

Nuestra aspiración es asumir nuestra autonomía económica. Esto ya lo hemos iniciado, hemos dado algunos pasos que han sido importantes. A futuro será el poder político, pero todavía hay que medirlo. Si será conveniente o no, la gente tendrá finalmente que sancionarlo. Nosotros aspiramos, en tanto pueblo, a poder decidir una relación de igual a igual con el gobierno, y una relación de tipo diplomático para estrechar relaciones económico-sociales de intercambio con otros pueblos indígenas.

¿Sin la tutela del Estado chileno? — Por supuesto, sin la tutela del Estado chileno.

MARIVIL, GLORIA & JEANNETTE SEGOVIA 1999. — «El sentido de la historia de los Mapuche: Una aproximación al discurso histórico». - In: *Liwen*, nº 5, Temuko: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwén, 1999, p. 119-155.

El sentido de la historia de los Mapuche

Una aproximación al discurso histórico *

Gloria Marivil Coñoeacán
Jeannette Segovia Delgado

El saber histórico que las sociedades transmiten a las nuevas generaciones, es un reflejo de cómo estas sociedades se ven a sí mismas y es el medio en que se asienta su identidad en el presente; es decir «*la memoria histórica de un pueblo es la base de su identidad étnica, por ello todos los pueblos conservan registros de los acontecimientos vividos que se traspasan de generación en generación, dando sentido a su proyección como grupo*» (Marimán & Flores, 1997: 3).

Al hablar de sociedad chilena y sociedad mapuche como dos universos histórico-culturales distintos, estamos hablando también de dos sistemas particulares de generar y transmitir conocimiento histórico: uno a través de la escritura y los métodos y objetivos de la llamada ciencia histórica occidental y el otro articulado y validado por la oralidad.

* Este artículo está basado en la investigación de tesis de grado: *El sentido de la historia en los Mapuche: desde la historiografía al discurso histórico Mapuche*, que las autoras realizaron como requisito para obtener el título de Profesoras de Estado en Historia, Geografía y Educación Cívica y el grado de Licenciado en Educación, Universidad de la Frontera, Temuko, marzo de 1998.

Sistemas que en definitiva representan formas de conocer que producen sus propios criterios de validación, mecanismos de transmisión, de socialización y/o educación y finalmente sus propios corpus discursivos.

Agreguemos que dichos corpus discursivos conforman un conjunto de imágenes que son el producto de un proceso selectivo de la memoria colectiva, o bien un proceso de selección dirigido e intencionado cuando hablamos de la historia oficial o escolar que difunde el Estado en pro de una identidad nacional. Estas imágenes son obviamente comprensiones y/o interpretaciones que reflejan aquellos acontecimientos, sucesos, procesos, ideas, sentidos, hechos que dicha memoria registra o aquello que de esta memoria el historiador o las autoridades académicas y políticas catalogan o han catalogado como relevantes, en el caso de construcciones históricas promovidas por el Estado.

Desde la incorporación forzada del pueblo mapuche a los Estados chileno y argentino a fines del siglo pasado, la construcción histórica sobre los Mapuche, así como su difusión, ha sido asumida por el sistema de producción de conocimiento chileno-occidental por medio de diversos historiadores y cientistas sociales, con ideologías o posiciones también diversas que ofrecen un amplio y confuso panorama del pueblo mapuche en la historia de Chile. Las perspectivas van desde un enfoque oficialista (mito de la nación), pasando por un enfoque culturalista en la llamada historia de Frontera entre otros, no fácil de encasillar; los cuales desarrollan corrientes historiográficas que tienen, sin duda, puntos disímiles entre sí, pero que en definitiva están permeados por una misma racionalidad y concepción de lo histórico y que por ello mismo más allá de las buenas intenciones, sigue reproduciendo la lógica y perspectiva ideológico-cultural de quien pertenece o se ve obligado a producir conocimiento en la forma que la sociedad dominante legitima como válido o apropiado.

Si bien la producción historiográfica más reciente ha ido incorporando en la reconstrucción histórica sobre los Mapuche testimonios que provienen desde la oralidad, posibilitando nuevas miradas sobre la cultura y sociedad mapuche, nos preguntamos si se puede decir por ello que se abre la posibilidad para dejar de ser formas de conocimientos histórico tan distinto de la cultura occidental. Pues, de lo que se trata, no es sólo de rescatar los relatos históricos mapuche o sus supuestas significaciones, sino también la manera y lógica en que estos se enmarcan, se generan y

transmiten, ya que todo ello involucra un sistema de producción de saberes propios y válidos para la sociedad que los ha construido.

Este artículo pretende, precisamente, hacer una aproximación a las particularidades que diferencian y/o caracterizan el modo de generar conocimiento histórico propiamente mapuche y a través de ello, reflexionar sobre los problemas que surgen cuando se pretende generar conocimientos sobre una cultura desde una comprensión ajena a dicha cultura, en un contexto de relaciones interétnicas de dominación y subordinación.

Dicha aproximación la realizamos a través del análisis descriptivo de una forma de discurso específica del habla mapuche, esto es, el *nvtramkam*¹. Modalidad discursiva que es reconocida dentro de la cultura Mapuche como un medio en el que se transmite conocimiento histórico. Dichos *nvtram* fueron obtenidos mediante entrevistas realizadas a personas Mapuche reconocidas por sus comunidades como *kimce*². Vale decir, poseedoras de una gran sabiduría mapuche o bien detentadores del conocimiento del pasado y de capacidades inherente de comunicación. Estas entrevistas nos permitieron acercarnos a la forma habitual en que éstos construyen, transmiten y legitiman sus conocimientos: la oralidad. El análisis de los *nvtram* registrados, es desplegado en función de cuatro categorías a saber: mecanismo de transmisión, espacio y temporalidad, sujeto productor de discursos, e imágenes discursivas³.

1. Conversación entre dos o más personas sobre un tema determinado.

2. La entrevista se caracterizó por ser no estructurada complementada con notas de campo, en total se llevaron a cabo 13 entrevistas realizadas a personas cuyas edades fluctúan entre 32 y 92 años (7 mujeres y 9 hombres) todos ellos hablantes del mapuzungun y del castellano en distintos grados, teniendo en común además que todos (as) son residentes permanentes en comunidades mapuche y participantes de actividades tradicionales como *gijatun*, *eltun*, entre otros; varios son portadores de alguna función o cargo tradicional (*gempin*, *logko*, *weupife*). Sus lugares de residencia están mayoritariamente dentro de los límites de la región de la Araucanía. A excepción de los informantes *Iafquence* de la zona de Meluín, en la región de Los Lagos, los demás se ubican en las zonas cercanas a la ciudad de Imperial, como *Rulo* y *Saltapura*; en las proximidades de Puerto Saavedra, como *Huapi-Budi* y *Rucapillan*; zona cordillerana cercana a *Cunco*.

Los discursos de nuestros entrevistados fueron transcritos en su totalidad desde la grabación al texto escrito por lo tanto quedaron fuera todos aquellos elementos de la oralidad (expresiones, énfasis, etc.), que en un texto escrito no se pueden plasmar. Los textos que se encontraban en mapuzungun, fueron traducidos al castellano para facilitar el análisis, sabiendo las autoras que muchas frases y palabras sólo tienen sentido en el mapuzungun.

3. En el marco de la tesis de grado, estas categorías fueron aplicadas a los discursos de la historiografía chilena occidental (discursos de historiadores que tratan la temática mapuche) con fines comparativos. Comparación que no es posible desarrollar en este artículo por el reducido espacio que contamos.

ALGUNOS ASPECTOS DEL DISCURSO HISTÓRICO MAPUCHE

Antes de introducirnos al análisis por categoría, clarifiquemos algunos aspectos generales sobre el tema, asunto necesario para una mejor comprensión del problema que nos inquieta. Iniciemos esto señalando algo que ya hemos dicho; los Mapuche –al igual que la cultura chilena occidental– tienen su modo particular de ver el mundo, del cual derivan sus concepciones acerca del conocimiento, sus formas de transmisión y validación, todo lo cual es configurado/articulado por medio del mapuzugun y la palabra hablada.

«El mapuzugun como un instrumento de cultura –nos dice Elisa Loncón– es la vía para el conocimiento, a través de la lengua se puede conocer el contenido de la tradición oral el epewtun, el Koyawtun, es decir lograr entender el mensaje de la palabra, entender el jejinmwun, Gylamuwun o las normas que reglamentan el comportamiento humano, lograr el conocimiento espiritual, medicinal, histórico, filosófico propios del Pueblo Mapuche» (Loncón: 86) ⁴. De modo que lo histórico, así como todo conocimiento está íntimamente relacionado con la lengua y con las manifestaciones discursivas desarrolladas por la tradición oral mapuche. Manifestaciones discursivas diversas que podemos clasificar, según lo propone Catrileo, en tipos de discurso «a partir de categorías de uso normal en la cultura»:

- discurso de encuentro y solidaridad, que incluye el chalin o saludo, chalintukun o presentación de una persona que se va a vivir con otra familia, pentukun o saludo de condolencia, y nglam, consejo o saludo de una persona mayor;
- discurso informativo, entre los cuales se hallan el epew y el ntram;
- discurso de identidad social y poder, como el koyag, koyagtun, wewpin, veripitun y ngtefun;
- discurso ritual, fuertemente codificado y simbólico. Aquí se hallan uldungun, mangeln, ingkatun, llowdungun, ntramtun, pillamtun y

4. Esta cita fue extraída de una investigación no publicada de la autora: *Mecanismos del sistema de educación tradicional mapuche que ayudan a la manutención de la cultura en las familias y en las comunidades mapuche*, realizado con el apoyo institucional de la Sociedad Newen y de Saskatchewan Indian Federated College, Universidad de Regina, Canadá. Según definiciones dadas por la autora citada: epewtun: relato; koyawtun: discurso mapuche que relata la historia del pueblo; jejinmwun: acción de rogar a la divinidad mapuche; gylamuwun: dar buenos consejos.

koyagtun, además del niwin o cancin de trilla y varios otros empleados en el ámbito laboral;

– discurso didáctico y de entretención, como el epew, el nvtram, el konew, kam, koykoy (citado por Carrasco, 1995:15).

Ahora bien, habrá que señalar que el conocimiento histórico transcurre por varias de las modalidades discursivas consideradas en la clasificación precedente. Decimos «transcurre» porque no existe una modalidad discursiva o un tipo de discurso exclusivo que contenga el discurso histórico. El wewpin y el koyawtun sindicados tradicionalmente como relatos históricos, son en realidad, según hemos podido constatar con nuestros entrevistados, estilos retóricos del uso de la palabra que pueden ser utilizados para distintos fines, entre ellos lo histórico. En todo caso cuando se lo utilizaba o utiliza para el discurso histórico se trata de ocasiones de gran solemnidad, de carácter altamente formal y social, que requería de quien lo emita o emite –el wewpife o koyawtufe– un profundo conocimiento sobre la materia. Hablamos del wewpin y el koyawtun en pasado porque su presencia durante el presente siglo ha ido en evidente repliegue del mismo modo que sus cultores. ¿Significa esto que ya no existe el discurso histórico mapuche?. Pregunta a la que debemos responder que no, sigue presente como hemos tenido la oportunidad de corroborar en las entrevistas, principalmente en el espacio intra hogar, de la familia, de la cotidianidad ⁵, es decir a través del epew, feyentun ⁶, pero sobre todo del nvtram, formas discursivas que se recrean fundamentalmente en estos espacios. Según Harcha, «existen entre los Mapuche ciertas personas que narran asuntos del pasado, las que reciben el nombre de «ngtramfi kuifike dungu...» (1978:68). Literalmente será los que conversan los asuntos de antes, ya que «ngtram» significa «conversar o contar en mapudungun.

Lo anteriormente expuesto nos permite confirmar que la modalidad discursiva del nvtram es un medio idóneo para aproximarnos al discurso histórico mapuche y a la forma tradicional en que este se produce,

5. En todo caso en algunas de nuestras entrevista se menciona el gijatun como un espacio en que lo histórico también se recrea.

6. Por su parte el epew y el feyentun son narraciones «que versan sobre muertos, animales, pájaros, principalmente, pero también sobre asuntos del pasado, diferenciándose el feyentun por el mayor énfasis en el valor de verdad que se le asigna: significa creer en un asunto que le cuentan a uno y uno lo cree» (Harcha, 1978: 71).

transmite y valida, pues las entrevistas se desarrollaron podríamos señalar, al amparo de conversaciones que realizamos en el hogar de nuestros (as) entrevistados (as), en un ambiente propio de este espacio de la palabra.

MECANISMOS DE TRANSMISIÓN

En el pueblo mapuche la palabra hablada y lo visual han sido tradicionalmente los elementos de comunicación y aprendizaje, a través de ellos los conocimientos y diversos saberes mapuche son traspasados de generación en generación constituyendo lo que conocemos como la tradición oral mapuche. Y es desde esta tradición que los distintos sujetos que entrevistamos producen sus discursos históricos. Pero, veamos esto a través de lo que los propios entrevistados nos dicen:

«Yo me llamo Remigio Licanleo Cural, mi padre se llamaba Benito Licanleo Cariqueo, ese me dejó en palabra todo lo que él sabía... le voy a dejar palabra de memoria, me dijo».

«...ellos conversaban mi mamá y mi papá entre los dos, entonces uno escucha... antes se transmitían unos con otros, le conversaban al menor, con palabra, no tenían ningún escrito» (Roberto Huenchulaf).

Podemos describir dicha tradición oral como una larga cadena de actos de comunicación que se definen por la verbalización de los conocimientos, y como tal constituyen una modalidad comunicativa que se particulariza por el hecho de que *«el emisor del texto es un hablante extratextual, situado en una relación de inmediatez con un auditorio plural copresente en el acto enunciativo»* (Carrasco, 1986: 81), lo que configura un «tipo de conexión cuantitativa y cualitativa» muy diferente de la modalidad escritural. Dentro de lo cual la inmediatez y la copresencia del o de los receptores del discurso es el elemento fundamental para la mantención del acto comunicativo y que de algún modo sostiene sus rasgos diferenciadores; pues –permite entre otras cosas– al emisor del texto verificar si se está comunicando efectiva y eficientemente. Lleva implícita también la posibilidad de intervención o participación de los mismos en dicho discurso, que se trasunta –como ya tendremos oportunidad de verlo con mayor extensión– en una suerte de llamado a participar en el acto mismo de la narración y una búsqueda de confirmación en el auditorio copresente.

Lo que tiene directa relación con un segundo elemento, que caracteriza en general las distintas formas discursivas mapuche y que también vemos presente en el modo discursivo de nuestros entrevistados; lo que según el mismo autor ya citado, deviene del hecho de que *«el relato particular es concebido y experimentado como un patrimonio social y no individual»* (ídem: 83), pues se trata en definitiva *«de un hablante individual que asume la representatividad de su comunidad para expresarse [...] mediante textos fundados en el consenso de una tradición compartida»* (ídem: 81).

Otra consecuencia de dicha inmediatez y copresencia, es la posibilidad del despliegue de ciertas funciones narrativas esenciales en la comunicación oral, que tienen que ver con la función emocional, la participación del narrador en la historia, los modos en que la historia afecta al narrador, cuestiones que pueden ser percibidas en toda su magnitud gracias a dicha condición. De hecho, rangos de tonalidad, volumen y entonación, así como de velocidad del habla y sus cambios que imprimen mayor o menor vida a la narración que definen y/o comunican énfasis discursivos y por lo tanto efecto de significación son posibles gracias a dicha característica: *«La comunicación oral –nos dice Mirían García– no son solamente las palabras, las frases, las oraciones. Es también la entonación, el volumen, el tono y el timbre de la voz; el acento, la modulación, el alargamiento de ciertas sílabas, las pausas y hasta los silencios».* Agreguemos que lo es también la expresión del rostro del que habla, los gestos y movimientos del cuerpo, y en fin, como ella misma nos dice, *«el espacio, el territorio corporal y social, como asimismo [...] el contexto [...] todo lo que está alrededor de las personas que hablan y que se puede percibir por los sentidos»* (García, 1992: 26).

En efecto, las narraciones de todos nuestros entrevistados se caracterizan por la presencia de estos atributos o rasgos que resulta imposible mostrarlos a través de un texto escrito. De hecho, las transcripciones que realizamos de las narraciones de nuestras entrevistas, pese a todos los esfuerzos de puntuación, signos de exclamación, notas aclaratorias, etc., denotan la incapacidad del texto escrito de recrear/reproducir todo el rico universo contextual del que hablamos.

Debemos terminar señalando que los relatos históricos de nuestros entrevistados se caracterizan por la narración en primera persona, por el

uso de un lenguaje metafórico y altamente poético, en fin, por un estilo del uso de la palabra que puede calificarse de retórico a pesar de haberse generado en un espacio y momento que podrán catalogarse de cotidiano. La mayor o menor habilidad que se tenga en el uso de la palabra y el estilo personal son elementos que imprimen un sello particular a la narración de cada uno de nuestros *nvtramkafe*. Esto y la experiencia de vida de cada uno de ellos son lo que hace que un relato nunca sea narrado dos veces de la misma manera. En efecto, terminemos señalando que el conocimiento mapuche no es sólo mera transmisión, sino construcción y reconstrucción de un saber que es colectivo.

TIEMPO Y ESPACIO EN EL DISCURSO HISTÓRICO MAPUCHE

Si hay alguna cosa que particulariza en especial los discursos históricos de nuestros entrevistados, es la noción de tiempo-espacio que recrean/movilizan en sus narraciones. Se trata de la noción de un Tiempo que no es inamovible y que puede trasladarse, tiempo que inscribe una trayectoria circular en la que presente, pasado y futuro pueden coexistir en una armoniosa confusión —existir no sólo paralelamente sino confundidos—. Lo que puede ser percibido tanto a nivel del movimiento discursivo, como asimismo en la noción de historia que en ellos se despliega implícitamente. El discurso oral inscribe un movimiento discursivo que desconoce toda regla del tiempo lineal-cronológico que la concepción positivista y racionalista de occidente ha impuesto en nuestras cabezas.

«Después salí a caballo aquí, fui a Freire, me encontré con un joven: usted, era el que hablo pal julano tal, cuando murió Pancho Curihuentru, que buen amigo es usted oiga, venga paca, venga paca. Me invitó una parte a tomar cerveza con el joven ahí, oiga la gente se admiraron de usted oiga, pero habló muy bien, usted el que hablo mejor que todos!, me dijo, le dije así será (ríe) (cambio de tiempo, en adelante CT). Entonces así defendí mi gente en esa parte, ponderé, ponderé ir bastante. Lincoleo después tuvo mal fin, murió, murió pero batallando ante, había malón; malón se decía él, la gente que estaba medio pobre así que ellos calculaban donde había animales, arriaban y lo traían a la fuerza, entonces se hacían cargo de esa pernada de animal, entonces había un Mapuche, no se como se llama, kimlan Ice, vino

especialmente a conseguir gente por aquí (dice en mapuzungun) usted es un hombre muy diablo, tienes hijos présteme hijo, voy a ir a un malon a las tierra de la costa que dijo vino a conseguirlo aquí, entre los Ñanculeos, Lincoleo era hijo de Ñanculeo... voy a dijo donde los baskence, le voy a pegar a los trojafquen (espuma de mar) dijo Lincoleo riéndose entonces se fueron, cuando se fueron trajeron animales, entonces ahí mi abuelo fue también, volvió todo lastimado, uno los venía siguiendo dijo Santiago mi abuelo y nos venían siguiendo, entonces nos venía siguiendo un zorro, se pasaba adelante se cruzaba y como que nos atajaba, andaba este zorro decían, vinieron los baskences, vinieron a ver el que tenía más animales. Tinticue se llamaba el lugar, hasta hora se llama Tinticue el lugar oiga, mire ahí batallaron en Tinticue, ahí pelearon, ahí lo jodieron. Entonces el general Barrosa sabía de Lincoleo que era guerrero, el general lo mató dándole veneno. Entonces lo llevaron y ahí como el general Barrosa como sabía que era el guerrero arreglao', entonces le dieron veneno ahí al hombre oiga le dieron veneno y murió, mi abuelo cuando se acordaba del hermano dicen que lloraba, lloraba, trajeron su muerto de a caballo lo trajeron, lloraba, así murió mi hermano decía. (CT) Así, así éramos los Mapuche antes, de esa descendencia soy yo oiga, con puras palabras como en ese tiempo nadie sabía, habrían un libro por lo menos una historia entonces queda la palabra, por eso el Mapuche me contaba mi padre, me contaba en la noche, se iba de visita allá arriba, ahí conversábamos de noche le digo, bueno que a saber uno si uno es joven, será así o no será así, bueno es el hecho ellos cuentan no más, como un cuento» (Remigio Licanleo).

«Yo fui hacer zungutun allá en Huilio, hay una familia Curihuentru pero yo en ese tiempo tenía apenas 30 años estaba recién casado, 32 años tendría, tenía un tío tan lindo allá que se llama Francisco Curihuentru. (CT). Nosotros somos indígenas, siempre un sobrino querido lo hacen junta, yo apenas llegué, yo tenía 17 años, 18 años, recién estaba estudiando yo después de grande al colegio, terminé sexto año primario en Nueva Imperial, mi mamá decía tengo un primo allá, tengo un primo tantos años que no lo veo, como está, (CT) y un día nos preparamos conseguimos bueyes carretas y partimos pa' allá, llegamos a una cancha eso fue para semana santa, en esta cancha se celebra muchas cosas dijo, y ahí llega mi familia cerquita de la casa de ellos, no llegamos a la casa de ellos, sino que llegamos a una loma, ahí cogamos la carreta con mi mamá y mi hermana Marta que está en Nueva

Imperial, no llegaban nunca, llegaron otra gente y nosotros extraños, yo no hallaba que hacer, me quería venir, y de repente llegó una patota grande. Oh, que alegría pobre viejo, Moreno, Negro el hombre, simpático. Una linda persona, grande el hombre» (Pablo Quintuoil).

Se trata como puede verse de un discurso que por no estar sujeto a la implacable página de la escritura, configura un eterno fluir que transcurre por los tiempos con subversiva naturalidad. Puede ocurrir, como de hecho ocurre, que dentro de un mismo relato se entremezclen dos o más niveles de tiempo; pasar por ejemplo del presente a tiempos de la niñez del narrador o a tiempos anteriores a su nacimiento, para luego volver de nuevo al presente, entre otras diversas posibilidades de combinación que se pueden encontrar en las distintas entrevistas que realizamos. Ofreciendo a los ojos de una lectura linealista la apariencia de un discurso caótico o muy poco coherente.

En lo que respecta a la noción de espacio que movilizan estos discursos, se podrá decir, que transmiten una suerte de ubicuidad en el sentido de que los seres pueden estar aquí y allá sin acotación de límites físicos claros que muestren el paso de un espacio a otro. Pudiendo decirse por ello que estos discursos aceptan la coexistencia de espacios distintos igualmente válidos. Ahora bien, cuando hablamos de espacios distintos hacemos referencia tanto al espacio físico como al espacio simbólico. Así un discurso puede imperceptiblemente conducirnos desde el espacio concreto que vivenciamos y que contextualiza la conversación hacia el mundo del sueño, de la visión, o hacia tiempos originarios suspendidos en el tiempo, con el mismo grado de asertividad.

Habrà que agregar que nuestros nvtramkafe reconocen que lo histórico discurre por espacios discursivos distintos del nvtramkan, como es el zungutun (discurso de despedida de los difuntos) que recibe según los lugares distintas denominaciones, pero también en el wewpin que se hace en el gijatun. El primero como ya hemos dicho en el ámbito cotidiano, los dos últimos en espacios de carácter público y formal.

SUJETO-PRODUCTOR DE DISCURSOS

En lo que se refiere al sujeto o al conjunto de sujetos productores de discurso histórico que analizamos aquí, debemos recordar que se trata en

su mayoría de personas que tienen un cierto reconocimiento en sus comunidades de ser poseedoras de conocimiento mapuche, cumpliendo algunos de ellos, además, una función o cargo tradicional, que los hace especiales transmisores de éstos. Conocimiento, cargo, función que reconocen recibir de la tradición oral que sus ancestros le han legado. Reconocen además en el wewpin, koyawtun, zungutun, modalidades discursivas de tipo formal en los que se habla de historia, que estarán de algún modo en declive, las primera en abierto desuso, la última todavía existente bajo distintos nombres en la mayor parte de las zonas a que pertenecen nuestros entrevistados. Dicho declive tiene relación directa con la desaparición de los espacios públicos en los que estos tipos de discursos tenían funcionalidad social. Así la transmisión de lo histórico ha ido replegándose al único espacio que en general los conocimientos mapuche alcanzan verdadera legitimación «el espacio familiar» o reduccional en el caso del zungutun. Revisaremos algunas de las características que hemos percibido como más recurrentes en el decir de nuestros entrevistados, que lo particulariza además como un sujeto discursivo de la historia.

Comencemos señalando que la mayor parte de las entrevistas nos muestran a un sujeto que se compromete abiertamente con el discurso que emite. Compromiso que transforma su historia, pues se trata de un sujeto omnipresente que puede meter manos en su historia, que puede vivificarla, reactualizarla. Consecuencia lógica del hecho de que nos encontramos frente a un sujeto que involucra toda su subjetividad en su discurso, lo que no sólo se manifiesta en la forma en que realiza la narración, siempre en primera persona («yo», «mi abuelo», «mi familia»), sino también en que discursivamente se encarna en cada personaje de su relato, por decirlo de algún modo se introduce en la conciencia de éstos, en sus sentimientos, relacionándose íntimamente, afectivamente con ellos, en fin, posesionándose de éstos y desplegando en todo ello una notable capacidad histriónica.

«Yo soy familia Higuera, o sea que mi padre un poco mezclado, así que mi madre tenía un poco más ese conocimiento, entonces, nosotros nos contaba, como era la antigüedad y que se hacía, cual era la tradición, así que por ahí no tenía un poco captado en la cabeza, yo...» (Sabina Higuera).

«Sabe señorita, yo soy Pichun, porque yo conocí mi padre, mi abuelo no

lo conocí, un tío conocí y mi tío y mi papá me aconsejaban mucho. Antes me decía: hijo, usted está criando hijos, hijas, con el tiempo se le van los hijos, se le van a casar las hijas y usted debe saber responder, hablarle como debe ser, así que usted si nosotros nos morimos, usted va quedar de cacique...» (Juan Pichun Lincoleo).

Se trata también de un sujeto que a lo largo de todo su discurso emite abiertamente sus juicios, comprometiendo en ello sus emociones, sus sentimientos, pensamientos, temores. De modo que bien podríamos hablar de una subjetividad objetivada, en la que el sujeto historiador no sólo no niega, oculta o invisibiliza su ser, sino que lo acepta, y más aún, lo muestra:

«Esta gente, Mapuche, cacique lonko se llamaban en aquellos tiempos, eran autoridad, tenían su autoridad pero muy justo, autoridad, pero real, era justicia verdadera» (Pablo Quintupil).

«¡Yo también felicito a los temuquenses! que no fueron cobardes, que ellos querían... pero por un lado por lástima de su gente... ¿en esto también tuvo razón el cacique, no cierto? [nos pregunta] Porque perderlos nosotros, no habríamos estado reclamando usted, ni yo tampoco, ni habríamos estado conversando! Todo tenemos vida, dios lo quiere lo mismo, nadie quiere menos al Mapuche ni al español, ni al más lindo, Dios no lo quiere aparte, sino que lo quiere todo por parejo, por eso esa historia, como usted dice que está estudiando para eso, esa historia búsqenlo, pero desgraciadamente le voy a decir en castellano, ¡desgraciadamente!, que los españoles, los wigkas, y los educadores no demuestran eso, ¡lo aplastaron, lo aplastaron! [repite], ojalá que nosotros fuéramos siempre mozos o personal de los y que ningún Mapuche fuera educado, pero gracia a Dios, buscando caminitos, buscando cualquiera hebra, ahí se están pescando nuestra raza, y tenemos mucha familia, mucha sangre educado hoy en día...» (Ismael Lienlaf).

Tal grado de compromiso del sujeto historiador mapuche es posible porque sus narraciones recrean una historia que no sólo es muy próxima, sino que los cruza de pies a cabeza, pues se trata de cosas que le han pasado a su familia, padres, abuelos, bisabuelos, etc., es decir, a su linaje y es por ello que se puede decir que no constituye una historia de elite o solemne, en el sentido de que sea el producto de un reducido grupo de intelectuales que se encarguen de ello. No tiene, además, los ritos del mundo wigka, del prestigio y la lógica de validación externa que conlleva

su forma de producción de conocimiento histórico. Todos pueden tener acceso a esta historia, ya que al no existir una centralización del poder, todos tienen y pueden tener cuotas de conocimiento y poder.

Es también un sujeto discursivo que autoexplica y autojustifica su fuente de conocimiento, que reconoce primordialmente en el más viejo su fuente de transmisión:

«Cuando llegaba el finao de mi padre entonces ahí a comer, cuando estaba rozando arriba, ahí entonces yo me allegaba y así a veces ya después tuve más conocimiento llegaba el finao de mi abuelo venía a conversarle todas las cosas antiguas a su hijo, le venía a conversar de que forma fue el diluvio, él decía que él no lo conoció si no su tatarabuelo me conversaba así decía, tatarabuelo y bisabuelo me conversaba así decía, eso lo vine a conocer todo decía el finao mi abuelo, así que el diluvio, por eso somos cortos de familia decía, por que cuando paso el diluvio decía él los finaos anteriores que muchos se fueron, se embarcaron como decían los antiguos...» (Isidoro Hualme).

«Bueno nosotros como Mapuche tenemos esta idea de que nuestros hijos aprendan y tengan su conocimiento, lo que entregaron sólo en el fogón cuando estábamos comiendo, entonces ellos tramaban la conversación entre la esposa y el papá, nosotros bien es cierto escuchábamos y luego no cierto así fuimos aprendiendo, la mamá decía escuchen niños, entonces así pasó, pasó fui entendiendo que todo el pueblo mapuche era de esa manera en la cual educaban a sus hijos» (Rogelio López Huaiquimán).

Es entonces un sujeto «plural-colectivo» que constantemente está remitiendo al «dicen», que produce su discurso, siendo parte de un todo, de un colectivo, en que todos pueden manejar algún grado de conocimiento histórico. Por esto mismo trasunta en su discurso emociones y sentimientos colectivos que lo hacen un portavoz e interprete comunitario.

«1888 creo que se fundó Temuko, pero fue una batalla muy grande dicen, esos primeros tiempos, antes se había fundado, los Mapuche lo destruyeron, fue una matanza muy grande dicen la historia y finalmente buscaron arreglos los españoles, esta gente o sea los españoles buscaron arreglo con los Mapuche que fueron indestructible los indígenas...» (Pablo Quintupil).

Es por ello mismo un sujeto que se caracteriza por no ser un especialista en historia o en el conocimiento histórico, pero que cuando se

trata de sujetos que a la vez cumplen un cargo o función que la tradición les ha encomendado (gempin, logko) tienen y sienten una mayor responsabilidad en la mantención, cultivación y transmisión de los asuntos del pasado que tiene relación con la necesidad o el deber de cumplir y/o proyectar su kypalme, es decir, un destino que tiene que perpetuar, dar continuidad en el tiempo. Dicho de otro modo estamos hablando de un sujeto que asume su raza genealógica proyectándola a través de su persona y su familia; que actúa, en definitiva, bajo un mandato que los historiadores llamaran mítico.

Es también un sujeto cuyas fuentes y canales son realidades familiares, cotidianas y que además no son sólo humanas, pues también lo son los sueños (pewma) y las visiones (perimontun). En efecto, el conocimiento en general en el mundo mapuche no sólo se adquiere por las vías que tradicionalmente legítima el pensamiento occidental; también se adquiere a través de aquellos medios que la cultura ha establecido como mecanismos de comunicación con la naturaleza, entendiendo naturaleza en el sentido particular y amplio en que la conciben los Mapuche, como un continuun entre lo humano, lo natural y lo sobrenatural (mundo de los espíritus). De modo que el prestigio de estas fuentes radica en una condición de creencia en el discurso de quien lo emite, y no en su estatus social, ni en los estudios que pueda poseer u otros factores externos al discurso mismo. Por ello es también un sujeto que relata sucesos del orden humano y sobrenatural con el mismo grado de naturalidad o un mismo estatus de credibilidad. De hecho, es un sujeto que se compromete en fé y creencia con lo que está narrando. Para él tiene absoluto valor de verdad, ya sea que lo asuma tácita o explícitamente. Posición que es diametralmente distinta de la asumida por el sujeto historiador wigka que realiza su narración en relación a lo que supuestamente fuentes «fiables» le permiten establecer, en ningún caso planteándose o cuestionándose si cree finalmente lo que narra.

En la mayor parte de los casos se trata también de sujetos que más o menos transculturizados o cristianizados poseen una conciencia étnica u orgullo étnico que se manifiesta discursivamente, en la valoración de lo antiguo, en expresiones como las de «preservar la raza», «costumbres», «la tradición». Son en gran parte discursos reivindicatorios que buscan dignificar lo mapuche y su cultura:

«Sí, ese es sangre mía, mi tatarabuelo, mí... quizá que nieto, vaya hacer el que me dejó esta historia a mí, ese que tocaba xuxuka a medianoche, tocaba la xuxuka, pa que me concentre aquí; éramos dos primos, el otro primo ese no lo recogí nunca, pero yo quedé aquí, y lo hago valer mucho, lo hago valer mucho, no solamente eso, sino que digamos la sangre entera araucana de nuestro país, porque sabemos que esta tierra chilena, es nuestra! ¿Por qué? Vitacura, Quilicura, en Santiago la capital, y el de Peñalolen, todo nombre mapuche, todo nombre mapuche, y aquí pal sur puro nombre mapuche, entouces puro nombre mapuche los lugares, eh entonces porque uno va desconocer eso...» (Ismael Lienlaf).

«Yo me pongo a pensar, yo solito me pongo a pensar, que somos indígenas, yo me atrevo a decir que somos la mejor raza po', y esa tradición que existe, esa costumbre que yo conocí es muy linda, muy envidiada...» (Pablo Quintupil).

Si tuviéramos que definir la lógica discursiva que caracteriza al conjunto de nuestros entrevistados, deberíamos a lo mejor hablar de un círculo dialógico en el que el sujeto que emite el discurso por lo general se proyecta y aspira una respuesta en el otro u otros que les escuchan, de hecho según nuestra experiencia, el sujeto discursivo mapuche constantemente interpela y exhorta a su (s) interlocutor (es) a responderle. Este sujeto discursivo dialógico que no sólo está presente según pudimos vislumbrar en este tipo de discurso, sino sobre todo en modalidades de orden más formal como el zungutun y el weupin, en los que la presencia de un buen interlocutor y/o contrincante se considera fundamental para el buen desarrollo del discurso, base en el mundo mapuche de un «buen conocimiento». En definitiva dichas modalidades –zungutun y weupin– despliegan en mayor profundidad esta lógica del círculo dialógico en la que aprendizaje, crecimiento y entendimiento parecen ser elementos claves para el mejor desarrollo del conocimiento.

Agreguemos por último que estamos frente a sujetos que implícita o explícitamente explican su concepción de historia y que constantemente en sus narraciones están relacionando el presente con el pasado (causal y/o explicativamente).

IMÁGENES DISCURSIVAS

Los discursos históricos de nuestros *nutramkafé* deben ser entendidos y validados en referencia a lo que Habermas señala como sistemas culturales de interpretación o imágenes de mundo, que reflejan el saber de fondo de los grupos sociales y que garantizan la coherencia en la diversidad de sus orientaciones de acción (1987: 70). Es decir, en relación con el tipo de racionalidad desde la cual se piensa, se organiza y se le otorga sentido a la existencia individual o colectiva.

De modo que cualquier intento de escudriñar en dichos discursos en busca de las imágenes, representaciones, interpretaciones que caracterizan el *nutramkafé* de nuestros entrevistados necesariamente debe partir del reconocimiento de que este *nutramkafé* se encuentra afincado en una noción de historia en que lo humano y lo espiritual se encuentran insoslayablemente unidos. En la concepción del mundo mapuche, los distintos ámbitos de la existencia humana se entrelazan, entremezclan o confunden; naturaleza y cultura son proyectadas sobre un mismo plano de relaciones recíprocas. En este sentido hablar de lo histórico, en el mundo mapuche, es hablar de cultura, y hablar de imágenes históricas, es hablar al mismo tiempo de representaciones culturales. Representaciones, además, mediante las cuales nuestros sujetos discursivos explican y auto explican el devenir histórico de su familia o bien de su colectividad. Ahora bien, hay que recordar que estas representaciones histórico-culturales surgen y han surgido de un contexto de conflicto, latente o abierto, pero conflictivo al fin.

En el decir de nuestros entrevistados, todo puede ser significativo. Cada palabra, cada expresión que da sentido a su discurso, sin duda puede constituir un mundo de significados imposibles de acotar en los estrechos límites de este artículo. Aquí analizamos sólo aquellas imágenes que, desde nuestra interpretación, consideramos más significativas del discurso de nuestros *nutramkafé*, y que vale advertirlo, ordenamos en dos conjuntos, esto es: imágenes de la identidad étnica e imágenes del otro, constituidas por signos y símbolos que han emergido de la experiencia de relaciones mapuche-no mapuche.

IMAGEN DE LA IDENTIDAD ÉTNICA

Las imágenes que nuestros sujetos discursivos proyectan de sí mismos, configuran a su vez un conjunto diverso de imágenes, dentro de las cuales identidad y tradición, podríamos decir, se presentan como ejes articuladores de esta diversidad imaginaria, desde el momento que se constituyen en signos y símbolos que cruzan de pies a cabeza el discurso de nuestros *nutramkafé*. Identidad y tradición constituyen, por su parte, dos imágenes que se amalgaman, entrecruzan, volviéndose dependientes, en la que identidad se presenta como un signo de la tradición y la tradición como un signo de la identidad.

En la imagen de la identidad étnica la conceptualización étnica, engloba múltiples corrientes de pensamiento. Nuestro propósito no es, sin embargo, iniciar una discusión al respecto, sino más bien aludir a aquellos elementos que en los textos aquí trabajados o analizados nos remitan a la definición básica o preliminar que manejamos de dicho concepto. En este sentido las siguientes definiciones:

«Las identidades se constituyen sobre la base de los sentidos o significados creados por las reflexiones de los seres humanos acerca de sus relaciones con las divinidades, con la naturaleza y otros seres humanos en diferente planos y situaciones de la actividad social...» (Dahse, 1991: 9).

«La identidad étnica no es una entelequia abstracta; históricamente, no es una dimensión ajena al devenir, ni un principio eterno e inmutable, es un fenómeno histórico, una dimensión de la realidad» (Bonfil, 1986: 40).

«Los grupos étnicos son considerados como una forma de organización social en la cual los miembros se autoadscriben y son adscritos por otros...» (Bart, 1976: 22).

Sí consideramos la identidad étnica como un proceso en que lo antiguo y lo nuevo se retroalimentan, idealizándose, negándose, y de ese modo constituyendo signos (vehículos que comunican) culturales con historia, con movimiento. Signos que en determinado momento prestigian y/o estigmatizan aquello que trasuntan, provocando en quienes escuchan una respuesta, que de algún modo reafirma positivamente o negativamente dicha identidad.

MANTENIMIENTO DE LA TRADICIÓN

Para efectos de este análisis entroncaremos el concepto tradición al de creencia. Según Ortega y Gasset:

«Las creencias constituyen el continente de nuestras vidas [...] no son ideas que tenemos, sino ideas que somos...».

«Se confunden para nosotros con la realidad, son nuestro mundo y nuestro ser...» (1959: 4 y 5).

A. PEWMA (VISIÓN) KVPALME

La tradición de nuestros entrevistados reconoce implícita o explícitamente, la presencia de estos elementos como motores de su vida. El kvpalme, como tronco genealógico, origen, de lo que se fue, de lo que se es, y de lo que se espera; mucho más que una simple corriente sanguínea, más bien el Kvpalme se asume como un destino, un deber insoslayable (en el caso de las autoridades tradicionales), en definitiva aquello que te hace ser. De ahí la presencia permanente de lo antiguo, como paradigma, substancioso ejemplarizante y dignificante de lo nuevo:

«Mi descendencia es Hualme Lafquen (todo el huano del mar), dicen mi abuelo... y así po lamgen, así que femgeci lamgen [repite lo mismo en mapuzungun] ...de esa forma viene la descendencia y después que, ya cuando también estaba anciano mi padre, y como también era gempin, también cuando se encontraba enfermo, también le molestaba el pecho para hablar fuerte, usted sabe que la persona anciana, ya le merma la voz para hablar, porque en el gijatun o el gijatufe tiene que hablar, que le oigan, de lo que habla y como obra, como pide a Dios todas las cosas, pa toda la gente y pa to'o el mundo» (Isidoro Hualme).

Por tanto el respeto y de algún modo culto solemne hacia todo aquello que nos signifique memoria, se nos plasma en todo caso, una memoria persistente, aun en medio de todo lo otros signos de estigma y escisión, una memoria quebrantada y rearticulada una y otra vez. El pewma y la visión como signo premonitorios que al mismo tiempo de advertir tanto sobre el pasado, presente y futuro, actúan como elementos reguladores de conducta y por tanto enmarcados en la lógica, cumplimiento del deber-armonía/falta del deber-castigo. Remiten definitivamente a las leyes por las cuales se argumenta y se dirige el

mundo Mapuche y que se hacen cotidianas a través de la apropiación identitaria.

B. APRENDIZAJE Y CONOCIMIENTO

En el mundo mapuche tradicional por lo menos, el aprendizaje viene a ser un modo de vivir, una praxis constante y permanente, que se teje en términos colectivos, afiatándose en el equilibrio social, que implica que cada miembro reconozca su kvpalme, por tanto lo asuma de acuerdo a los parámetros que los más antiguos les transmitan. Así mismo el kvpalme significa que cada elemento en el cosmos tiene un sentido y una función por ende, cada gente también la tiene.

«Donde vayamos no lo avergoncemos, tenemos que levantarnos, tenemos que pensar, cuando se hable lo primero que tenemos que acordarnos es de nuestros antepasados, de los viejos mayores, nos ayuda a todos, con eso llega el espíritu de nuestros antepasados, llega el espíritu de los antiguos, los viejos, hombres sabios...» (Ismael Lienlaf).

El aprendizaje viene a ser un rito de iniciación, una puerta a la memoria. En él se ordenan elementos de lo que el Mapuche concibe como la realidad (lo que se ve y lo que no se ve), de este modo el conocimiento es un ejercicio de poder y proyección familiar y social.

«El padre de familia tiene esa oportunidad en las noches, entregarle todo lo que el sabe a sus hijos, empiezan conversando con la esposa las cosas, el niño de chiquitito aun como no sabe, entonces él escucha, se le dice escuchen porque vamos a conversar tal cosa y ellos quietitos, empiezan a acordarse de como los educaron, quienes son sus familiares, porque es familia, es primo, o no es primo cosas así, tíos, tías, abuelos, tos abuelos, cositas así que de repente se producen...» (Rogelio López).

Cuando hablamos de equilibrio social, estamos hablando de equilibrio cósmico, porque el Mapuche aprende en la medida en que todos los elementos de su cultura están en orden:

«Entonces ahí, me decía el finao de mi abuelo Pablo Acenjo se llamaba, gempin era acompañante de don Isidoro, entonces ese caballero —le decía en mapuzugun— ¡algún día hombre lonko serás Ismael, muy buenas palabras, muy buenas razones tienes hombre, no te olvides de nada, está bien! Qué más me cuentas, como esta tu familia. Todo le daba a saber, entonces ahí decía como a las once y doce de la noche, doña Aurelia se llamaba su hija menor, le

decía: ¡ya Aurelia pásame la xuxuka!, ¡remójemela!, decía, entonces lo ponía al medio (ejemplifica) Aquí esta la señorita, aquí estoy yo, aquí est Don. Santo, al medio decía: bueno, muy bien, han dado su recado como corresponde yo veo, ya está gracias, algún día para que ustedes no cambien su conocimiento, su entendimiento, ¡ojalá siempre sea, siempre así como lo antiguo! Le voy a tocar la xuxuka para que usted concentre todo los sonidos y no se olvide nunca de lo que a usted le digan! Empezó a tocar la xuxuka, era para que nosotros guardar lo que él los decía...» (Ismael Lienlaf).

Pareciera ser que existen paradigmas de conductas de vida que traspasan lo humano, pero a la vez, se corporizan en lo humano. Aquello que está más arriba que nosotros puede ser al mismo tiempo humano y carnal como nosotros. Todo el aprendizaje y el conocimiento mapuche, dentro de esos parámetros, no habla de una transcendencia volátil o teleológica en el sentido cristiano, sino de una transcendencia presente y activada en el mundo real, que coexiste adyacente y que en ningún momento está ausente, ya sea para recordar lo que eres o lo que has dejado de ser. Es por ello que el kypalme es determinante en lo que se aprende, porque se está aprendiendo a vivir. Conocimiento no es parcela, ni un ámbito especializado de la vida, sino una totalidad de lo cual, todo lo que nos rodea, nos habla y en lo cual nos sumergimos, consiente e inconscientemente y a pesar de todo los procesos de negación y estigmatización a los cuales somos sometidos cotidianamente.

LENGUA Y TERRITORIO

La perdurabilidad de la lengua significa la permanencia de la cultura, la proyección del Kypalme, de la visión, Pewma, de la memoria, es decir de la permanencia de la identidad:

«¡Ah!, yo le enseño todo, le hablo en Mapuche, le canto, uh! que no le hago yo, pero ellos... ¡claro! que algo saben, pero para devolver así no tanto, tengo dos hijas que saben hablar bien, pero mis hijos no, entiende todo pero para devolver no, pero un nieto le estoy enseñando harto, está haciendo harto empeño mi nieto, tiene que aprender...» (Sabina Higuera).

El concepto de Territorio no alude sólo a la tierra como espacio físico, sino a múltiples connotaciones simbólicas. El territorio no es sólo lo que pisan tus pies, es lo que te constituye como ser humano, lo que te hace ser un kypalme particular. Por lo mismo su pérdida tiene

significaciones trágicas sobre todo para los más antiguos: podrán trasladarse espacialmente sus cuerpos, pero no sus «cerros», sus remedios, en definitiva todo los elementos de sus cosmos:

«Yo escuchaba; mi padre decía: yo estoy sirviendo a mi lugar, Trekanao se llama mi cerro, en este cerro se desparramó mi sangre, aquí nací yo...» (Segundo Huaiquiman).

«Pero como soy uno de los antiguos, de los más antiguos de los Lienlaf y de Alepue, soy de Alepue... estoy radicado aquí en Mehuín aquí vivo y aquí voy a morir, así que esta es mi tierra natal, esta es mi tierra de muerte y todo, eso no más po hijo!...» (Ismael Lienlaf).

«Este pedacito donde estoy se llama kuelmapu, antes dicen que había un gijatun, un gijatuuwe, que pusieron la gente, de antiguo, que contaba mi mamá, ahí cuando venía la avenida, cuando venía la llena de río, entonces ese alturita iba subiendo, tal como iba subiendo el agua, iba enalándose, entonces ahí la gente se salvaba, cuando había inundaciones que decía ella...» (Ester Caniulaf Pichun).

PÉRDIDA DE LA TRADICIÓN

La pérdida de la tradición es vista por nuestros entrevistados como un elemento trágico, pero entendiéndose el concepto de trágico en toda su dimensión. En muchos de ellos se denota la conciencia de dicha pérdida, aunada al mismo tiempo a una conciencia de renacer, de retornar a través de la transmisión y reaprendizaje de ciertas pautas culturales, lo que significa que desde lo trágico que puede ser la práctica cada vez menos frecuente del idioma, por ejemplo, aún es posible reconstruir la identidad, aun cuando ésta ya aparezca sesgada y atravesada por la cultura dominante.

«La época de mi abuelo, se respetaba mucho la gente, entre juventud y gente mayor, nadie se hacía bromas ni burlas. Desde que falleció mi padre, mi madre, ya no se hacen los saludos de protocolo, pentuku, ni el saludo casi ahora la gente en vez de decirse mari mari se dicen hola; ahora la gente ya no se pregunta emi papay?, emi caw? ahora se terminó esa forma de saludarse; antes se saludaban a los cuñados como ngadu, y a los abuelos se les decía mari mari laku. antes no había asiento se sentaba la gente en pontro y cuero, cuando llegaba el suegro lo invitaban a sentarse, cuando llegaba el chale [concuñado] también lo saludaban por su parentesco. Así era, así se hablaba

en los tiempos de mi abuelo; ahora los que quedamos estamos muy triste porque todo eso se ha terminado, mi hermano mayor está muy viejito anda afirmandose con bastón, está muy triste por que todo eso se ha perdido; él era quien hacía de werquen para los matrimonios u otras ceremonias, él hacía weupin y koyagtun, a él lo buscaban para hacer ngillanzungun [intermediario de una pareja a casarse] le tocaba ir hablar con los padres de la novia, no se quedaba tranquilo hasta que era aceptado... así pasaron los tiempos y yo ya estoy viejo y mi esposa también, ya no somos jóvenes, y estamos tristes porque las cosas ya no son como antes, ahora ya no somos así, esa era la costumbre de antes, en la época de mi abuelo tres generaciones atrás, cuando hablaban los mayores, eran muy respetados, los jóvenes escuchaban hombres y mujeres por igual, antes los padres y las madres en una ceremonia decían cuidado! [a sus hijos] le llamaban la atención a sus hijos y estos obedecían, ahora los jóvenes cuando se les llama la atención se enojan y se van. Ahora los jefes, los antiguos, los que ordenaban el ngillatun se murieron y la juventud se va a la escuela a estudiar y no queda gente con quién hacer la ceremonia. Toda la juventud se ha ido al pueblo, quieren vivir al estilo winka, tanto hombres como mujeres. Ahora algunos porque estudiaron ya no quieren volver junto a su padre y su madre, ya no quieren nada con los viejos...» (Segundo Huaiquiman).

La pérdida de la lengua materna, la pérdida de ciertas prácticas casi rituales (formas de saludo, de conversación), sobre todo en lo que atañe a la juventud, la escasa presencia juvenil en las ceremonias, denotan la percepción escindida de su pueblo que tiene el Mapuche. Los jóvenes con su partida a la ciudad en busca de trabajo y a estudiar, contribuyen a la gradual extinción de ciertos elementos de la cultura, por otra parte los viejos persistiendo desde sus lofces, resignados, esperanzados y afincados en sus creencias con la idea de transmitir las o por último partir con ellas dignamente, hacia la muerte.

«Así son las cosas, ahora estoy viejo, no hay nadie más que me venga hacer un Pentukun, a visitarme a preguntarme como estoy, y me de unas palabras de aliento... tengo tantas cosas guardadas y no tengo a nadie a quien contar sobre los antepasados, los antiguos, por eso me siento contento» [que usted venga] (Segundo Huaiquiman).

REFORMULACIÓN DE LA TRADICIÓN

Lo que no significa necesariamente pérdida de la tradición, pero sí «negociación» (que implica costos), existen aquí dos visiones al respecto: por un lado están aquellos que están dispuestos a pesar de los costos a realizar ciertos cambios en su organización social, considerando la trascendencia y la importancia de darle continuidad a ciertos elementos que están en peligro de extinción:

«Entonces así era antes y otra cosa, mire le voy a decir una cosa, usted que es wigka, oye por que no habla castellano, cuando el wigka igual se despiden, cuando mueren se despiden en el cementerio, se despiden bien en castellano y ustedes que son wigka por que no hablan castellano, hablen igual, hablar en castellano, hablar en mapuche da lo mismo no más, así le dije y justamente que es así, ahora último murió un primo hermano mío ahí pa' Rinconada de Salta pura, este me llevó fui en carreta, ahí hablo un hermano mío en castellano no más igual todos estaban no ve, así debe ser y no llegar y levantar un cadáver por lo menos, así le dije yo» (Remigio Licanleo).

Probablemente la lengua no sea todo en una cultura, a pesar de su gran trascendencia. Pero también están aquellos que consideran infranqueablemente ciertas cuestiones y prefieren la pérdida a la reformulación, puesto que esta última significara una violación a las leyes culturales y religiosas.

«El gijatuwe de ante ya no están usando ahora, así como pasó la mensura se adueño otra hereda, entonces el gijatuwe se achico bastante entonces, ya quisimos una locura, quisimos tener gijatun, pero donde... la vecina, la otra vecina quería emprestar no mas, la comunidad no quiso enpresta'o, quisieron que estuviera estable, hicimos gijatun en otra parte, pero después el segundo gijatun hubo un trueno, después que terminamos, como esta hora parece empezó la lluvia con truenos y vientos; ahí dijeron la comunidad que hicimos mal... sacamos mal gijatun, por eso que hizo así...» (Ester Caniulaf).

IMAGEN DEL OTRO: USURPACIÓN/DOMINACIÓN (GUERRA)

En primera instancia los discursos de nuestros nvtramkafes traslucen que la guerra, está signada en la memoria del Mapuche como una presencia ante el cual no se puede estar ajeno, por que ésta ha marcado destructiva y genocidamente al pueblo. Es así como el kvpalme guerrero

por ejemplo es considerado un símbolo de prestigio y el haber claudicado en esa lucha un símbolo de estigma que es necesario justificar plenamente.

«Esa fama tenía Lincoleo, de guerrero, lo conozcan todos, era hermano de mi abuelo, hermanado de padre y madre y así fue; entonces... Pancho Curihuentru, cuando falleció, entonces allá hice Zungutun yo pue, fíjese que no lo tomaban en cuenta, a Curricuentru ahí en Huilio; ninguno: puta que clase de persona ser? Que decían, se creo por aquí, ni sabemos de ahonde viene, decían de él, lo apocaban mucho... último hable yo, hablaron dos primero que mi; Martín Rangileo, Pablo Quintupil y último yo, hable... y así entonces habló esa palabra cuando murió oiga, lo apocaban mucho, bueno le dije yo, voy hablar poquita palabra, como ya estaba inscrito voy, a hablar el zungutun de mapuche y dice en mapuzungun: hoy día ha muerto este hombre murió este... para saber que clase de hombre es, mi pariente el sobrino de mi padre es este, hoy día a muerto, este hombre no es cualquiera persona, buena descendencia tiene...» (Remigio Licanleo).

No se trata sólo entonces de la guerra como un acto de sobrevivencia, sino más bien que la sobrevivencia conlleva dimensiones simbólicas, sociales, en definitiva, la guerra viene a ser una respuesta activa del Mapuche y se constituye en ejercicio de dignidad. De algún modo es la única respuesta posible al avasallamiento.

La imagen del Mapuche guerrero también está codificada en estos discursos abierta o subrepticamente, el Mapuche estratégico, astuto, que pese a reconocer su inferioridad armamentista, frente al invasor no deja por eso de buscar caminos alternativos de defensa.

«Era tanto esa peleadura, y que se aprovecharían ¿Sabe lo que hicieron? Hicieron una zanja, antes no se conocía alambre, no se conocía nada, se conocía ese palo grueso no más que se hacía igual que un corral, así alrededor entonces, estos ya no encontraron ese palo, hicieron esa zanja, por un lado como de cuatro o de cinco metros de profundidad... y así no pasaban esos carajos y ahí también se fondeaban las mujeres...» (Sabina Higuera).

«A mí me dieron como ejemplo, el aukán, cuando llegaron, los arribanos, como sufran los abuelos, como sufría también la mamá, fondeándose en las quebradas por ahí a modo de refugio donde habían sapitos chiquititos, ahí iban a pasar los días mientras los otros segúan la lucha...» (Rogelio López H.).

Trasuntan, además, estos discursos una mitificación o sublimación de la resistencia mapuche, viéndose esta como una necesidad de proyectar la identidad y de permanecer en el tiempo.

«Así eran nuestras familias antes, pero eso no hace muchos años... los españoles llegaron en el año 1492, 300 años le dieron resistencia los Mapuche, eso lo que admiro yo, los Mapuche no tenían nada más que palos tenía su lanza wichuku, que dicen, en cambio los españoles venían acorazados con armas de fuego y sin embargo resistieron 300 años, los Mapuche no fueron vencidos, los wigka buscaron astucia, para convencer a los Mapuche...» (Pablo Quintupil).

En la idealización del concepto de la guerra, se podrá acotar, que estos discursos presentan de algún modo la misma imagen mítica que presentan los historiadores occidentales, sin embargo habrá que preguntarse cuales son las diferencias ideológicas entre una imagen proyectada desde afuera (historiografía oficial) y una imagen proyectada desde adentro (discurso histórico mapuche). Por otro lado preguntémonos qué tantos elementos transculturizantes puede tener un discurso tradicional como los aquí revisados, teniendo presente que ellos están cruzados de una u otra manera por lo que el mundo wigka, dice, piensa o establece en relación al mundo Mapuche. Es decir, qué tanto de lo que somos es lo que se dice que somos, inclusive lo que nos niega dice de nosotros. En este sentido es difícil dilucidar en la imagen de la guerra que concibe el Mapuche lo que se ha impuesto y lo que es propio.

Cabe recalcar sí, la presencia de elementos culturales en la imagen de la guerra, que son claramente identificables como Mapuche, por ejemplo la comunicación del mundo mapuche con aquello que occidente ha llamado mundo mítico o esotérico como columna determinante de la lucha o de la actuación mapuche en la guerra. Se reconoce que el guerrero «era arreglao», que sin ayuda transhumana no habrá sido posible la resistencia.

«Lincoleo el guerrero más grande que había aquí en esta parte, el guerrero ese oiga, ese terminaba gente atrincherá y él no le pasaba na' y eran dos hombres que se libraron, dos hombres, se fue a arreglar a Curamalal, se llamaba el lugar en Argentina, allá se arreglo pa' guerrero entonces, allá había un malon en la Argentina se llamaba Mulita el lugar, había un cacique que se llamaba Llanquitrur. Llanquitrur era de los mismos igual que Lincoleo guerrero arreglao' y dos hombres se batallaron con 250 españoles en

Mulita se llama el lugar, entonces 250 soldados atrincherados con armas todo, los mataron todos oiga...» (Remigio Licanqueo).

Todo esto significa que el Mapuche sí tenía conocimiento de quien era su enemigo, porque además tenía medios para saberlo que escapan a la lógica occidental. No fue el Mapuche a la guerra por ignorancia, en definitiva.

«La gente, raza nuestra, indígena estaba muy cerca de Dios, Genecen, ellos hacían sus grandes oraciones, Gijatun por eso sabiduría nacían automáticamente para ellos, por eso sabían como va suceder para otros tiempos, para el futuro tiempo. A mi me ha contado siempre mi mamá, los Mapuche aquellos tiempos estaban organizados, cuando llegaron los españoles...» (Pablo Quintupil).

A pesar de que muy subrepticia o explícitamente se vislumbra en estos discursos el avasallamiento wigka, no se trasunta la imagen de un pueblo vencido, en términos absolutista y fatalista, puesto que la conciencia de haber defendido el territorio y la cultura gozosa y dolorosamente les significa aún al Mapuche de estos tiempos una permanente defensa de su mundo, de su identidad. El Mapuche está en constante estado de alerta frente a su alterego, de algún modo está presente la idea de que la lucha no ha terminado, de que la cultura y la sobrevivencia sigue estando persistentemente amenazada o bien que su situación es de permanente desventaja frente a la cual siempre tiene que estar luchando.

«Ahora estamos atropellados nuevamente, otra vez, a onde sacamos el producto, decía endenante, el camino, el mar, el luche, la... todo es plata para nosotros, ahí lo mantuvimos nosotros, ahí lo mantuvimos; y ahora ante eso, ya la piedra están pela y cuando llegue esa epidemia [se refiere a la contaminación de la celulosa] tendrá que haber pescado, tendrán que sacar algún producto los pescadores artesanales? [pregunta], se va terminar todo, amo llegar en la miseria otra vez, por eso pensando bien, en castellano lo voy a decir, pensando bien, entonces nosotros debemos levantarnos, debemos nosotros ayudarnos, cuidarnos unos a los otros, entonces lo van a tener respeto, sino vamos perder... quizás vamos volver la misma miseria de ante otra vez...» (Ismael Lienlaf).

MESIANISMO (ESCUELA-IGLESIA-TECNOLOGÍA)

La Escuela, la Iglesia, así como la tecnología son concebidas en estos discursos en una doble dimensión. Por un lado tenemos que son elementos impuestos y transculturizantes que han contribuido a sesgar la identidad mapuche. Pero por otro lado han sido asumido históricamente como una necesidad, que si bien impuesta se ha convertido en un mecanismo de sobrevivencia.

«Buscando caminitos, buscando cualquiera hebra, ahí se están pescando nuestra raza y tenemos mucha familia, mucha sangre educado hoy en día, en especial en Temuko hay gente muy educá, aquí mismo en la provincia de Valdivia también yo tengo mucha familia muy prepará, aquí mismo tengo primo hermano, están en Valdivia, está en Santiago, ese me ayudó mucho esta escuela; don Enrique Huichaman Lienlaf, aquí, hay mucho profesores también universitarios...» (Ismael Lienlaf).

En este sentido sobre todo la escuela se nos presenta como una institución mesiánica, pero no en sentido absoluto, sino como agente que sirve a la reafirmación identitaria cuya apropiación responderá a la misma lógica de permanencia de la lucha que ya mencionábamos. Inclusive como institución dotada de prestigio y estatus social, es vista por el Mapuche, como aquello que le permitirá traspasar su condición de subordinación en una sociedad en la cual sólo tienen validez las herramientas que la educación oficial entrega.

La escuela se convierte en una institución alienante y enajenante, que diezma cada vez mas la presencia juvenil Mapuche en la práctica identitaria tradicional. La escuela «salva» pero a la vez niega y destruye.

«En el colegio es al revés la cosa, siempre se le enseña, quien fue Bernardo O'Higgins, Arturo Prat y otro y otro y siempre se le está inculcando, siempre se le dice ahí vivieron los indios, y así trabajaron los indios y así eran borrachos los indios, los indios fueron ladrones, siempre se le dijo indio, nunca se le dijo Mapuche, jamás, y a la mamá siempre se la mencionó china y también se le prohibió hablar mapuche en la escuela y al niño se le prohibió jugar a la chueca... entonces ahí mayormente con mucha más facilidad se fueron alejando, el niño o la niña que antes quería conservar su cultura, sólo fue, solamente por que escucharía, el weupin, el pentukun, a sus padres a su mamá, o compartir en un Gijatun, o compartir en un macitun, o compartir un zungutun...» (Rogelio Huaiquiman).

«La juventud se va a la escuela a estudiar, y no queda gente con quien hacer la ceremonia, toda la juventud se ha ido al pueblo quieren vivir al estilo wigka, tanto hombres como mujeres. Ahora algunos porque estudiaron, ya no quieren volver juntos a sus padres y a sus madres, ya no quieren nada con los viejos...» (Segundo Huaiquiman).

Con respecto al elemento iglesia nos encontramos aquí también frente a una doble dimensión. Se reconoce en términos generales que la institución ha perjudicado en gran medida a los Mapuche. Pero por otro lado, en algunos de estos discursos, ya no la iglesia en sí, sino el pensamiento cristiano en su dimensión más profunda, esto significa, que todos aquellos elementos filosóficos que resultan atractivos y persuasivos para el Mapuche son internalizados al discurso tradicional. Pareciera tratarse sin embargo de una apropiación que sirve a la reafirmación identitaria, es decir, cuando se habla de Dios no se habla de Dios ajeno a lo mapuche, sino por el contrario se interpreta como defensor de las culturas indígenas y su excelso promotor. Porque de un modo u otro en el pensamiento Mapuche se denota la necesidad constante de legitimarse, desde cualquier ámbito que sea posible.

Con respecto a la apropiación de las técnicas del trabajo occidental (tecnología) son dimensionadas por el Mapuche como elemento de desarrollo y acercamiento a la modernidad. Se les reconoce a ésta el mérito de haber sido agente de lo nuevo y lo diverso que efectivamente se considera favorable a la cultura en una perspectiva de sobrevivencia y en el deseo de igualarse al occidental en el ámbito del trabajo (competencia laboral). En alguna medida este reconocimiento amplio a la tecnología wigka ha contribuido a mermar la autoestima del Mapuche, veamos sólo a través de lo que nos plantea don Ismael Lienlaf:

«Por eso que hoy en día, no porque yo me vaya en contra del lugar de los peñi de Temuko, no; debemos nosotros considerarnos unos a los otros; ellos vinieron a trabajar nuestra tierra, nos quitaron tierra esta malo! Pero si nos vinieron a enseñar a trabajar!, trajeron las herramientas, el arado, trajeron máquina todo. Entonces ahora, hasta Mapuche hay con banco aserradero, con máquina trilladora; tenemos arado todo, tenemos disco todo, gracia».

Se nos está explícita o implícitamente diciendo que el Mapuche ha sido salvado por la tecnología de su ignorancia en el ámbito laboral, no hay una valoración de las propias técnicas porque seguramente el discurso

eficientista wigka ha calado tan hondo que nos ha imbuido de un sólo concepto de desarrollo y ciencia.

FACTORES QUE LEGITIMAN EL CONOCIMIENTO

Mediante el análisis de los nramkam hemos querido mostrar en forma más detenida algo que ya enunciamos anteriormente, que el discurso histórico mapuche tradicional es el producto de una forma de generar, transmitir y validar conocimientos que tiene su propia lógica que nos conecta finalmente con un sentido de lo histórico muy distinto del sentido que tiene la historia en la cultura occidental.

El problema es que este sentido en gran medida no es respetado, comprendido, ni validado en los discursos que sobre los Mapuche llegan a la escuela o bien son difundidos a través de las publicaciones de textos escolares, textos académicos, o de difusión masiva. Así el discurso historiográfico es la expresión de una sociedad que domina a otra y que por tanto tiene la hegemonía política y cultural.

En este marco de relaciones que se da entre sociedad mapuche y sociedad chilena, el discurso histórico tradicional mapuche se ha transformado en un discurso marginal con respecto al que ha construido la historiografía científica, fundamentalmente por dos factores:

Porque el discurso tradicional mapuche no es generado ni legitimado por las instituciones o instancias de prestigio y/o poder de la sociedad chilena (Estado, Iglesia, Fuerzas Armadas, Escuela, Universidad); en otras palabras porque no se ha constituido en un discurso que Bourdieu llamara legítimo, esto es: discurso que se ajusta a una situación, a un mercado o un campo dentro del cual se ejerce una cierta forma de dominación que posee lógica propia, que determinan finalmente lo que ha de decirse y lo que ha de leerse. Es por ello mismo un discurso mediante el cual se legitima un tipo de conocimiento que cuenta con un lenguaje apropiado –lenguaje de la importancia, con retórica y criterio de gramaticalidad estatuidas– que monopoliza el pensamiento sobre el mundo social. En tal sentido los textos historiográficos utilizados en el sistema educacional se constituyen en expresiones de poder cuyo estatus científico, académico se vuelve irrefutable, y en donde todas las otras expresiones de discurso histórico se vuelven marginales y/o alternativas. Se conocen y son difundidos aquellos textos historiográficos, que de

algún modo las instituciones que tienen poder reconocen, accediéndose a otras formas de discurso histórico sólo por vía marginal.

Porque el discurso histórico mapuche tradicional es el producto de un concepto de historia entroncado a un concepto de realidad que no corresponde o no encaja con el que ha informado la práctica de la ciencia histórica de la sociedad chilena. Cuestión que tiene que ver directamente con el cómo se ha construido el objeto historiográfico. Es decir, se trata de preguntarnos desde qué matriz de pensamiento se ha realizado dicha construcción y de cómo ha operado en el discurso historiográfico: esto es, la racionalidad occidental en sus premisas más elementales; matriz en la cual hay una selección o un proceso selectivo, elementos que entran y otros que quedan fuera en la definición del objeto historiográfico, es decir en la construcción de un concepto de historia, que a su vez está relacionado con otro concepto como el de verdad. En este sentido sólo se considera válido todo aquello que se circunscribe a este concepto de verdad, lo que queda fuera de este concepto que actúa como colador vendrá a ser lo imaginario o lo mítico y por lo tanto lo que puede ser utilizado en afanes interpretativos, pero nunca como fundamento verdadero de eso que han llamado realidad. Y esto es precisamente lo que deslegitima el sistema de producción de conocimientos histórico mapuche en cuyo seno se entrelazan como ciertos, como verdaderos, elementos como el *pewma*, la visión, que el pensamiento occidental llama mágico, míticos, etc., otorgándoles validez, sentido, efectos éticos, pero no necesariamente carácter de verdad.

La pregunta es entonces ¿Cómo podemos esperar, que se transmitan y masifiquen discursos que son considerados como no verdaderos dentro de los espacios que se han instituidos como salvaguardadores de una determinada noción de verdad?

VEROSIMILITUD, CREENCIA Y VERDAD

Cuando sé está pensando en una posible reconstrucción de la «Historia Mapuche», a lo más, se alude a una sistematización de hechos, a un cambio de perspectiva en torno a éstos, a una reinterpretación protagónica por parte del actor mapuche. Pareciera ser que la reflexión se agota en este ámbito. No obstante, lo escabroso que resulta introducirse en el campo de la epistemología, cabría preguntarse: ¿qué concepción de

historia internalizamos? ¿Desde dónde hacemos historia, cómo nos posesionamos de ella? En definitiva ¿qué matrices cognoscitivas nos sustentan en nuestro quehacer historiográfico? ¿Es el paradigma occidental el único puente de abordaje de nuestra historia? Es más, ¿estamos reconociendo conscientemente que pretendemos escriturar la historia mapuche desde los mismos parámetros mentales y hasta filosóficos de la cultura que decimos, tan arduamente, nos niega? Y si nos preguntamos finalmente ¿qué concebimos como historia mapuche? el vacío se cierne como un ciego colador, cerramos un ojo ante la incertidumbre...

Si tenemos claro que la escrituración de la historia mapuche tiene grandes costos: ¿cómo reproducir en la letra muerta el movimiento espacio-temporal, la intensidad y fuerza de la palabra hablada? ¿cómo alimentar la memoria colectiva sin el ejercicio de la conversación cotidiana?

La historia que se escribe habrá de ser prestigiada, con fuentes confiables, dicen... Pero ¿de qué historia hablamos? insistimos, a riesgo, de ser majaderas y porfiar en una interrogante que muchos prefieren soslayar. ¿Se trata sólo de registrar y escriturar «contenidos históricos»? Estamos ciertas que plantearse epistemológicamente la cuestión historiográfica mapuche pasa por preguntarse ¿qué concepto de realidad, de tiempo, de espacio, en definitiva, de ser humano nos subyace? ¿Quiénes somos y qué somos cuando nos abocamos a la tarea de reconstruir la historia?

Escuchábamos las palabras de nuestros hermanos, tratábamos de fijar nuestra mente en todo lo que decían y cómo lo decían, desde dónde emitían sus discursos, y en todos ellos la historia, además de ser holística, cotidiana, está absolutamente cruzada por elementos como el *pewma*, la premonición, en fin, la historia es la vida misma. Probablemente esto sea reconocido por ciertas tendencias historiográficas recientes, pero vayamos aún más adentro reconociendo estos elementos: el historiador mapuche/no mapuche, ¿es capaz de plantearse ante ellos más allá de considerarlos sólo una interpretación de mundo —válida, por supuesto—, pero sin efectos de lo que se concibe como verdad en las aulas académicas? ¿Será capaz un historiador mapuche de darle seriedad a la trascendencia del *pewma*, por ejemplo, a la visión histórica del Mapuche? ¿Será capaz de trasuntar en sus textos algo más que una interpretación

intelectual unívocamente racional? Se preguntará ¿qué racionalidad está él mismo manejando? Dicho de otro modo, ¿qué es la realidad para el historiador mapuche? ¿Qué creencias contiene su vida? ¿Se ha preguntado si él mismo concibe como reales los elementos que el historiador wigka tradicional interpretara como míticos y/o ejes interpretantes de cosmovisión?

Se nos podrá acusar de fundamentalistas, romanticistas, idealizantes, arcaizantes, cuando plateamos la reflexión en torno a estos elementos en el quehacer historiográfico sobre lo mapuche. Se nos dirá acaso, que la identidad en el ámbito de la postmodernidad no es una cuestión estática, ni unilateral, que ni siquiera se circunscribirá solamente al ámbito territorial rural, se aludirá también a la urbe mapuche y a toda una nueva gama de posibilidades cognoscitivas. Nosotras pediríamos a nuestro sujetos refutantes una definición gnoseológica respecto a lo mapuche, y a la vez una definición epistemológica respecto a la generación y a la concepción del conocimiento. Respuesta que por supuesto nosotras no tenemos, pero que creemos vital e insoslayable cuando se tiran a la mesa estas cuestiones.

Creemos que la discusión no pasa por autocratizar las concepciones de conocimiento mapuche, por plantear que existe un único puente a la temática, sino más bien pasa por comenzar a optar desde la particular práctica identitaria de cada uno de nosotros; y en dicha práctica reflexionar en torno a los conceptos de verdad, creencia y verosimilitud, que se diga o no son el sustrato de todo quehacer historiográfico.

«Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotras es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cual sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas "vivimos, nos movemos y somos". Por lo mismo, no solemos tener conciencia, expresa de ellas, no las pensamos, sino que actúan latentes, como implicaciones de cuanto expresamente hacemos o pensamos, cuando creemos de verdad en una cosa no tenemos la «idea» de esa cosa sino que simplemente «contamos con ella» (Ortega y Gasset 1959:10).

A propósito de lo que plantea Ortega y Gasset, y a propósito de los conceptos de verdad y poder de Foucault que aplicamos en este artículo, cuando el historiador mapuche/no mapuche registra un relato oral respecto a un episodio histórico, en el cual el pewma por ejemplo haya

sido un elemento contundente y móvil del accionar en un determinado momento ¿será capaz este historiador de darle a ese elemento cultural, el mismo efecto de verdad que le dará al registro de un hecho científicamente comprobado? ¿No relegará el rakizum a un plano secundario, interpretativo? ¿Será capaz de apropiarse de dicha creencia, si de lo que se trata es de reconstruir historia a partir de sus sujetos protagónicos para los cuales elementos como el pewma son reales, y no sólo un elemento de análisis antropológico?

¿Qué importancia puede tener el pewma en medio de la vasta gama de hechos mapuche-no mapuche que es necesario registrar, sistematizar y reinterpretar, desde una perspectiva supuestamente descolonizante?, se nos podrá argüir... Sin embargo, cómo es posible reconstruir una historia protagónica obviando precisamente las matrices más profundas de pensamiento y creencias que los supuestos actores mapuche manejan. Nadie podrá ignorar que todas las fuentes de la pretendida nueva historiografía mapuche, son necesariamente los agentes más prestigiados de la cultura mapuche (pu kuifikece), y son ellos mismos los que substancialmente retroalimentan la concepción de que la realidad es más que lo que se ve y se toca y que lo verosímil o creíble no pasa únicamente, por el sedaso de la racionalidad positivista. ¿Cómo entonces utilizar dichas fuentes en aquello que nos convenga, obviando todo lo demás?

Ahora bien, se nos podrá acusar también de extremisar posiciones, pero cuán importante es tener claridad al respecto si estamos pensando en cambios paradigmáticos dentro de la sociedad general y a la vez en la reformulación de las relaciones entre el pueblo mapuche y la sociedad chilena; cuán trascendente resulta la problemática epistemológica de la historia si es dicha discusión la que llegará a las aulas donde se forman los pedagogos que posteriormente trasuntarán, este aprendizaje-contra aprendizaje en las escuelas y liceos? Porque de un modo u otro de este tipo de discusiones depende lo que llegue a nuestros niños a nuestros jóvenes. Ya nadie puede obviar lo marcadora que resulta la educación formal para el niño mapuche, y para el no mapuche; lo determinante que resulta en el sistema de relaciones entre culturas, siendo así, qué podemos esperar de una reflexión que evite precisamente aquello que le parece más conflictivo, que por lo mismo es más fecundo y necesario. Si son esos mismos niños educados bajo la única lógica, todo poderosa occidental, quienes probablemente necesiten para la autoafirmación identitaria

escuchar de un profesor o de un historiador mapuche en una sala de clases: «...algún día para que ustedes no cambien su conocimiento, su entendimiento, ojalá siempre sea, siempre así como lo antiguo!, le voy a tocar la xuxuka para que usted concentre todo los sonidos y no se olvide nunca de lo que a usted le digan!, empezó a tocar la xuxuka, era para que nosotros guardar lo que él los decía; que le parece a usted ese era el libro, era la historia que leyó, que le parece a usted, entonces yo puedo ser un hombre histórico!»

De tal modo que el niño salga convencido que efectivamente lo que su abuelo le contaba era real, es decir si el discurso legítimo nunca asume que la cultura mapuche, no es menos verdadera porque su concepto de realidad sea menos precario, o mítico, sino más bien porque peca de ser una cultura dominada, sin posibilidad de manejar su destino y la dirección de su conocimiento, que sean refutados los paradigmas cognoscitivos que precisamente han contribuido a nuestra negación; y en un futuro no muy lejano probablemente a nuestro exterminio. No hablamos de exterminio genético, porque de esa perspectiva corremos el mismo riesgo que el resto de la humanidad, hablamos de muerte cultural, de desmembramiento de creencias, hablamos de cultura en letra muerta, del logos estatuido institucionalizado, pero carente de vida y de práctica. Hablamos de una armazón legitimada tal vez en la sociedad global pero vacía. No se trata sólo entonces de sistematizar la historia, se trata de apropiarnos de una definición de realidad, de preguntarnos, si es posible sacudirnos del intrincado colonialismo que tan solapadamente mora bajo nuestra piel. No estamos planteando en ningún caso que todos los historiadores mapuche manejen este nivel de creencia forzosamente. De lo que estamos hablando sí, es que de aquellos historiadores, cuyas matrices cognoscitivas están profundamente atravesada por dichos elementos sean capaces de asumílos en su quehacer intelectual, atreverse a plantear que sí pueden caber en un discurso tan legítimo como aquel que los excluye. Por supuesto a riesgo de ser estigmatizados, como supersticiosos, míticos o esquizofrénicos, por los grandes sustentadores del conocimiento. De ahí la eclosión reflexiva: que reviente sí, estamos en crisis de pensamiento, nos arrancamos del toro, porque sus astas son demasiado pesadas y agudas... ¿hasta cuando?

No estamos planteando tampoco el dogmatismo sacramental de lo tradicional mapuche, sino más bien estamos diciendo que se tire a la

mesa de discusión académica, el pewma; que se despedace la verdad, para ver si posteriormente en última instancia, tenemos la posibilidad de ser «dogma» para luego ser capaces si acaso fuera necesario de desdogmatizarnos. ¿Por qué no, si todo lo que se nos ha enseñado desde la cultura occidental se ha constituido en dogma, incluso la tan mentada libertad de acción y pensamiento? El hombre es libre en la sociedad occidental. Preguntámonos, ¿lo es en el mundo mapuche?

Ciertamente estamos manejando esta discusión en parámetros absolutamente occidentales, al respecto no tenemos defensa. No obstante, la jaula no impide al pájaro tratar de desjaularse, sobre todo cuando no tiene ningún otro elemento, en que apoyarse para alzar su vuelo. Razones de más hay para explicar que nuestra discusión sea en grado sumo colonizada, que nuestros conceptos sean occidentales, por supuesto partiendo de la lengua castellana en que nos criamos; la que sesga y merma en gran medida nuestras posibilidades de divagación filosófica no castellanizante, sin embargo, nadie podrá negar que hoy ser Mapuche es una contradicción flagrante, nos quema el rakizuam que no tenemos, no porque no queramos. Ese es el punto.

Por último nos parece vital cuando se hable de discurso oral mapuche pensar en sus posibles proyecciones, sobre todo educativas. Y esto no puede hacerse sin pasar las astas del toro. Cuando nos situamos frente a un hecho que para el Mapuche es real, y que ha sido registrado por un historiador x, y nos enfrentamos luego a su lectura, nos encontramos con que no sólo importa lo que se dice, sino como se dice. Es de tan vital importancia el lenguaje utilizado, la conceptualización utilizada, que muchas veces el rakizuam mapuche puede ser desacreditado tan sólo por las expresiones discursivas que sean utilizadas por el historiador, por las nominaciones lingüísticas-conceptuales allí imbricadas, o sea, por una cuestión lingüística. Porque alguna vez hemos escuchado que todo lo que se nombra comienza a existir, debíamos agregar que probablemente más definitorio es, el cómo se nombra. Divagaciones, por supuesto, ¡pero que necesario es divagar, cuando se es pueblo dominado!

Ya se abrán dado cuenta que en estas conclusiones no estamos respondiendo a nada. ¡Que no se nos acuse de fundamentalistas, por favor! Únicamente tratamos de sacudirnos el marasmo ideologizante de toda una historia y todo un lenguaje que ha pretendido medir la realidad con una sola vara.

Nuestros entrevistados y/o nvtramkafe

- ISIDORO HUALME IMIGO (82 años), Mehuin (Región de Los Lagos).
ISMAEL LIENLAF LIENLAF (85 años, gempin), Mehuin.
REMIGIO LINCOLEO CURRAL (86 años, zugutufe), Saltapura (20 km. de Nueva Imperial).
PABLO QUINTUPIL (69 años), Saltapura.
TERESA QUINTUPIL (32 años, zugutufe), Saltapura.
JUAN PICHUN (74 años), Rulo (8 km. de Nueva Imperial).
ESTER CAULAF (52 años), Rulo.
SABINA IGUERA MARÍN (54 años), Rulo.
GRACIELA PIQUIL (48 años, logko), Rulo.
ROBERTO HUENCHULAF CALBANCA (56 años), Rucapillan (10 km. de Cunco).
ROGELIO LÓPEZ HUAIQUIMAN (51 años, logko y gempin), Huapi Budi.
SEGUNDO HUAIQUIMAN CALFULEN (88 años), Huapi Budi.

Bibliografía

- BARTH, FREDRIK (ed.) 1976. – *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización de las diferencias culturales*. - México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- BONFIL BATALLA, GUILLERMO 1986. – «La teoría de control cultural en el estudio de los procesos étnicos». - In: *Anuario Antropológico*, Brasilia: Editora Universidad de Brasilia, 1986.
- BOURDIEU, PIERRE 1990. – *Sociología y cultura*. -México: Grijalbo, 1990.
- CARRASCO, IVÁN 1986. – «Algunas transformaciones producidas por la escritura en la expresión literaria mapuche». - In: *Actas de lenguas y literatura Mapuche: II*. - Temuko: Universidad de La Frontera, octubre 1986.
- CARRASCO MUÑOZ, HUGO 1995. – «Elementos teórico-metodológicos para el estudio de la construcción de la historia en una comunidad mapuche». - In: *Pentukun*, nº 4, Temuko: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, diciembre 1995, p. 7-22.
- DAHSA, FERNANDO 1991. – «Las identidades culturales: algunas aclaraciones conceptuales». - In: *C.P.U.: Estudios Sociales*, nº 69, Santiago de Chile, 1991.
- FOUCAULT, MICHEL. – *La microfísica del poder*.
- GARCÍA SEGUEL, MIRIAM 1993. – *Consideraciones evolutivas de los estudios Mapuche, sobre textos escritos por autores clásicos, modernos y contemporáneos*. - Tesis para optar al grado de Licenciatura en Transferencia de Información Documental. - Temuko: Universidad de La Frontera, 1993.
- HABERMAS, JURGEN 1987. – *Teoría de la acción comunicativa*. - Buenos Aires: Taurus, 1987.
- HARCHA CASSIS, LEYLA 1978. – *Definición empírica de historia: una comunidad rural mapuche, el caso Rukapangue*. - Tesis para optar al grado de Licenciatura en Antropología. - Temuko: Universidad Católica, 1978.
- MARIMÁN, PABLO & JAIME FLORES 1997. – *La sociedad mapuche en la enseñanza de la historia en Chile*. - Temuko: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, 1997. - Documento de discusión.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ 1959. – *Ideas y Creencias*. - Madrid: Editorial de Occidente, 1959.