nosotros todos nuestros asuntos”.

“...*mülefuy ta kejuwün, feychike zugu müley ñi pegelgeael ta pu wecheke che chijkatulelu feymu müley pu lof mülelu chi pu che kimnielu zugu, kizu iñchiñ mülefuy ñi kiemeltuafiel tüfey chi pichike che, eluafel tüfey chi rakizuam, tüfey chi kümeke rakizuam piwkemu xipalu* (A.H).”

“...había ayuda mutua, eso hay que mostrarles a los jóvenes que están estudiando, hay distintos *lof*, pero hay gente que tiene el conocimiento [decisión política: nosotros debiéramos enseñarles a los jóvenes, a los niños, *kimeltun*: la intencionalidad], entregarles el *rakizuam*, aquellos buenos *rakizuam* que salen del corazón”.

Así, el *rakizuam* es la base desde donde se sostiene un *zugu*; es, entonces, un modelo de comprensión y acción en el mundo propio del mapunzugun. En este contexto, resulta difícil traducir, como se ha hecho constantemente, el *rakizuam* sólo como “pensamiento”. Quizás se pueda simplificar su alcance, desde el español, señalando que *rakizuam* implica pensar, pero en mapunzugun *rakizuam* pertenece a una categoría más amplia, pues este pensar es siempre sobre algo específico y con pretensiones éticas.

En este contexto, el buen *rakizuam* es muy importante para el desarrollo del ser mapunche:

“...*ka femuechi jejipulelmi tukulelgeaymi kümeke zugu tami kewüh mew, tukulelgeaymi kümeke tami wühmu, feymu ta jejipukey ta che, re rakizuam mew che chem piafuy rume, rakizuam ta güneye, günegekey rakizuam. Femuechi peñi, kimgekey ta zugu tati*” (N.N. 2).

“...y si de esa manera estás haciendo *jejipun*, te van a colocar cosas buenas en tu lengua, cosas novedosas en tu lengua, vas a tener buenos *güxam* en tu boca, por eso la gente hace *jejipun*. A través del *rakizuam* uno puede decir cualquier cosa, el *rakizuam* se puede controlar, así se aprenden las cosas”.

Por otra parte, el *rakizuam* correcto es el que proviene de los *logko*, es decir, está situado en términos de una suerte de ética política. Para ser *logko*, dirigente o cabeza visible de una comunidad, se requiere del *rakizuam* adecuado en términos de conformación de un *zugu*, del tratar sobre un tema.

“...*müley tamün kejuwael müley tami poyewael chuchiken antiü zuamtuwuaymün, wiñokintuwuaymu tamu pichike che kiñen xür awkuntutuay chumuechi awkantuymu eymu, feychike rakizuam, feychike zugu ajküken ta pu logkomu, logko pigelu mayta, logkogenolu ta nielay feychike zugu*” (A.H).

“...deben ayudarse, deben tenerse afecto, ante cualquier evento en el futuro deben quererse, volver a valorar a los niños, para que los niños vuelvan a jugar juntos, como han jugado ustedes, como juegan ustedes, ese *rakizuam* lo he escuchado a través de los *logko*, aquel que se le dice *logko*, el que no es *logko* no tiene ese *zugu*”.

En resumen, el *rakizuam* tiene que ver con la forma como se ordenan los pensamientos y, a partir de éstos, cómo se realizan las acciones dentro del mundo sociocultural. Es un concepto formativo y ético que implica un paradigma, desde la epistemología de la lengua, de comprender y socializar el mundo. Su aspecto ético se vincula también con el pasado, pues el mapunzugun ordena cómo comprender/expresar/actuar en el mundo a partir del legado de las generaciones anteriores, las que son la fuente del buen *rakizuam* (la forma correcta de orientarse en el mundo, no solamente mapunzugun, sino también uno extraño a sus preceptos y condiciones epistemológicas). El buen *rakizuam* es universal en la medida en que, además de estar situado en el ámbito de reproducción sociopolítica del ser mapunche, se proyecta desde la ética del mapunzugun a las formas ajenas de comprender y vivir en el mundo.

Definición Cognitiva de *Rakizuam*

Así las cosas, podemos resumir la Categorización, los Aspectos Sociales y los Aspectos Epistemológicos del *rakizüxam* en los siguientes términos:

a) Categorización

- Es el pensar con intención (*zuam*) sobre un *zugu*, a través del *kimün*. Un pensar en sí no existe en mapunzugun, siempre está relacionado con algo que tiene un orden y una intención.
- Como acto de pensar, es siempre social, versa sobre un tema y representa un modelo

- socioético de actuar en el mundo.
- El modelo de pensamiento es un legado de los antepasados. Un buen *rakizuam* trae consigo el ser una buena persona.
- b) Aspectos Sociales
- Es transmitido intergeneracionalmente; es formativo.
 - Mantiene a los jóvenes dentro del modelo de pensamiento mapunche.
 - Proviene de personas sancionadas socialmente como sabias.
- c) Aspectos Epistemológicos
- Permite mantener a los jóvenes dentro de la epistemología de la lengua.
 - Contiene y transmite la buena forma de pensar y opinar sobre el mundo.
 - Es una guía para lograr el ser mapunche.
 - Es un paradigma de comprender y socializar actuando en el mundo.

4.2.2. El *Güxam*

El *güxam* ha sido entendido desde la Academia como “conversación” (Golluscio, 2006: 161) o “historias verdaderas”, las que pueden ser “humorísticas o trágicas, moralistas o didácticas” (Course, 2012: 48). Para Augusta (1996[1916]: 152), un *güxam* es una “narración”, “relato”, “conversación”, “discurso”, “palabra” o “historia”. Esta comprensión del *güxam* incluye las anteriores. En efecto, la definición de Augusta, si bien puede resultar imprecisa o muy amplia en el español, resulta ser la más adecuada en términos de comprensión de la palabra desde el mapunzugun. También es posible sostener que el *güxam* es forma y contenido. En el primer sentido, un *güxam* es un tipo de organización del discurso, pues tiene una estructura y un modo de enunciación particulares; mientras que en el segundo sentido, puede haber *kuyfi güxam* (*güxam* antiguo) y *re güxam* (*güxam* actual), así como *koyla güxam* (*güxam* basado en la mentira) y *rüf güxam* (*güxam* basado en la verdad). Podemos tener cualquier conversación, pero no es un *güxam* si no entra en el *zugu*: el *güxam* tiene que tener *kimün*; tiene que haber reflexión. Participar de un *güxam*, entonces, implica un dominio del conocimiento; si no es así, es sólo hablar, es un simple relato. En este sentido, el *güxam* hay que construirlo y deconstruirlo.

Como se señaló, existen diferentes tipos de *güxam*. El *zugu* explicita el tipo de *güxam* que se va a tener, y el *rakizuam* otorga el modelo de orientación dentro del desarrollo del tema discursivo del *güxam*. En este sentido, un *güxam* difícilmente puede ser entendido como una simple conversación, pues se refiere a un orden discursivo sobre un tema, el cual puede ser conversado, pero de manera pautada y motivada por una adecuada indagación e interés. Un *güxam* es un vehículo de conocimiento, por lo que debe estar presente en su entramado el *zugu*, el *kimün* y el *rakizuam*. Se puede afirmar que el *güxam* es una conversación que gira en torno a aspectos relacionados con la conformación de la epistemología del mapunzugun, de modo que es un elemento relevante a la hora de construir la Visión Lingüística de Mundo de esta lengua.

Por otra parte, un *güxam* es una forma de ordenar lo que se siente y percibe, desarrollado comunicativamente, a fin de que los pensamientos sean presentados de manera adecuada a los intereses comunicativos que emanan del discurso. El *güxam* es entregado como un

relato de la forma de ser del hablante, y su construcción contiene de manera implícita un orden comunicativo, cuyo eje es la comprensión de este orden por parte del interlocutor.

“... *kimlafun papeltun pipejelan ama, así es que yo tenía todas ideas puro mapuche no más pu, conocimiento mapuche, por eso es que guardé todas esas cuestiones, logkontukufiñ, piwkeluwküley, foroluwküley; feymu ta güxam kaluwpeyiñ ta tüfamü, eymün anta küpape pimufiel*”. (P.C)

“... recuerden que yo dije que no sabía leer, así es que yo tenía todas ideas puro mapuche no más pu, conocimiento mapuche, por eso es que guardé todas esas cuestiones, lo he incorporado a mi memoria, forma parte de mí, por eso está arraigado en el corazón, está impregnado en los huesos, por eso los he ordenado a través de un *güxam* a ustedes, está muy nítido en su forma de contarlo, como ustedes me han pedido que yo venga”.

A propósito de esta cita, es relevante hacer la distinción en el uso de la noción de cuerpo en el *mapun kimün* y su representación. Así, encontramos la idea de *logkontukun*¹³, esto es, la memorización, la cual es un nivel de conocimiento; el *piwkentukun*, que hace referencia a dos especificidades: la dimensión valórica y afectiva del conocimiento logrado, y la profundidad del conocimiento adquirido en términos de que éste se vuelva como práctica de vida; y el *foroluwün*, que se refiere al dominio profundo que logra la persona en términos de comprensión, dominio y práctica de un conocimiento.

De esta manera, concebir el *güxam* como una mera conversación no sólo no da cuenta de la complejidad del concepto, sino que dificulta la comprensión de la esencia de la transmisión de la epistemología del mapunzugun. En definitiva, se trata de una conversación, un relato, una historia o un discurso necesariamente situado dentro de la construcción reflexiva del conocimiento mapuche, por lo que su desarrollo representa una forma de comunicación esencial y, por lo mismo, propia del ser mapuche. Se puede señalar, entonces, que su intencionalidad, más que su espontaneidad, resulta ser el elemento relevante de su construcción discursiva.

Por último, el *güxam* es una forma discursiva y de interacción comunicativa, cuyo entramado es únicamente posible y reconocible desde el mapunzugun, por lo que es una instancia de socialización propia y única de esta lengua.

“... *mapuche ta wiculey tañi mapuche zugun mew, feyta caf mapuche kimuwi tañi güxam kan, wigka ta kimlay mapuche zugun*. (L.F)

“... el mapuche es distinto, porque tiene su propia lengua; entre mapuches se conocen su forma de hacer *güxam*, el *winka* no sabe la lengua del mapuche”.

Definición Cognitiva de *Güxam*

En este contexto, podemos resumir la Categorización, los Aspectos Sociales y los Aspectos Epistemológicos del *güxam* en los siguientes términos:

a) Categorización

- Es un tipo de organización del discurso. Tiene una estructura y una enunciación

¹³ *Lonko*, se refiere a la cabeza, *piwke* a corazón y *foro* a hueso.

particulares.

- Es un tipo de oratoria que ordena la información de un *zugu*.
 - Requiere dominio del conocimiento.
 - Se realiza como reflexión.
 - Ordena los pensamientos dentro de un relato de la forma de ser, pensar y actuar del hablante.
- b) Aspectos Sociales
- Es un discurso social (requiere de un interlocutor).
 - Es un proceso relevante de socialización desde el *kimün* y el *rakizuam*.
 - Si la palabra se transforma en *güxam*, crece; la palabra es una semilla que crece en el *güxam*.
 - No solamente permite la socialización entre personas, sino que también es generado por el territorio (*wigkul*) y las distintas presencias sociorreligiosas (*günemapun*, *perimo*).
- c) Aspectos Epistemológicos
- Su realización depende del conocimiento de la epistemología de la lengua.
 - Solamente es posible desde el mapunzugun, pues es una instancia de socialización única de la lengua.

5. Consideraciones finales

En este artículo se han presentado las definiciones conceptuales de tres vocablos del mapunzugun, de un total de nueve que constituye el alcance del estudio completo. Otros dos, *zugu* y *perimo*, fueron descritos en Teillier *et al.* (2016) y Teillier *et al.* (2017), respectivamente. Los cuatro restantes, así como las conclusiones epistémicas finales, serán desplegadas en dos reportes futuros. Así, entonces, en el apartado en curso se plasmarán algunas consideraciones vinculadas con el contexto general en que se inscribe este artículo; esto es, el estudio del mapunzugun basado en una epistemología de la lengua.

En este contexto, conviene señalar en primer lugar que esta descripción conceptual de los vocablos que nos ocupan no agota las descripciones y definiciones cognitivas planteadas. En efecto, éstos poseen un dinamismo tal que lleva a caracterizarlos como en permanente formación.

En estrecha relación con lo señalado, cabe afirmar que dichas definiciones se muestran elusivas a su comprensión completa para quienes no vivencian la lengua y cultura mapunche. En palabras de Salas (1987), y a propósito de la especificidad de la relación lengua/cultura, “hablar en mapuche es vivir en mapuche”; aunque, sin duda, exponerlas de la manera que lo hemos hecho ha favorecido la emergencia de la epistemología del mapunzugun desde sus propios esquemas de distinción, y no ha encasillado dichas definiciones en los rasgos necesarios y suficientes característicos de los acercamientos al significado de perfil más taxonómico. Se trata, en este contexto, de permitir desde la Academia la emergencia de las coordenadas sociocognitivas de una lengua a partir de sus hablantes, promoviendo enfoques que permitan el acoplamiento comprensivo de dos

diferentes sistemas lingüísticos. De esta manera, los actos lingüísticos constitutivos de un mundo sociocultural particular pasan a ser el eje de la interacción comunicativa intercultural. De ahí también las características de los marcos de referencia teóricos y metodológicos que hemos considerado para su abordaje.

Por otra parte, cabe señalar también que el planteamiento macro que organiza la propuesta plasmada aquí (esto es, una concepción de la etnolingüística basada en un empoderamiento de los hablantes y en una epistemología de la lengua) no es solamente un constructo teórico, sino que también promueve la discusión y aplicación de metodologías de vitalización, planificación y propuestas de política lingüística; de este modo, se pretende equiparar, desde la complejidad sociocognitiva, las relaciones de interculturalidad, a fin de romper con la hegemonía de la construcción de discurso por parte de las lenguas dominantes, por sobre las lenguas dominadas.

En consonancia con lo señalado, se puede afirmar que el mapunzugun, en su acepción epistémica, es suficientemente completo para sí mismo. La construcción lingüística de mundo que propone el mapunzugun posee epistemologías propias, las que deben ser comprendidas y comunicadas desde el mapunzugun. Las lecturas etnolingüísticas desde el mapunzugun (o cualquier lengua) deben promover la emergencia del mundo que la lengua investigada ofrece. El caso contrario, la búsqueda de justificaciones explicativas de la epistemología y conocimiento mapunzugun desde el español, sería una expresión más de asimilación y dominación que no permite el libre ejercicio de la *autopoiesis* constitutiva de la cultura mapunche.

Una Academia que se orienta en base a estas coordenadas se auto-reconoce como una visión lingüística de mundo más, dentro de una multiplicidad de posibilidades de construcción de realidad, a la vez que considera y despliega todos los conocimientos posibles, plasmados como visiones lingüísticas de mundo.

Referencias

- ACERO, J., E. BUSTOS, Y D. QUESADA. 1996. *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Madrid: Cátedra.
- ARNOLD, M. 2003. Fundamentos del constructivismo sociopoiético, *Cinta de Moebio*, 18, 162- 173.
- AUGUSTA, F. 1996[1916]. *Diccionario Araucano*, Santiago: Ediciones Manquehue.
- BARTMINSKI, J. 2012. *Aspects of Cognitive Ethnolinguistic*, Equinox publishing: London.
- _____. 2013. The Cognitive Definition as a Text of Culture, en GLAZ, A., D. DANAHER, Y P. LOZOWSKI (Eds.): *The Linguistic Worldview Ethnolinguistics, Cognition, and Culture*, London: Versitas, 161-180.
- COURSE, M. 2012: The birth of the word. Language, Force, and Mapuche ritual authority, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 2, 1, 1–26.
- FISHMAN, J. 1982. Whorfianism of the third kind: Ethnolinguistic diversity as a worldwide societal asset (The Whorfian Hypothesis: Varieties of validation, confirmation, and disconfirmation II), *Language in Society*, Vol. 11, 1, 1-14.
- GADAMER, H.G. 1998. *Verdad y método II*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GOLLUSCIO, L. 2006. *El Pueblo Mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*, Buenos Aires: Biblos.
- GUMPERZ, J. Y S. LEVINSON. 1996. *Rethinking Linguistic Relativity*, Cambridge: Cambridge University Press.

- LAGOS, C., C. OYARZO, H. MARIANO, D. MOLINA Y F. HASLER. 2009. Perfil etno y sociolingüístico del mapuzugun en Santiago de Chile, *Lenguas Modernas*, 34, 117–137.
- LUHMANN, N. 2002. *Introducción a la teoría de los sistemas*. Madrid: Editorial Anthropos-Universidad Iberoamericana.
- MARIANO, H. 2009. *Consenso sobre el uso del alfabeto mapuche*. Santiago de Chile: Comisión Lingüística Mapuche Metropolitana.
- MATURANA, H. Y F. VARELA. 1973. *De máquinas y seres vivos*, Editorial Universitaria: Santiago.
- _____. 1998. *De máquinas y seres vivos, autopoiesis: la organización de lo vivo*, Editorial Universitaria: Santiago.
- MAY, S. 2012. *Language and minority rights, Ethnicity, Nationalism and the Politics of language*, Routledge: New York.
- MORENO FERNÁNDEZ, F. 2005. *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*, Barcelona: Ediciones Ariel.
- PROROK, K. Y A. GLAZ. 2013. The Cognitive Definition of Iron (*Zelazo*) in Polish Folk Tradition”, en GLAZ, A., D. DANAHER, Y P. LOZOWSKI (Eds.): *The Linguistic Worldview Ethnolinguistics, Cognition, and Culture*, London: Versitas, 181- 198.
- SALAS, A. 1987. Hablar en mapuche es vivir en mapuche. Especificidad de la relación lengua/cultura, *RLA* 25, pp. 27-35.
- SILVA-CORVALÁN, C. 2001. *Sociolingüística y pragmática del español*. Washington D.C.: Georgetown University Press.
- TEILLIER, F. 2013. Vitalidad lingüística del Mapuzugun en Chile y epistemología del hablante. *RLA*, Vol.51(1), pp. 53-70.
- TEILLIER, F., G. LLANQUINAO Y G. SALAMANCA. 2016. De qué hablamos cuando hablamos de etnolingüística: consideraciones teórico-metodológicas para un trabajo con el mapuzugun, *RLA* Vol. 54(2), pp. 137-161.
- TEILLIER, F., G. LLANQUINAO Y G. SALAMANCA. 2017. Autodeterminación cognitiva y *mapun kimün*, en Becerra R., y G. Llanquino (Eds.): *Mapun Kimün*. Santiago: Ocho Libros, 25-39.
- VIÑOLES, D. 2013. El paradigma de la traducción en Paul Ricoeur. Una postura desde la filosofía hermenéutica. Comunicación presentada en las III Jornadas Internacionales de Hermenéutica "La hermenéutica en el cruce de las culturas: polifonías y reescrituras".
- WIERZBICKA, A. 2013. Polish *Zwierzeta* “Animals” and *Jablka* “Apples”: an Ethnosemantic Inquiry, en GLAZ, A., D. DANAHER, Y P. LOZOWSKI (Eds.): *The Linguistic Worldview Ethnolinguistics, Cognition, and Culture*, London: Versitas, 137- 159.
- ZINKEN, J. 2004. Metaphors, stereotypes, and the linguistic picture of the world: Impulses from the Ethnolinguistic School of Lublin”, *Metaphorik*, [disponible en <http://www.metaphorik.de/fr/journal/07/metaphors-stereotypes-and-linguistic-picture-worldimpulses-ethnolinguistic-school-lublin.html>]