

MAPUDUNGUN EN SANTIAGO DE CHILE: VITALIDAD, LEALTAD Y ACTITUDES LINGÜÍSTICAS

CRISTIÁN LAGOS¹
Universidad de Chile

El presente artículo corresponde a los principales hallazgos de una investigación de carácter exploratorio que realizamos durante 2003 en agrupaciones mapuches vinculadas al Sindicato de Panaderos de Chile (CONAPAN), en particular, los sindicatos número 3 y 4, y la Liga Cultural Mapuche Kolo Kolo. La información provino de un total de 19 informantes, vinculados directa o indirectamente a estas estructuras de transición. Las preguntas a las que se buscaba dar respuesta decían relación con la situación lingüística del *mapudungun* en Santiago de Chile, tanto desde un punto de vista sociolingüístico como etnolingüístico, considerando tópicos tales como la 'lealtad lingüística', las actitudes lingüísticas hacia esa variedad y su diferenciación funcional respecto de la lengua oficial del país, el español.

PALABRAS CLAVE: etnolingüística, vitalidad lingüística, lealtad lingüística, actitud lingüística

This article is an account of the main findings of research work conducted during 2003 with mapuche organizations related to the Bakers' Trade Union of Chile (CONAPAN); in particular, Trade Unions 3 and 4, and the Mapuche Cultural League Kolo Kolo. The data were provided by 19 informants, directly or indirectly related to these transition structures. The questions that needed answering referred to the linguistic status of the mapudungun language in Santiago, Chile, both from the sociolinguistic and the ethnolinguistic points of view, as regards such topics as 'linguistic loyalty', linguistic attitudes towards this variety and its functional differentiation in respect of the official language of the country, Spanish.

KEY WORDS: *ethnolinguistics, linguistic loyalty, linguistic vitality, linguistic attitude*

Recibido: julio 2006. Aceptado: octubre 2006.

Para correspondencia, dirigirse a <clagos@uchile.cl>

¹ Este artículo corresponde a la presentación de los resultados más relevantes de la tesis "La vitalidad del mapudungun en Santiago de Chile, sus factores determinantes y consecuencias socioculturales: estudio exploratorio desde una perspectiva socio- y etnolingüística", realizada para obtener el grado de Magíster en Lingüística con mención en Lengua Española, Universidad de Chile.

1. INTRODUCCIÓN

El presente artículo da cuenta de un estudio cuyo objetivo fue analizar algunas dimensiones del proceso de contacto lingüístico y cultural entre sujetos que se auto-definen como mapuches y la sociedad nacional mayor en la que viven, atendiendo a sus consecuencias socioculturales, colectivas e individuales, en la actualidad, en un espacio social como lo es la ciudad. Es precisamente el situarse en este espacio urbano lo que encierra un potencial aporte en los resultados aquí presentados, pues poco se conoce de la lengua mapuche –a la que también llamaremos *mapudungun*– en la ciudad de Santiago de Chile.

La pretensión de indagar qué sucede con la lengua mapuche en un espacio social como la capital de Chile responde mayormente a la inquietud de verificar el probable desgaste –atendiendo a sus factores determinantes y consecuencias– que ha recibido una expresión cultural tan consustancial a un grupo que, históricamente, se ha visto sometido a procesos de dominación sociopolítica y de aculturación respecto de un mundo occidental que invadió y ocupó su territorio. Más aun, cuando los descendientes de los mapuches históricos se han visto forzados a salir de sus espacios sociales originarios para integrarse a espacios que les son totalmente ajenos, económica, política, cultural y lingüísticamente.

Nuestro enfoque frente a este tema intentó complementar las tradicionales perspectivas macrosociolingüísticas con las microsociolingüísticas (Fishman 1988, Ardener 1971), a fin de dar cuenta de la dimensión cultural, y sus consecuencias en el plano psicosocial, presente en la relación que establecen los grupos con la(s) lengua(s) que hablan, a partir del supuesto de que las lenguas son mucho más que meros códigos para comunicarse. De esta manera, nos centramos en una indagación y análisis en función de dos fenómenos nucleares que nos permitieron dar cuenta, además, de muchos otros que los acompañan: la vitalidad de la lengua en la ciudad y las actitudes que hacia la misma se han asentado en quienes se adscriben a la etnia mapuche.

Según los datos entregados por el Censo de Vivienda y Población realizado en 2002, 692.192 personas se consideran pertenecientes a grupos étnicos originarios, lo que equivale a un 4,6% de la población total del país. Del conjunto de la población que se considera indígena, el 87,3% (604.349 personas) pertenece a la etnia mapuche, concentrándose principalmente en la IX región (33,6% del total), en la Región Metropolitana (30,3%) y en la X región (16,6%). Si consideramos que la IX y X regiones son (además de la VIII) espacios que históricamente han ocupado los mapuches, se mantiene la tendencia señalada en censos anteriores que indica que la Región Metropolitana constituye el principal destino de migración mapuche. Ello, ciertamente, no es sorprendente, dados los procesos de migración “forzada” que ha experimentado esta población en las últimas décadas, debido a factores tales como la falta de tierra para reproducir su ancestral economía de autosubsistencia en la zona centro-sur del país; el impacto de las sucesivas reconversiones en la economía de las regiones de esa ubicación, sobre todo hacia el rubro forestal; la progresiva desintegración del patrimonio reduccional (debido a compras o expropiaciones); y, finalmente,

la atracción provocada por las urbes, sobre todo la capital del país –Santiago–, como polos de actividad económica y cultural (Aravena 2001).

Debido a este proceso histórico, los grupos mapuches que han migrado a la ciudad se han visto obligados a perder el *control cultural* –esto es, crear y recrear su cultura de forma autónoma– que poseían ancestralmente, y a adquirir y manejarse con otros códigos (ajenos a su tradición histórica) que, por su funcionalidad en contextos urbanos, son los que se han impuesto por sobre los propios, entre los cuales el lenguaje es una herramienta central. Esto último adquiere relevancia, pues es ampliamente conocido que la lengua de todo grupo humano es el principal recurso para operar en la realidad social. Además, es uno de los elementos constituyentes de la identidad cultural de todo conglomerado. Entonces, desde un punto de vista teórico, resulta relevante conocer las percepciones, actitudes y usos que primeras, segundas o terceras generaciones de mapuches llegadas a la ciudad tienen respecto de su lengua originaria, enfrentadas a un mundo que usa otra lengua, una que sociopolíticamente (y, por extensión, culturalmente) se impone como hegemónica.

A su vez, desde un punto de vista práctico, resulta relevante dar respuesta a aspectos que puedan aclarar muchas de las problemáticas enfrentadas por los mapuches urbanos, así como resultan claves para entender y/o modificar sus conductas hacia los rasgos que les permitan integrarse de manera creciente a la sociedad en que les corresponde vivir. Esto permitiría evitar el choque y apuntar más bien a las consonancias sociales que incorporen y no aniquilen la diversidad.

2. LA VITALIDAD LINGÜÍSTICA

El concepto de *vitalidad lingüística* se refiere al “...uso real de la variedad por parte de una comunidad de hablantes nativos” (Mounin 1979: 89). Da cuenta de dinámicas generadas en el marco de situaciones de contacto y una de sus consecuencias: la elección, mantenimiento y sustitución de lenguas. La comprensión de todas las variables que intervienen en tales fenómenos implica aceptar como el estado natural de la mayoría de las situaciones lingüísticas del mundo al multilingüismo, situación en la que los individuos se ven ante la necesidad de elegir entre el uso de una u otra de las lenguas que coexisten en el territorio que habitan. Si bien no hay parámetros cuantitativos que definan cuándo una lengua posee mayor o menor *vitalidad*, es su uso efectivo como instrumento de comunicación el indicio de tal condición. Además, resulta importante en dicha definición que tales usos remitan a áreas significativas de la vida sociocultural de las comunidades. Sin embargo, tales parámetros siempre suponen una o varias lenguas que “compiten” con la lengua en cuestión. Por este motivo, la *vitalidad* o *no vitalidad* implica siempre una elección de parte de los hablantes, una elección que puede suponer un desplazamiento parcial o total de una lengua en beneficio del avance de otra. El abandono total llevará al deterioro, olvido o, incluso, la desaparición de la lengua *menos vital*. Entre los factores que definen la *vitalidad* encontramos: (a) su exclusividad como instrumento de comunicación en determinados ‘ámbitos’, es decir, contextos institucionales en los cuales el uso de una variedad lingüística es reconocido por los hablantes como más apropiado que el uso

de otra variedad; (b) las necesidades personales de los hablantes; (c) las características sociopolíticas de la relación entre los grupos dominantes y dominados –y sus consecuencias psicosociales en estos últimos, sobre todo– cuyas lenguas están en contacto; (d) el estatus del grupo y la lengua que habla en el marco de la sociedad global; (e) la importancia demográfica del grupo que habla la lengua dentro de la sociedad mayor; (f) el apoyo institucional, ya sea propio o externo, con el que cuenta la lengua en cuestión para efectos de su reproducción y desarrollo; (g) el grado de estandarización de la lengua; (h) los procesos migratorios; (i) los procesos de industrialización y los cambios económicos.

2.1 *La vitalidad de la lengua mapuche*

Para el caso mapuche, se aprecia nítidamente la presencia de muchos de los factores antes mencionados, lo que indica una paulatina pérdida de la *vitalidad* de una lengua; todos estos factores permiten entregar una visión bastante pesimista acerca de tal condición para el *mapudungun* en la actualidad. Lo anterior no constituye, en todo caso, mayor sorpresa si reconocemos la situación de subordinación política, económica, sociocultural y, por extensión, lingüística que caracteriza la relación entre el llamado “pueblo mapuche” y la sociedad chilena mayoritaria. Fueron indicadores de esta *vitalidad en retirada* los siguientes:

- En primer lugar, este uso minoritario que se da a la lengua nativa en la vida cotidiana se evidencia a través de los recuerdos de infancia de nuestros entrevistados, incluso en algunas zonas donde habitaron históricamente los mapuches. Ubicados en un punto temporal cercano a la actualidad, encontramos al *mapudungun* en el seno de la familia, no como instrumento del intercambio comunicativo cotidiano. De esta manera, alguien que se trasladó a la ciudad nos relata lo que sucedía en su hogar en la Novena Región², a comienzos de los 80, respecto de los momentos en que se hablaba *mapudungun*:

Quando llegaban visitas. Pero [...] era muy poco lo que se hablaba cuando nosotros estábamos allá [...] por ejemplo, para los mandados o cualquier cosa así [...] lengua castellana. Cuando llegaba visita allá cambiaba el asunto, porque todo se hablaba en [...] para mí, por ejemplo, no le voy a decir que se hablaba en un cien por ciento, pero yo creo que debe andar en un cincuenta por ciento o así (H. C.)³.

- Respecto del comportamiento lingüístico fuera del hogar encontramos un panorama similar, lo que da cuenta de una progresiva reducción de los ‘ámbitos’ en

² Sin embargo, existe certeza de que la situación del *mapudungun* en la zona sur del país es diversa: es en la zona habitada por los *pewenches* (zona precordillerana de la Octava Región) donde se conserva más la lengua y cultura nativas, mientras que el resto del territorio mapuche histórico se caracteriza por una creciente pérdida de la vitalidad de la lengua vernácula, sobre todo en la Décima Región.

³ Con el propósito de guardar la confidencialidad de las opiniones expresadas por nuestros informantes, solamente haremos alusión a ellos con las iniciales de su primer nombre y apellido.

que tiene vitalidad el *mapudungun*, en este caso, en su uso en conversaciones cotidianas, al encontrarse con otros mapuches en la ciudad. Solamente muy pocos reconocen realizar la interacción comunicativa íntegramente en *mapudungun*, confirmando lo que planteamos al comienzo de esta sección: su uso no se verifica en tanto herramienta para una comunicación efectiva, sino que, en este caso, solamente como una marca de identidad, de reconocimiento mutuo como participantes de una tradición histórica y cultural en común —el ser mapuches— al saludarse y despedirse en *mapudungun*, pero conversar, predominantemente, en castellano, como lo señala un informante: “Yo con mis amigos absolutamente casi conversábamos en castellano [...] los jóvenes es bien poco lo que están conversando en mapuche en el campo [...] es bien poco, siempre conversan más en castellano” (W. T.).

- En la elección cada vez más frecuente del español en ‘ámbitos’ que anteriormente eran exclusivos del uso del *mapudungun* se aprecia una progresiva reducción de las funciones sociolingüísticas que antes cumplía con exclusividad esta lengua vernácula. En tal sentido, es evidente que su función global como instrumento de comunicación efectiva cotidiana ha sido abandonada, en tanto es el español la lengua privilegiada para cumplirla. Sin embargo, respecto de este fenómeno se percibe una diferencia entre “campo / ciudad” y un ‘antes / después’⁴: en el ‘sur’ aún se conservaban, según lo que nos narraran informantes que provienen de la zona mapuche histórica, ciertas funciones típicas que se han perdido en la ciudad. Así, ‘allá’, uno de los ámbitos o dominios en que se seguía manteniendo el uso del *mapudungun* como instrumento comunicativo era el de las ceremonias y rituales tradicionales. Sin embargo, en la práctica cotidiana de estas actividades se establece una importante diferencia en el contexto urbano. Esto ocurre en virtud de que entre quienes participan constantemente en tales ceremonias y rituales en la ciudad existe claridad de que en ellas el uso del *mapudungun* no excluye el uso del español, usándose ambas lenguas de modo indistinto, como lo señala un mapuche: “[...] solamente cuando estamos en un encuentro mapuche, en nguillatunes⁵, ahí conversamos algunas cosas en mapuche, pero siempre estamos hablando castellano” (W. T.). Situación esta que, posicionados ahora en el eje ‘antes/ después’, se daría en la actualidad, incluso en algunas zonas del sur del país (reconociendo las diferencias regionales existentes), donde no sería exclusivo el uso de la lengua en los rituales, ni siquiera de parte de las personas de más edad, ni de quienes dirigen la ceremonia, como señala uno de nuestros informantes:

Y siempre los viejos incluso también allá están en la ceremonia rogándole a dios, pidiéndole todo mejor, también entre medio salen palabras en castellano. No hablan totalmente en

⁴ Son estos dos ejes, además de ‘viejos / jóvenes’, los que organizan el discurso de los mapuches respecto de la situación de su lengua nativa.

⁵ El *nguillatun* es una ceremonia religiosa mapuche.

mapuche. Y eso que son viejitos [...] ya incluso son machis que son [...] Si imagínese ahí que hay gente que ni conversa en mapuche cuando están en los rituales [...] puro castellano [...] (W. T.).

Sin embargo, hay algunos ámbitos en los que el *mapudungun* sigue teniendo vitalidad, tales como: (a) el uso de la lengua, aun en contextos urbanos, cuando llegan visitas de origen mapuche a un hogar y (b) el uso de palabras soeces en lengua mapuche. Más aun, constituye una de las vías de conocimiento de la lengua para las nuevas generaciones, como lo señala un mapuche que forma parte del gremio del pan: “Pa’ nosotros es más fácil, más fácil de aprender a hablar en mapuche es a hablar garabatos [...] eso uno no lo toma muy en cuenta en hablar en garabatos y aprende rapidito [...] más fácil [...] o sea, pa’ un” (J. T.).

En síntesis, la pérdida de límites claros en la distribución en los usos del *mapudungun* y el español es un claro indicio de la merma en la vitalidad de la primera lengua. Si bien hay funciones que aún se pueden cumplir en lengua nativa (pedir cosas, saludar, despedirse, decir garabatos, hacer rogativas), estas perfectamente se pueden verificar también en español (según los discursos de nuestros entrevistados); pero esto no puede ocurrir en el sentido inverso, lo que refleja la relación jerárquica entre ambas (de subordinante y subordinado). Rescatando una conceptualización incorporada por Fishman (Fasold 1996), podemos señalar que no cualquiera de las dos lenguas puede servir para cualquier fin; más bien solo una de ellas es capaz de ‘infiltrarse’ en las funciones de la otra, en lo que es el correlato (socio)lingüístico de una situación socio-política y cultural de dominación.

En las Figuras 1 y 2 resumimos cuantitativamente la *vitalidad* de la lengua en ‘ámbitos’ tales como la casa y la conversación coloquial:

Figura 1

Lengua más usada diariamente en casa

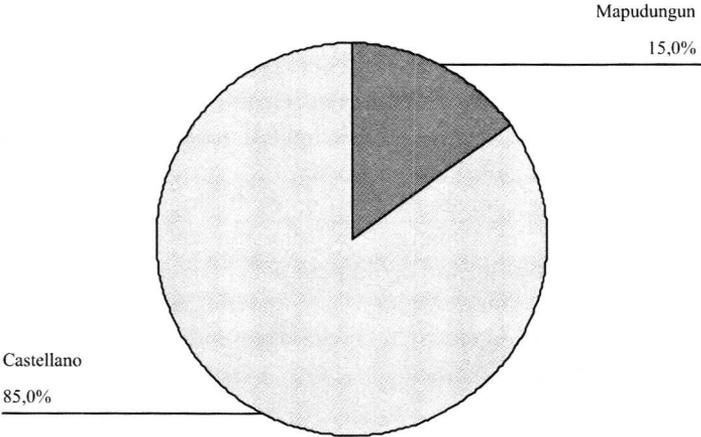
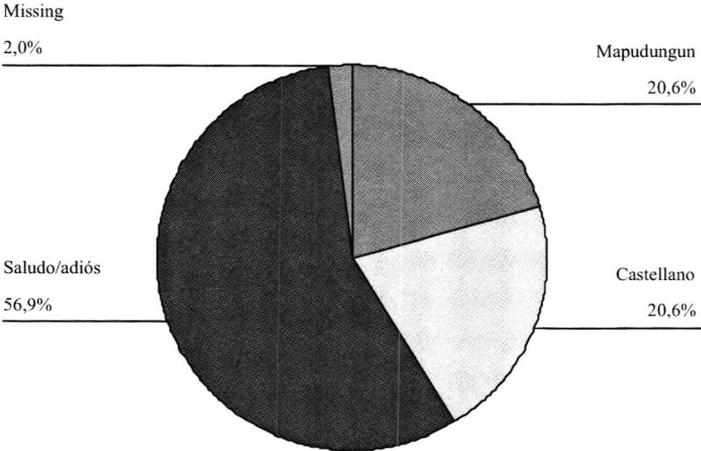


Figura 2

Lengua con mapuches conocidos



2.2. Vitalidad y competencia

Habiendo constatado las reales dimensiones del problema de la *vitalidad* del *mapudungun* en Santiago, el análisis de las deficiencias en las nuevas modalidades de aprendizaje de la lengua en contextos urbanos nos lleva a otro tema asociado a la pérdida paulatina de la vitalidad de la lengua mapuche: la *competencia lingüística* de sus hablantes. La premisa que guía esta relación es que, ciertamente, la vitalidad de una lengua va a ser menor, esto es, su uso real como instrumento de comunicación efectiva se va a ver mermado si sus hablantes no son competentes en su conocimiento y manejo. Si no lo son, mal podrían usar la lengua mapuche cotidianamente para comunicarse.

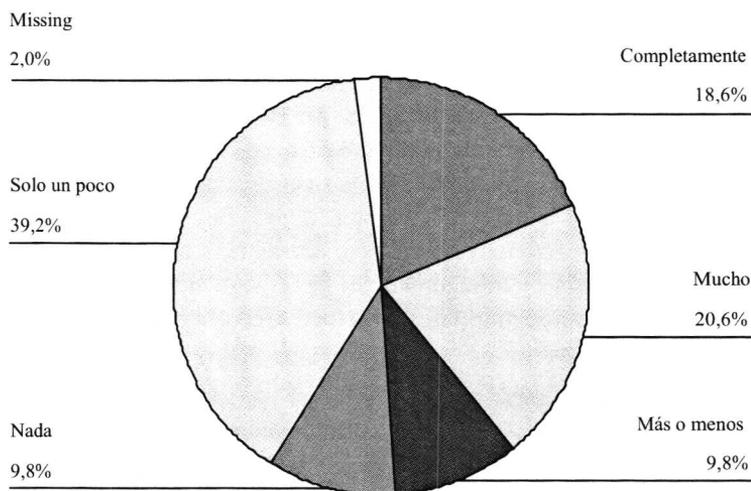
En este mismo sentido, a través de nuestro estudio logramos apreciar cómo la *vitalidad* de una lengua está estrechamente relacionada con la *competencia* que los hablantes tengan de ella; la suficiente como para poder seguir utilizándola en el uso real como herramienta de comunicación. Y tal situación, al menos para el caso de la lengua mapuche, ya sea en la ciudad o en el ámbito rural, parece no ser muy auspiciosa respecto de su vitalidad. Nos arriesgamos a tal generalización atendiendo a dos fuentes:

- a) Por un lado, las cifras del último censo 2002, en lo que respecta a la competencia lingüística en las lenguas nativas consideradas, declarada por quienes se adscriben a las etnias originarias en el país, evidenciaron una tendencia más que preocupante para la vitalidad de tales lenguas. Ante la pregunta de si “Algún miembro del hogar habla o entiende alguna lengua originaria”, solamente el 14% de los entrevistados señaló “hablar y entender” en la lengua nativa de su etnia. El 13,8% dijo solamente entender, mientras que un abrumador 72,2% afirmó no conocer su lengua originaria. Dato más que esclarecedor al indagar sobre la vitalidad de las lenguas de los grupos nativos de Chile, incluida la situación del *mapudungun*, por tanto.
- b) La misma situación se reprodujo, a pequeña escala, en las respuestas al cuestionario aplicado a los informantes de nuestra muestra, donde la proporción de quienes dicen conocer el *mapudungun* como herramienta de comunicación es muy baja. Así queda en evidencia en el siguiente gráfico, en el cual solamente un 21,1% reconoce dominar completamente su lengua nativa⁶ (Figura 3):

⁶ Aquí reconocemos que debe haber cierta distancia entre lo declarado y lo que realmente ocurre en la realidad, suponiendo incluso que el grado de competencia debe ser menor que el declarado, ya que fueron muy pocas las ocasiones en que los informantes dieron prueba de aquello. Aunque, ciertamente, faltó realizar un testeo de tales competencias en el uso concreto, pero tal intención escapaba de las posibilidades de la investigación y de la competencia misma del investigador, debe reconocerse.

Figura 3

Competencia en mapudungun



En la dimensión cualitativa de tales cifras, encontramos que la mayoría de los entrevistados reconoce que el grado de conocimiento que poseen de su lengua nativa solo les permite decir algunas palabras o frases hechas, muy lejanas a la producción de un discurso elaborado en el marco de una interacción comunicativa real. Así lo expresa una joven mapuche: “[...] nosotros hablamos así [...] puras palabras más cortas, porque yo no sé hablar mucho, algunas palabras no más. Mi papá sabe saludar, decir “pan”, cosas así [...] palabras básicas sabe no más mi papá” (D. L.).

Otra manifestación de esta deficiencia en la competencia lingüística corresponde a quienes afirman poseer solamente la capacidad de comprender enunciados, pero no de responder o expresarse en torno a ellos. Tal como lo señala el siguiente hablante:

Un tiempo que yo me acuerdo que vino un viejito, no me acuerdo si era de Temuco, por ahí [...] los juntamos en una picá⁷ [...] entonces, yo traté de conversar en mapuche con él, pero en un dos por tres me dejó pillito al tiro. Él, con su dialecto mapuche, era correctamente, y yo no, porque yo ahí [...] sé hablar, sé contestar, sé cualquier cosa, pero pa’ entablar una conversación en mapuche yo quedo pillito ligerito, no estoy acostumbrado o no sé pronunciar mucha cosa en mapuche (J. T.).

⁷ En el español coloquial de Chile, local en el que los amigos se juntan a comer, beber y compartir.

Es en virtud de esta situación que algunos se explican el retroceso en la vitalidad de la lengua mapuche en contextos urbanos, más que nada, vinculado a la competencia de los hablantes, en tanto se señala que: "...de utilizarse el idioma, se utiliza. Por supuesto que les resulta más fácil el castellano, pero eso no significa que quieran renunciar a su idioma" (M. S.)⁸.

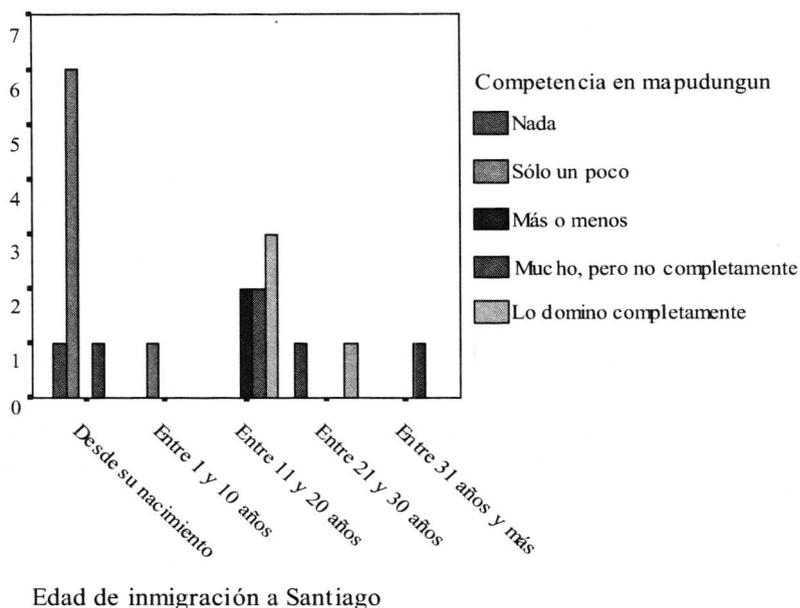
Ahora bien, esta competencia se correlaciona claramente con un componente etario o generacional. En particular, hay una relación muy estrecha entre el nivel de competencia alcanzado (o percibido por los hablantes) y la edad que los sujetos tenían cuando emigraron a Santiago. De esta manera, pudimos establecer que dentro del grupo de sujetos que estudiamos, a medida que emigran más jóvenes hacia la capital, la vitalidad de la lengua baja (de la mano de su competencia en ella), ya que han tenido mucho menos tiempo para estar en contacto con ella, y lo que han aprendido se produce por iniciativa personal (lo que es más fragmentado e incompleto) o en alguna organización mapuche santiaguina, con la consiguiente desconexión con el uso concreto (en la interacción comunicativa efectiva) de la lengua. De esta forma, un informante señala:

[...] no sé correctamente hablar mapudungun, porque llegué muy joven aquí. Entonces, si hubiese estado 20, 30 años allá [...] buh [...] habría sido correcto en todas las cosas. Pero aprendí aquí, a la manera que como estudié [...] con L. M., otro cantante mapuche que también hay [...] y ahí fui aprendiendo poco a poco (W. T.).

Esta correlación la expresamos en el siguiente gráfico (Figura 4), a partir de los resultados del cuestionario cerrado aplicado. En nuestra indagación comprobamos, con claridad, que la gran mayoría de quienes declaran conocer nada o solo un poco de *mapudungun*, han nacido en Santiago o emigraron desde el sur a la capital en los primeros diez años de su vida, con la consiguiente falta de exposición a la lengua indígena nativa.

⁸ Informante que constituiría lo que los mapuches llaman un "*wingka* nacionalizado", es decir, un no mapuche considerado un integrante más de esa etnia por la comunidad.

Figura 4. Relación entre edad de migración a Santiago y competencia en mapudungun



Lo anterior, a su vez, nos permite establecer una diferencia respecto de la vitalidad de la lengua en las generaciones mayores, sobre todo en las que se encuentran en la zona rural del sur del país, de cuya competencia en la lengua se da constante fe por parte de nuestros entrevistados, identificándolos como los ‘antiguos’ o los ‘viejos’, como portadores de un uso correcto y cotidiano de la lengua, un modelo a seguir por tanto. A ellos los entrevistados los recuerdan como modelos, los que se “saludaban y conversaban en mapuche”. Esto queda graficado en las palabras de un mapuche de 60 años de edad, quien recuerda de su infancia: “[...] Mi abuela, Rosamaría Coñoeppán, ella no sabía hablar ni una sola palabra en castellano, pero entendía el castellano [...] entonces, ella me mandaba (en mapuche), y yo le obedecía, porque entendía todo, pero no hablaba en mapuche” (L. M.).

En cambio, quienes son los ‘antiguos’ en la ciudad, como hemos visto, si bien conocen en algún grado el *mapudungun*, no cumplen con el imaginario que las nuevas generaciones tienen respecto de tal grupo (en este caso, en relación con su dominio de la lengua), e incurrir en los vacíos de competencia antes ya señalados. Pero es en las nuevas generaciones donde esta diferencia se hace más patente. Ciertamente en la ciudad, pero también en alguna medida en la zona sur del país. De esta manera, la vitalidad de la lengua (nuevamente de la mano de la competencia en ella, entre otros factores) desciende notablemente cuando la correlacionamos con esta variable. En tal sentido, es unánime la percepción de que las nuevas generaciones no hablan la lengua, surgiendo inevitablemente la comparación al situarse en el eje discursivo ‘nuevas generaciones / antiguos’: “[...] hoy día la juventud [...] igual como que no

conversa en mapuche. Si esa es la verdad [...] Anteriormente, claro, cuando [...] eran antiguos que eran viejos que se creían mapuches. Pero ahora la juventud no [...] Uh [...] difícil” (W. T.).

Las razones que explican el estado de la vitalidad de la lengua en las generaciones jóvenes, en un aspecto que profundizaremos más adelante (cuando nos refiramos a las actitudes), nos llevan a un plano de análisis en el que se mezclan, por un lado, la “vergüenza” que pueden sentir los jóvenes al intentar identificarse con lo indígena en un entorno societal marcadamente homogeneizador y sancionador de la diferencia –más aun, cuando esta alude a una realidad que históricamente se ha pretendido ocultar– y, por otro lado, también la falta de competencia generada, principalmente, debido a que la familia no constituye una agencia donde cotidianamente escuchen *mapudungun* y, por tanto, puedan aprenderlo. De esta manera, ni la familia cumpliría su rol en la reproducción cultural, ni los jóvenes percibirían su lengua nativa como un instrumento comunicativo necesario, lo que se plasma en el relato de un padre de origen mapuche: “Sí, pero mis hijos de niños nunca se interesaron, porque [...] será porque en la casa no más yo hablaba en mapuche, y no en la calle ni en la escuela. Seguramente por eso nunca se interesaron, ningún hijo de los mapuche aquí de niño se han interesado” (J. L.).

Refuerza este contraste generacional un sujeto mayor de edad, y que logró aprender *mapudungun* debido a que nació en la zona mapuche histórica del sur del país y emigró a Santiago después de los 20 años:

Sí (sé hablar) [...] porque me crié con mi abuelo, y toda la gente hablaba el mapuche en esos años, no como ahora, que los niños ya no saben hablar mapuche. Y esa es la inquietud que tenemos nosotros [...] porque se está perdiendo la lengua nuestra (J. L. El paréntesis es nuestro.).

El mismo contraste lo identifica otro mapuche, aludiendo a la variación generacional en la vitalidad que experimenta su lengua nativa, señalando que:

[...] cuando se hacía una fiesta religiosa, que le llamamos nguillatun nosotros allá. Ahí todos hablan en mapuche, todos hacen rogativas en mapuche, toda la gente. Y siempre la conversación, los viejos así, cuando iban al pueblo, se juntaban, todos se saludaban en mapuche, todo, conversaban [...] si a donde iba uno, uno escuchaba palabras mapuches. Pero uno nunca, no [...] no conversaba en mapuche. Yo, prácticamente, cuando fui el año pasado, me fui en febrero pal’ sur, y los viejos allá cuando uno llega tratan de hablarle todo en castellano. Claro, no, no le hablan en mapuche (J. T.).

2.3. Vitalidad y modalidades de aprendizaje de la lengua

Una consecuencia de esta reducción de las *funciones sociolingüísticas* del *mapudungun* en la ciudad es una reducción paralela de las instancias de aprendizaje de esta lengua como instrumento comunicativo efectivo. Al ser el *mapudungun* una lengua de transmisión oral, es en el seno de la familia donde se debería desarrollar su reproducción y aprendizaje por parte de las nuevas generaciones. Sin embargo, al ir paulatinamente perdiendo sus funciones sociolingüísticas tradicionales, principalmente su función como medio de comunicación efectiva, las funciones que se han

mantenido entregan –para quien intenta aprenderla– solamente una visión fragmentada de la lengua, no como un sistema (fonológico, semántico, morfosintáctico, incluso pragmático), sino solamente como un conjunto de palabras sueltas o frases hechas: dar y recibir órdenes en mapudungun, saludar, despedirse, en otras palabras:

Yo le enseño mapuche al niño, cómo se cuenta en mapuche, cómo se dice mamá, papá, hermano, hermana [...] yo con mis nietos, yo les hablo palabras sueltas [...] porque cuando eran chiquititos sabían contar hasta diez en mapuche. [...] entonces, de esa manera, les enseño palabras para que ellos las digan y la pronuncian (L. M.).

Una de las consecuencias de este nuevo escenario en la reproducción de la lengua, además de generar un aprendizaje muy reducido e incompleto de ella, es que la familia ha dejado de ser un factor mediante el cual las nuevas generaciones puedan aprender a hablar su lengua nativa, y tienen que acudir a otras instancias cuando, sobre todo las nuevas generaciones de mapuches que habitan en la ciudad, quieren mejorar (o simplemente conocer un poco) su competencia en la lengua vernácula de su etnia. Por tal motivo, adquieren relevancia las agrupaciones mapuches urbanas y los cursos de *mapudungun* que puedan ofrecer, las publicaciones que difundan la lengua (como ocurre en secciones de la revista del Sindicato de Panificadores de Chile, CONAPAN) o, incluso, las iniciativas de colegios y universidades (*wingkas*⁹), como instancias de reforzamiento, aprendizaje y práctica de la lengua y, por tanto, de reproducción cultural mapuche, en la urbe.

Sin embargo, frente a estas nuevas agencias y la posibilidad de aprendizaje, reproducción y, por tanto, mantenimiento de la vitalidad de la lengua, emerge otro problema: la falta de una estandarización de la lengua, sobre todo en la escritura, lo que termina por confundir a quienes intentan aprenderla. Nos encontramos, de esta manera, ante un problema de vitalidad lingüística que es ‘estructural’, en tanto depende de una serie de factores que están entrelazados entre sí, no representando inconvenientes aislados, sino que unos que remiten a la relación que ha establecido el pueblo mapuche con la sociedad occidental en forma sistémica, tanto sincrónica como diacrónicamente, y a las características culturales inherentes de cada grupo en contacto. Del mismo modo, toda posible solución (si se tiene conciencia de un problema, claro está) implicaría cambios en el sistema de tales relaciones, lo que la torna improbable, tal como están hoy las cosas.

2.4. *El papel de la migración en la vitalidad*

Ciertamente, uno de los factores que tiene un efecto importante en la vitalidad actual del *mapudungun* es la migración forzada que ha tenido que realizar el pueblo mapuche desde las reducciones a las ciudades, en general, y, en particular, a la capital del país.

⁹ Término con el cual el *mapudungun* designa a todo aquel que no es mapuche, en particular, aplicado a los chilenos.

Estos procesos de migración atentan contra la vitalidad de la lengua, debido a que los mapuches se trasladan a lugares donde otra cultura (y por supuesto, la lengua que le es propia) es la dominante, la que se impone política, económica y culturalmente; no obstante, tal situación ya ocurría en el sur, pero no de forma tan acentuada como en la capital, máxima expresión del dominio *wingka*. La amenaza a la vitalidad lingüística de la lengua se torna inevitable en tanto tal migración es una tendencia que se perpetúa en el tiempo y se intensifica, dado su carácter forzado, como lo expresa un mapuche: “[...] Pocas tierras. Éramos ocho hermanos, teníamos dos hectáreas de tierra. Imagínese [...] ¿Y de qué íbamos a vivir si no había pega?” (W. T.) (En Chile “pega” significa “trabajo”).

Las precarias condiciones y la falta de tierras como motivo de expulsión se reafirman en otro relato: “[...] por los problemas propios de los campesinos que no estaban bien rentados, porque en esos años estaba muy atrasada la agricultura, además que teníamos muy poco terreno que cultivar” (J. A.).

Historias como esta se multiplican y repiten de manera sistemática: la expulsión a temprana edad —con las consecuencias en el aprendizaje de la lengua antes señaladas—, la llegada a Santiago (generalmente alojando donde parientes en la ciudad), el ingreso a empleos de segunda o tercera categoría (casi siempre, puertas adentro y con extensas jornadas laborales) y, finalmente, la estabilización en el rubro panadero.

2.5. Relación sociopolítica entre la comunidad mapuche y la sociedad nacional y sus consecuencias en la vitalidad del mapudungun: el problema de la discriminación

Otro de los factores que media en la pérdida de la vitalidad de la lengua mapuche remite a la relación histórica que se ha establecido entre la nación chilena y el pueblo mapuche: una relación dominador/dominado. En tal sentido, de acuerdo con la teoría de la “acomodación del habla” (Moreno Fernández 1998), identificaríamos la situación de la lengua mapuche como ‘convergente’, es decir, una en que los representantes de esta etnia se ven obligados a utilizar la misma lengua del grupo dominante y no la propia. Esto es, una situación en que el grupo dominado no “percibe la posibilidad de cambio” y, por tanto, el grupo dominante impone sus hábitos como la *norma útil y prestigiosa* hacia la cual debe orientarse el dominado. Esto, llevado más allá del plano lingüístico, tiene su más palpable manifestación en la discriminación que era percibida por los mapuches, al momento de llegar a Santiago, por el hecho de pertenecer a esta etnia. Dicha discriminación, que sufrían y sufren por ser “distintos”, es una de las fuentes de la pérdida de la vitalidad de su lengua nativa en contextos urbanos (además de la imposición económica y sociopolítica del español), en tanto desincentiva su uso en la vida cotidiana, tal como lo evidencia el relato de los propios mapuches:

[...] A lo mejor por eso los niños no se interesaron nunca a aprender a hablar en mapudungun. Seguramente por eso, porque siempre [...] siempre los trataron de indio. Cuando mi chica hoy en día dice [...] dice ahora de que ‘así me trataban cuando era chica, cuando iba al colegio, dice’ [...] Siempre [...] se acuerda de eso (J. L.).

2.6. El problema de la estandarización

La *estandarización*, en tanto proceso consistente en dotar de ortografía, gramática y diccionario a una lengua (Moreno Fernández 1998: 348), tiene un vínculo muy próximo con el grado de *vitalidad* de una lengua, más aun, cuando esta es amerindia y está inserta en un contexto societal mayor de carácter occidental. Esta dimensión del problema de la vitalidad de la lengua del pueblo mapuche está unida estrechamente al hecho de que la principal forma de aprender *mapudungun* haya dejado de ser la *transmisión oral*, es decir, a partir de insertarse cotidianamente en conversaciones en tal lengua (sobre todo, en el seno de la vida cotidiana en el hogar). La retirada de esta modalidad de aprendizaje “natural” de la lengua debería haber dado paso a una diferente, basada en una alfabetización y adiestramiento a partir del registro escrito (impartido en institutos, escuelas o universidades). Pero, al no existir, hasta la actualidad, una estandarización unánime de la lengua mapuche (principalmente en el ámbito de la escritura), esa otra modalidad de aprendizaje ha quedado truncada, originando distintos problemas que, finalmente, redundan en una competencia deficiente de los potenciales hablantes al momento de querer emplear la lengua nativa en la comunicación efectiva.

2.7. Relación entre la vitalidad y “estructuras transicionales” en la ciudad

Más allá de explicar la baja vitalidad de la lengua mapuche en la ciudad, encontramos ciertos mecanismos de ‘acomodación’ ante esta situación por parte de los grupos de mapuches urbanos, a fin de lograr una cierta *homeostasis social* (la que incluye, ciertamente, la lengua). Es así como nuestro trabajo nos permitió identificar al gremio panadero, y a la panadería en sí, como una *estructura transicional* que, precisamente, ayuda a los mapuches llegados a Santiago a sobrellevar la transición psicosocial y sociocultural que implica pasar del campo a la ciudad, sobre todo, atendiendo a su origen étnico. En particular, en el dominio que nos interesa pudimos develar el papel de esta estructura y sus funciones latentes en torno al encuentro y rescate de la lengua e identidad mapuches en la capital. Esto, ya que, si bien en la ciudad de Santiago muchos encontraron bastante discriminación hacia *lo mapuche*, en el rubro de panadero –en las “salas de amasaje”¹⁰– eso cambió, al reproducirse en él la *comunidad originaria*, como lo señala un mapuche. De esta manera, un fenómeno que estaría contrarrestando las fuerzas perjudiciales de la vitalidad del *mapudungun* –antes reseñadas– y que, por tanto, estaría contribuyendo a recuperar la vitalidad de la lengua, sería el papel que juegan las *estructuras transicionales*, las que van desde las agrupaciones mapuches urbanas hasta, como en el caso de la mayor parte de nuestros informantes, el gremio del pan, ya que es en las salas de amasaje donde, en la intimidad de la interacción

¹⁰ Salas donde se amasa el pan.

verbal de los trabajadores mapuches, afloran las palabras del *mapudungun*, la mayoría de las veces con una función lúdica, lo que no obsta para que se constituya en “la” instancia en que pueden hablar libremente en su lengua vernácula y sentirse, por tanto, nuevamente mapuches a cabalidad. Además, es en el marco de las reuniones de los sindicatos, en su mayoría integradas por mapuches, donde pueden recrear su lengua, y es gracias a su vinculación con este sindicato que en la revista trimestral que publican pueden incluir textos y glosarios en *mapudungun*.

En el caso particular de la mayoría de nuestros informantes, las estructuras de transición que han adquirido relevancia corresponden a los sindicatos de panaderos que funcionan en la capital del país, a través de los cuales canalizan sus demandas laborales y, *de forma latente*, sus demandas y reivindicaciones culturales autóctonas. Dada la alta proporción de trabajadores de origen mapuche que trabajan en el rubro panificador, poco a poco estas organizaciones sindicales han pasado a cumplir una función latente como organizaciones mapuches urbanas también, función que desempeñan, sobre todo, en lo que respecta al rescate de la lengua nativa. Además, muchos de estos sindicatos operan simultáneamente como organizaciones mapuches dedicadas al fomento de la cultura de este pueblo. Un ejemplo que evidencia tal situación es la Liga Mapuche *Kolo Kolo*, que funciona en la misma sede del Sindicato central de CONAPAN; la cercana relación entre el Sindicato número 1 y la Asociación Cultural Mapuche *We Newen*; y, del mismo modo, la Asociación Indígena Mapuche *Cofquecurra*, la que funciona al interior del Sindicato número 4, y que, en su declaración de propósitos, devela al sindicato como una estructura de transición cultural al plantear:

Queremos ser un ejemplo de unidad entre los miles de mapuches que vivimos en la capital y que trabajamos en la industria del pan. Pretendemos rescatar nuestras tradiciones y cultura integrando a nuestros familiares y ‘wingkas nacionalizados’ [...] nacemos para asesorar, orientar, unir y desarrollarnos como mapuches en la capital. Queremos servir como orientadores en lo laboral, impulsores en lo cultural de todas nuestras tradiciones y costumbres transmitiéndoselas a nuestros familiares y a la comunidad en general (E. H., Presidente de la Asociación).

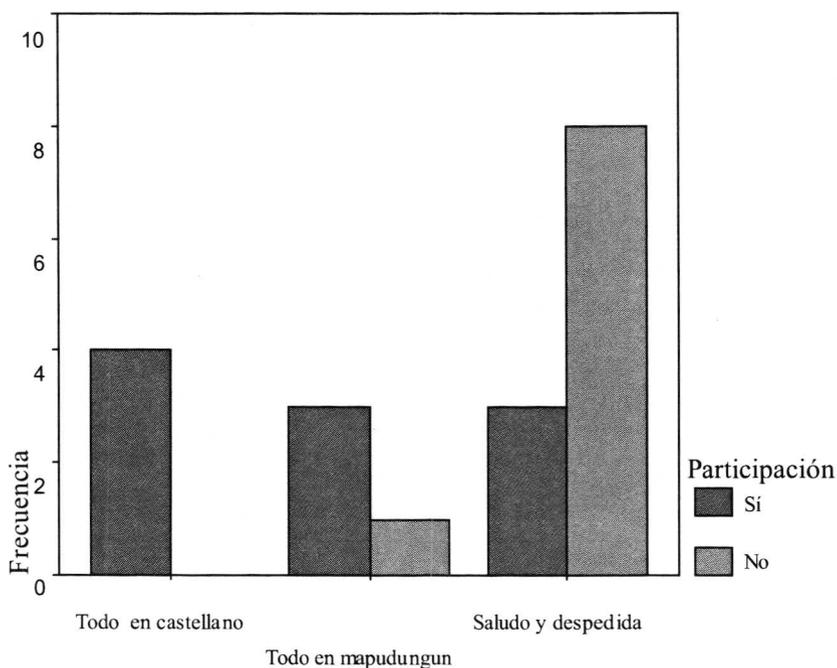
Sin embargo, estas iniciativas no han logrado efectos prácticos, ya que, en la realidad, de nada sirve saber la lengua, más allá de mantenerla como un símbolo de identidad, como hemos visto, pues sus restantes funciones sociolingüísticas aparecen cada vez más afectadas.

A partir de los resultados obtenidos de la aplicación de un cuestionario en nuestra muestra, se puede establecer una clara relación entre la competencia que se tiene en *mapudungun* y la participación en agrupaciones indígenas urbanas, donde quienes participan en ellas concentran un mayor nivel de conocimiento –declarado, claro está– de la lengua. Quienes sostienen no conocer nada de su lengua nativa resultan ser aquellos que no participan en organizaciones mapuches urbanas. Del mismo modo, aquellos que afirman dominar completamente esta lengua amerindia se concentran, casi con exclusividad, entre quienes declaran participar en organizaciones mapuches urbanas.

Encontramos idéntica regularidad cuando relacionamos la participación en organizaciones con el uso que dan a la lengua mapuche en situaciones tan cotidianas como encontrarse con otros mapuches en la ciudad (Figura 5). Los niveles (bajos o altos)

en cuanto a la frecuencia de uso del mapudungun, se correlacionan con la calidad de participante o no del hablante en agrupaciones mapuches urbanas.

Figura 5. Lengua en que se conversa con mapuches conocidos según participación en organización mapuche urbana¹¹

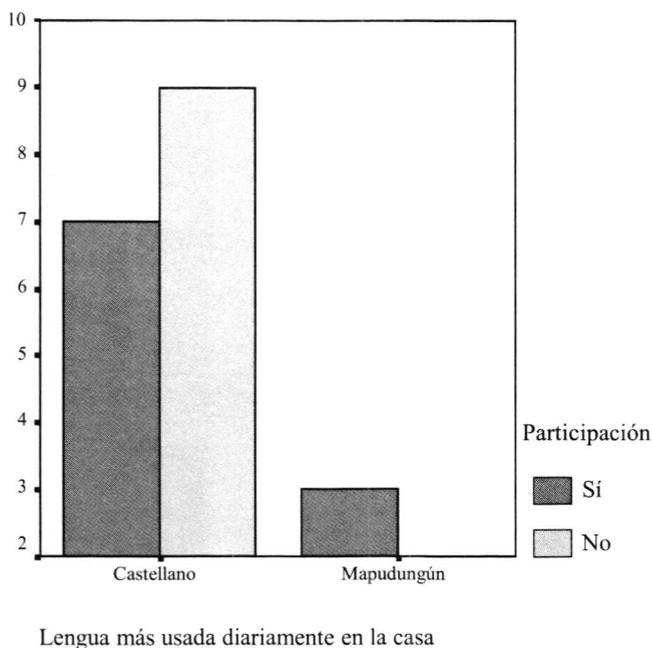


Lengua en la que se conversa con mapuches conocidos

Finalmente (Figura 6), se verifica lo mismo cuando se correlaciona la participación en agrupaciones mapuches con la lengua usada cotidianamente en la casa (nuevamente, reconociendo la baja frecuencia del *mapudungun*), confirmándose lo señalado respecto del papel jugado por las estructuras de transición:

¹¹ Las variables consideradas en el gráfico, respecto de la lengua en que se conversa con mapuches conocidos, fueron: a) todo en castellano; b) todo en *mapudungun*; c) solo el saludo y la despedida en *mapudungun*.

Figura 6. Lengua más usada diariamente en la casa según participación en organización mapuche urbana



3. ACTITUDES LINGÜÍSTICAS HACIA EL *MAPUDUNGUN* Y SUS CONSECUENCIAS SOCIOCULTURALES

Cada vez que se hace referencia a la actitud hacia una lengua, en primer término se está hablando de un tipo particular de actitud. Por esta razón, debemos iniciar nuestro acercamiento al tema desde una perspectiva más general, es decir, dando cuenta del concepto de *actitud*, tal como se la ha concebido en la teoría social. El concepto de *actitud social* emerge en el marco de la psicología social como un mediador entre sociedad e individuo. Desde esta disciplina, se concibe como “un estado mental y neural de la disposición a responder, organizado a través de la experiencia y que ejerce una influencia directiva y/o dinámica de la conducta” (Salazar et al. 2001: 148). Su característica es ser una realidad aprendida, no innata, y, al mismo tiempo, ser bastante persistente, perviviendo en los sujetos durante un largo período (Davidoff 1993). Así como los sujetos pueden tener actitudes hacia gran parte de las experiencias que procesan en su vida cotidiana, ellos poseen todo un conjunto de actitudes,

aprendido y transmitido intergeneracionalmente, en torno a los códigos lingüísticos que han aprendido para comunicarse en sus comunidades. Estas actitudes lingüísticas se refieren tanto a la lengua como a sus hablantes, y a todos los tipos de conducta relacionados con ella: su conservación, los proyectos de planificación lingüística, etc., y, además, a aspectos como si es bonita, rica, pobre, fea, oscura, suena bien, etc. Se pueden observar (o aprehender) a partir de: (a) lo que las personas hablan; (b) cómo las personas hablan; (c) cuándo las personas hablan; y (d) hacia quién se dirigen.

Fue Fishman (Moreno Fernández 1998) uno de los pioneros en incorporar esta mirada y poner de relieve la importancia de los estudios de actitudes lingüísticas, en tanto medio eficaz para esclarecer aspectos tales como la elección de una lengua en sociedades multilingües, en particular, debido a que las actitudes hacia la lengua influyen decisivamente en los procesos de variación y cambio lingüístico producidos en las comunidades lingüísticas. Así, por ejemplo, una actitud positiva hacia la lengua tendría injerencia en cómo se desarrolla un cambio lingüístico, en tanto puede determinar que este se cumpla más rápidamente, o que en ciertos contextos predomine el uso de una lengua en detrimento de otra, o que la enseñanza-aprendizaje de una lengua extranjera sea más eficaz, o que ciertas variantes lingüísticas se confinen a los contextos menos formales y otras predominen en los estilos cuidados, etc.

A partir de esta lectura psicosocial de la conducta lingüística de los hablantes, la actitud lingüística determina, para quien la porta, que las lenguas tengan un significado o unas connotaciones sociales (esto es, que sean apreciadas o valoradas) en directa relación con el estatus o las características sociales de sus usuarios, resultando difícil delimitar dónde comienza la actitud hacia la variedad lingüística y dónde termina la actitud hacia el grupo social o el usuario de esa variedad. De esta manera, más que basarse en propiedades objetivas de las lenguas, las actitudes hacia ellas son ‘guiadas’ por las actitudes que se tienen hacia los grupos, el propio o el ajeno. Así, se llega a relacionar la actitud hacia la lengua (propia o ajena) y el prestigio del grupo que la habla, en tanto una variedad lingüística puede ser valorada, por sí misma, como mejor o más atractiva que otra, si es hablada por un grupo con mayor prestigio. Esta relación entre actitud hacia la lengua y el estatus y prestigio de los grupos nos lleva al plano de su relación con la dimensión política, en torno al eje discursivo ‘dominados/dominantes’:

[...] lo habitual es que sean los grupos sociales más prestigiosos, más poderosos socioeconómicamente, los que dicten la pauta de las actitudes lingüísticas de las comunidades de habla; por eso, las actitudes lingüísticas suelen ser positivas hacia la lengua, los usos y las características de los hablantes con mayor prestigio y de posición social más alta (Moreno Fernández 1998: 181).

La realidad sociolingüística de la lengua mapuche en un contexto urbano como Santiago está lejos de constituirse en homogénea, ni a los ojos de sus propios hablantes (o aquellos que se sienten ligados a ella de alguna manera), ni a los ojos de un observador externo como nosotros. Su vitalidad se encuentra *en proceso* (decreciente), dependiendo de diferentes variables, tales como los ‘ámbitos’ o funciones sociolingüísticas que cumple, la edad de sus potenciales hablantes y las variables territoriales (si incorporamos a toda la comunidad mapuche a nivel nacional). Precisamente, otra

de las determinantes de esta vitalidad *en proceso de* (retirada o recuperación, según quiera verse), ubicada en un punto intermedio entre factores estructurales y subjetivos que determinan la conducta de los sujetos, se encuentra en las actitudes de quienes de una u otra forma se hallan vinculados al mundo mapuche, respecto de la lengua representativa de esa comunidad y su visión de mundo. Nuevamente, lo que encontramos a este respecto nos remite a una realidad que no es unitaria, donde las respuestas de nuestros informantes señalan la existencia de variadas *esferas actitudinales* frente al *mapudungun*. La realidad poco unitaria en el plano actitudinal respecto de la lengua se verifica en la medida en que no hay una línea de continuidad entre los tres componentes (afectivo, cognitivo y conativo) de lo que podríamos denominar la “actitud” de los mapuches urbanos frente a su lengua nativa.

El *componente afectivo* de la actitud hacia la lengua se estructura a partir de dos ejes que corresponden a hitos de la vida de los sujetos: un *antes* y un *después*. Ejes que también dan cuenta de una cierta evolución de la sociedad chilena en general, en torno al tema mapuche y, también, de una evolución en la vida misma de los mapuches en su incorporación a la vida en la capital.

(a) Un *antes*, que corresponde a la infancia y la juventud de los sujetos, marcado por la llegada a Santiago de las primeras generaciones de mapuches, caracterizada por la *estigmatización*, la *discriminación* y por el acceso a *precarios niveles educacionales*. La discriminación hacia quienes pertenecían al ‘pueblo’ mapuche era un rasgo muy marcado de la sociedad chilena de mediados del siglo pasado, ya sea en la capital o en el sur del país, discriminación que se encuentra sedimentada en el lenguaje cotidiano de muchos de los entrevistados, a través de expresiones que guardan una carga peyorativa, tales como ‘indio’ o ‘mapuchito’, por ejemplo. Su consecuencia principal a nivel actitudinal, esto es, psicosocial, fue la construcción de un sentimiento de *vergüenza* por provenir de donde provenían. El mecanismo de respuesta ante esta situación adversa fue, mayoritariamente, la negación de lo mapuche, de modo de cortar todo posible vínculo con esa filiación étnica. El rasgo más visible de tal fenómeno fue que muchos, llevados por un deseo de esconder su origen, prefirieran cambiar su apellido por apellidos *wingkas*. En el plano lingüístico, en tanto parte de *ser mapuche* era hablar *mapudungun*, esta vergüenza (a la que muchos de nuestros informantes hacen referencia en reiteradas ocasiones) habría determinado una *actitud negativa* hacia dicha lengua, la que se expresó en dos hechos. Por una parte, que los padres no incentivarán el aprendizaje de la lengua en sus hijos, razón por la cual este sentimiento de vergüenza se habría constituido en una de las principales razones para que no se reprodujera la lengua en la familia –y, por tanto, que la familia dejase de ser la agencia de socialización encargada de esta tarea y que, en consecuencia, otras debieran hacerse cargo– y que solamente más tarde, por propia iniciativa y solo de manera fragmentaria, las personas pudieran tener un contacto más cercano con esa dimensión de su cultura. Por otro lado, tras su llegada como inmigrantes forzados a Santiago, esta lengua nativa cayó en desuso, ya que en la ciudad inmediatamente eran discriminados si evidenciaban aun más su condición de mapuches, para lo cual la lengua era una marca inmediata de aquello, en tanto se encontraban en una

situación que los obligaba a la “convergencia lingüística”. En palabras simples, la aceptación social se lograba hablando solamente español y, en lo posible, perdiendo el *mapudungun*.

De esta manera, la actitud lingüística –en su componente afectivo y en parte conativo– se muestra vinculada con el prestigio y status del grupo que la habla, siendo negativa hacia el *mapudungun*, pues quienes pertenecían a la etnia mapuche conformaban (y, ciertamente, hoy también) una comunidad de bajo estatus en el contexto societal mayor chileno, lo que determinaba (y determina) las prácticas de sus hablantes, relegando a funciones muy reducidas su lengua nativa y privilegiando el español en casi todo instante (en un proceso en el que, claro está, el prestigio no es el único factor: por motivos prácticos, la mayor parte de las interacciones en la ciudad son en la lengua oficial del país, lo que obedece a una determinante de índole más bien estructural) y, en último término, el devenir de la lengua como instrumento comunicativo efectivo. Sin embargo, esta vergüenza que llevaba al desuso de la lengua no solamente surgió al momento de llegar a Santiago, sino que ya era algo que muchos aseguran haber experimentado personalmente (y no solo a partir de lo que sus padres les dijeran o dejaran traslucir en su comportamiento hacia la lengua y su enseñanza) en su infancia y en su zona originaria, en el sur del país, donde eran comunes situaciones como las que atestigua uno de nuestros informantes: “[...] hay muy poco mapuche en el colegio en el pueblo. Así que si conversa uno (en mapuche), ya los otros se empiezan a mofar, a reírse y a hacerle burla [...] sí, pasa eso” (W. T.). Lo que se replica en la experiencia que siguen viviendo algunos mapuches, aún hoy en día, aquí en la ciudad (un índice de que, tal vez, las cosas no han cambiado de modo radical), como se evidencia en el relato de una joven de origen mapuche que nació y vive en Santiago: “[...] mis compañeros no más, que siempre discriminaban. Ahí, me decían, ahí va la india, me decían [...] porque cuando teníamos actividad siempre me estaba vistiéndome así. Así, con todas mis joyas, así con el *trarilongko*, con la *trapelakucha*¹² así” (D. L.).

A lo anterior debemos agregar el hecho de que la poca cotidianeidad de la lengua en sus experiencias diarias, más aun como jóvenes en la sociedad chilena, les hace tener una actitud, además de negativa, de indiferencia hacia ella, en tanto “[...] tienen que olvidarse de su idioma porque no lo ven en su casa, o no lo ven en el colegio, no lo ven en ninguna parte. Entonces suponen ‘no debe ser muy bueno esto’, y todos lo esconden” (M. S.).

(b) El segundo eje al que hacíamos referencia lo constituye un *después*, referido a la etapa posterior a la llegada a Santiago. Este eje se caracteriza por el paso de un sentimiento de “vergüenza” a uno de “orgullo” o identificación con la cultura y lengua mapuches, en tanto portadores y usuarios de dicha tradición, lo que se traduce en términos efectivos en un intento por recuperar la lengua, como se desprende de

¹² Ambos corresponden a ornamentos propios de la vestimenta de las mujeres mapuches.

lo dicho por un mapuche: “[...] después nos fuimos dando cuenta de que era algo muy lindo que nosotros estábamos perdiendo también, a la vez. Que estaba ya [...] quedando muy poco de lo que es la cultura y felizmente ahora ya se está recuperando en todos los rincones” (H. C.).

Esta revalorización de la lengua se encuentra conectada con dos procesos psicosociales que experimentan los sujetos mapuches en la ciudad, siendo el primero la base para el segundo: el acceso a mayores niveles de *instrucción* y la generación de un *sentimiento etnonacionalista* fortalecido, a lo que se debe sumar el importante rol jugado por las estructuras de transición.

Respecto al acceso a un mayor nivel educacional, esto es, a mayor información, este es percibido como una clave para tomar distancia y, así, poder observarse y reconocerse como mapuches, insertos en un cierto contexto histórico mayor, y como parte importante de una sociedad que se declara como plural y diversa. Es, de alguna forma, la adquisición de los valores que impregnan al racionalismo occidental lo que los hace pensarse como viables en tanto diferentes y, por tanto, estar en su legítimo derecho de luchar por esa diferencia. Esto, no obstante, es quien domina el que les da las herramientas para buscar sus espacios. En lo que nos atañe en este trabajo, este proceso de integración –que incluye la educación formal– genera como consecuencia inmediata un cambio en sus sentimientos hacia la lengua vernácula. Precisamente, son los grupos que han emigrado a Santiago y que se han incorporado a una sociedad de la información como la occidental, los que han construido una conciencia respecto de la pérdida de la lengua, y son ellos los que están incentivando que tanto en la ciudad como las zonas rurales se inicie una recuperación de ella. Así lo expresa un mapuche:

[...] Es una pena, es una vergüenza prácticamente que los de nuestra raza ya no sepan hablar el mapuche. Y, todo lo contrario, aquí en Santiago estamos preocupados, y no allá; en el campo la gente no está preocupada por eso [...] Sí, han estado recapacitando ahora en el último tiempo, porque nosotros, los que estamos aquí en Santiago, cuando vamos al sur, en el campo, les estamos inculcando que no tiene porque perderse nuestra lengua. Y entonces, hay viejos que se han [...] han hecho caso de nuestra petición, prácticamente, y lo han estado haciendo (J. L.).

Otro fenómeno concurrente, fundamentado en el anterior, que influye en la revalorización de la lengua mapuche en la ciudad es la construcción en los sujetos y comunidades de un arraigado sentimiento nacionalista mapuche, una exaltación de la identidad de “lo mapuche”, como se refleja en las palabras de este informante, quien relata sus disputas con los empresarios del pan, a los que llama (haciendo recaer el peso de la historia en el relato, recreando luchas pretéritas) “españoles”:

‘¿Qué me decís indio a mí? Tengo el orgullo de haber nacido en esta tierra chuchatumadre’, le dije yo. ‘Soy dueño de esta tierra, y voh’, pelotúo llegaste como refugiado [...] y encima venih hoy a güear con los indios que te hicieron llorar [...]’ Entonces, los españoles piensan que por el hecho de ser indio, ser mapuche [...] puta, yo me encuentro orgulloso de ser mapuche (W. T.).

En la construcción de esta identidad es donde la lengua juega un papel fundamental como “marca externa” –una clara *frontera cultural*– que la define (así como puede

ser determinada vestimenta o baile). En tal sentido, este componente afectivo de la actitud hacia la lengua se está manejando en una esfera distinta: la lengua está siendo valorada, no en tanto *instrumento para la comunicación*, sino que como *marca de identidad*, es decir, como un rasgo definidor de la identidad.

Esta asociación entre actitud positiva hacia la lengua e identidad reforzada se expresa en el testimonio de este informante, en donde el orgullo de ser mapuche se funde con el hablar en mapuche:

[...] Ahora yo en la micro me junto con un mapuche a hablar mapuche y hablo en mi idioma. Pero es por eso que se le da más preferencia a lo extranjero, y nosotros, que estamos en nuestro país, no hablamos nuestra lengua, pero, si habla un chino, un inglés o un alemán, lo admiramos. Pero no [...] si en el centro pasan dos personas y van hablando en mapuche, chuta, todos se admiran y parece que fueran extraños. Y otras personas admiran también al mapuche, adoran al mapuche (J.L.).

Esto vincula este plano actitudinal con la llamada *lealtad lingüística*, ya que esta última constituye un tipo particular de actitud ante la lengua, en el marco de una situación de contacto lingüístico, que surge como una respuesta ante la posible sustitución de la lengua vernácula, principalmente al ser concebida como un “símbolo”, constituyéndose, por tanto, en la base para su mantenimiento (Moreno Fernández 1998). La presencia de esta actitud, entonces, sería una señal que contrarrestaría la creciente pérdida de vitalidad por parte de la lengua mapuche, según hemos expuesto anteriormente. No obstante, en este caso, dicha lealtad no va acompañada de un contexto societal mayor que la haga permanecer como un instrumento comunicativo efectivo, sino solamente como una *marca social* (de identidad), por lo que dicha ‘mantención’ no aseguraría que no ocurriera su deterioro y posible extinción, en el largo plazo. Además, según hemos visto, esta lealtad tendría dimensiones relativas a:

1º. Un componente *temporal/generacional*:

- Una mayor lealtad antes –con los *antiguos*: “[...] la gente de las reducciones, los mayores, los antiguos, todos hablaban en mapuche [...] la mayoría” (J. T.); “[...] mis abuelos no, ellos adoraban su raza [...]” (J. L.).
- Y una menor lealtad actualmente, es decir, mayor en los “antiguos” y adultos”; menor en los más jóvenes: “[...] ahora hay mucho cabro joven que se avergüenza de hablar en mapuche” (J. T.).

2º. Luego, un componente *educacional*: mayor en los que han tenido acceso a la información y menor en los que no.

3º. Desde la perspectiva de los que están aquí en Santiago, y estrechamente vinculado al componente anterior, un componente *socioespacial* (el “aquí/allá”): menor es la lealtad lingüística en el campo mismo que en la ciudad, donde están los que tienen acceso a la educación, por lo que desde acá deben asumir la responsabilidad de transmitir ese sentimiento a los de allá, a las nuevas generaciones.

Este cambio en la vinculación afectiva con la lengua entre los mapuches está unido también al importante papel desempeñado por las estructuras de transición, tales como organizaciones mapuches urbanas (que cumplen esa función de manera explícita) o, como en el caso de nuestros informantes, las panaderías o los sindicatos de panificadores. Así lo expresa un entrevistado:

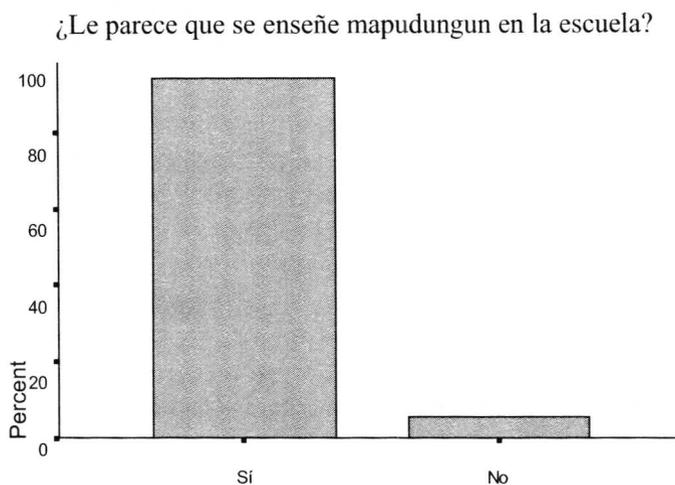
Acá en Santiago, cuando empecé a ser dirigente, y tenía que estar, digamos, relacionado con casi puros mapuches [...] y por tallas dentro de la panadería, de repente conversábamos mucho entre nosotros, íbamos más dando vuelta a la lengua aquí en Santiago en panaderías. Pero, la importancia que tiene esto, la verdad de las cosas, es enorme. Así que eso me ha hecho cambiar una actitud [...] (H. C.).

Finalmente, en cuanto al *componente conativo* de las actitudes hacia la lengua mapuche, no se verifica una consistencia de él respecto del componente *cognitivo*, lo que sí ocurre respecto del *afectivo* (en cuanto al eje de “después”). La actitud anterior se fundamenta en que, si bien la mayoría de los sujetos entrevistados reconoce no dominar la lengua, la actitud positiva –de orgullo– que se ha gestado en los últimos años, de la mano de un mayor acceso a la información –educación–, los ha hecho proyectarse en el tiempo y tener muy claro que deben inculcar a sus hijos la valoración por una manifestación tan propia de los mapuches como es su lengua nativa. Este fenómeno lo encontramos presente, fundamentalmente, en las generaciones más adultas en la ciudad. En ellas, a diferencia de lo que fue su experiencia con sus padres, y de que muchos no sepan hablar *mapudungun*, la actitud es positiva y existe una clara intención de que sus hijos aprendan a hablarlo. Así lo señala un mapuche, quien concluye:

[...] Hemos recapacitado, hemos sabido, hemos comprendido de cómo se estaba perdiendo nuestra lengua. Entonces, por lo mismo estamos bastante preocupados y ya [...] a futuro, ya no se pierde, ya no se va a perder ya [...] mi idioma. Porque si hubiéramos seguido como estuvimos, quizás una década o dos décadas, cuando nos avergonzábamos, si hubiéramos seguido así, se habría perdido. Pero ahora ya [...] ya dentramos en preocuparnos y tal como anteriormente, ¿cuándo se hacían nguillatunes o algún evento aquí en Santiago? [...] y nosotros lo estamos haciendo. Y aquí en Santiago hay muchas organizaciones que hacen nuestra tradición (J. L.).

Esta tendencia se reafirma en los resultados de nuestro cuestionario. A pesar de que la gran mayoría de los encuestados afirma no conocer suficientemente su lengua, sí se muestran muy proclives a que se les enseñe *mapudungun* a sus hijos, incluso en la escuela, como se demuestra en la Figura 7:

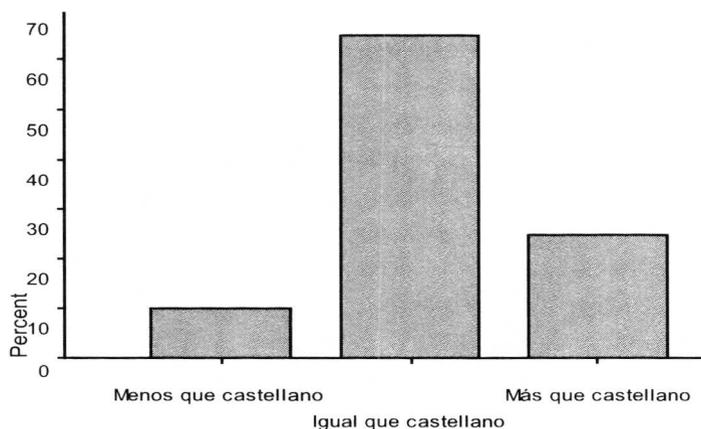
Figura 7



Sin embargo, lo interesante es constatar que ese sentimiento de orgullo por lo mapuche, que ha permitido reactivar el interés por la lengua, no provoca que los sujetos pierdan de vista la situación real de su pueblo en la sociedad chilena actual: si bien es importante rescatar la lengua a través de la enseñanza en las nuevas generaciones, la prioridad la debe tener la enseñanza del español en tanto lengua necesaria para la vida urbana (es decir, reconocen la situación de convergencia lingüística en que se encuentran). De hecho, según se aprecia en la Figura 8, poco más del diez por ciento le otorga primacía a la lengua mapuche por sobre el español:

Figura 8

¿En qué cantidad se debería enseñar mapudungun en la escuela?



No obstante ser esta situación favorable en el plano de las intenciones y disposiciones a actuar, en la práctica –tal como lo hemos señalado antes respecto de la lengua más usada diariamente o la lengua usada para conversar con otros mapuches– no hay consistencia entre ello y las prácticas lingüísticas concretas de los hablantes, las que demuestran que, en distintas instancias de su vida cotidiana, el *mapudungun* no emerge como alternativa, siendo el español la lengua utilizada predominantemente, lo que se demuestra en las respuestas de nuestros informantes expresadas de modo cuantitativo en las Figuras 9, 10 y 11:

Figura 9

Lengua en que manifiesta alegría espontánea

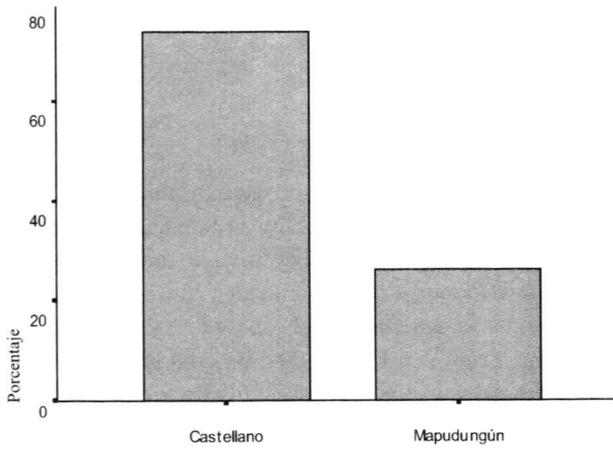


Figura 10

Lengua usada con hijo (s)

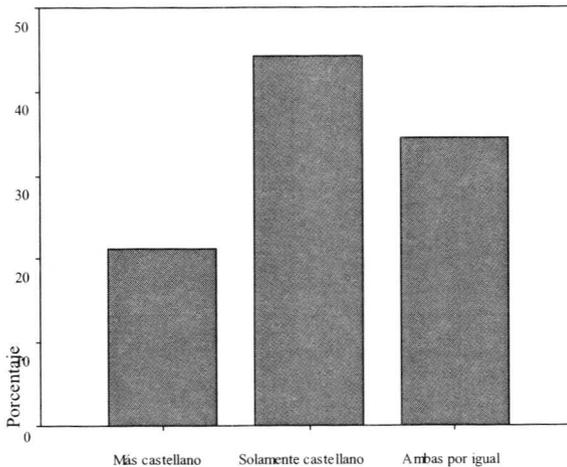
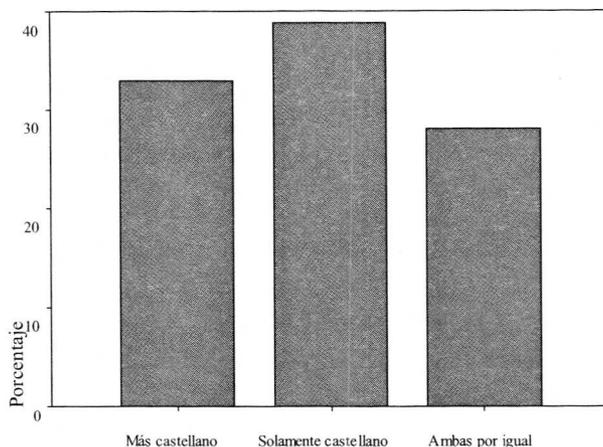


Figura 11

Lengua usada con cónyuge / pareja



4. CONCLUSIONES

A partir del análisis que hemos realizado en este artículo, es posible constatar con claridad los efectos que los procesos culturales –que históricamente han caracterizado las relaciones entre mapuches y la sociedad chilena– han tenido sobre las prácticas culturales de los grupos dominados: la tendencia a una integración que implica la pérdida de las diferencias y el triunfo de la homogeneidad. Indudablemente, una de las dimensiones culturales en que tal homogeneización ha resultado evidente ha sido la lingüística.

Así, la percepción obtenida respecto de la vitalidad del *mapudungun* en sujetos adscritos a esta etnia en la ciudad de Santiago del siglo XXI, nos habla de un paulatino olvido de esta lengua como instrumento para la comunicación efectiva. Esto es, una lengua que paulatinamente pierde su vitalidad entre los hablantes, abandonando las escasas funciones a las que ya había quedado reducida desde la llegada de los primeros mapuches a la capital, perdiendo su exclusividad en ellas, tales como el desarrollo de rogativas ceremoniales, la conversación con visitantes de origen mapuche o en las órdenes que se acostumbraban a dar a los niños en su lengua. Además, se constata una relación asimétrica entre las dos lenguas que coexisten –para los mapuches– en la ciudad: actualmente los discursos y los hechos demuestran que tales funciones pueden ser perfectamente cumplidas utilizando la lengua española, pero no a la inversa, es decir, que el *mapudungun* no puede ocupar los ámbitos que la lengua del grupo dominador –o dominante– posee con exclusividad (por ejemplo, administración, medios masivos de comunicación, educación, etc.).

A este escenario negativo para la supervivencia y cultivo del *mapudungun* en la capital debe sumarse la escasa competencia que los sujetos mapuches urbanos poseen en su lengua y, en el caso de que ella exista, su carácter más bien precario e incompleto, ya que, en general, no es aprendida por los sujetos como sistema, sino como fragmentos, palabras aisladas o frases tipo (saludo, términos de parentesco más usuales, utensilios, alimentos, etc.). Este grado de conocimiento y mecanismo de aprendizaje resulta perfectamente funcional a la intención, colectiva y tácita, de mantener la lengua nativa solo como una marca, un símbolo, de identidad, algo que los diferencia del mundo *wingka*, pero que no les sirve para comunicarse (más allá de situaciones aisladas o socialmente ‘artificiales’), dado el contexto societal mayor en el que deben desenvolverse.

Lo anterior, a su vez, remite al plano de las actitudes, donde no hallamos una consistencia entre las tres dimensiones que conforman la actitud hacia la lengua nativa, ya que el componente afectivo –situado en la actualidad, en sujetos que ya han sufrido una fuerte discriminación al momento de llegar a la capital, pero que se han instruido (formal o informalmente) en los valores de la racionalidad occidental moderna relativos al rescate de la diversidad– determina una orientación positiva hacia el *mapudungun*, pues se lo valora en tanto medio para marcar su identidad propia como grupo. Sin embargo, en las otras dimensiones constituyentes de la actitud lingüística, cognitiva y conativa, no hallamos una orientación consistente con el plano afectivo: ni hay un conocimiento adecuado de la lengua, ni una práctica de ella en la vida cotidiana; no obstante, la declaración de propósitos de los informantes apunta a no perderla en las nuevas generaciones.

En el marco de un análisis más detallado, interesante resultó también comprobar que la situación descrita para la lengua mapuche en la capital obedece a un problema estructural, en el que están participando y confluyendo una serie de factores o variables condicionantes del proceso, ya sea en un sentido positivo o negativo, dificultando aun más el plantear una solución tentativa al problema (si es percibido de tal manera por los mapuches urbanos). Tales factores pueden identificarse con claridad en los discursos que los mismos sujetos tienen al respecto, a partir de los cuales tanto el tema de la vitalidad lingüística como el de las actitudes hacia la lengua adquieren determinados valores. Estos posibles valores y sus condicionantes se esquematizan en el Cuadro 1:

Cuadro 1. Actitudes de los hablantes hacia el *mapudungun*

Variable/ Factor condicionante	Vitalidad de la lengua	Actitud lingüística
“Antes” (Eje temporal)	Mayor (en el sur)	Negativa, ligada a sentimiento de “vergüenza”, tanto en el sur como en Santiago, sobre todo en las nuevas generaciones.
“Después” (Eje temporal)	Menor	Positiva, en generaciones adultas, de la mano de un mayor acceso a educación.
“Sur” (Eje socio - territorial)	Mayor (en un antes)	Positiva
Santiago (Eje socio - territorial)	Menor	Negativa/ antes; positiva/ después.
“Viejos” (Eje socio - etario)	Mayor (en el sur)	Positiva
“Nuevas generaciones” (Eje socio - etario)	Menor (en el sur y Santiago)	Negativa/ indiferente
Acceso a educación (Eje valórico - cultural)	Mayor, pero en la medida en que se relaciona con un conocimiento de la lengua mapuche. Y si no la hay, resulta un rasgo indiferente.	Positiva/ marca de identidad
Participación en organizaciones mapuches (Eje socio - estructural)	Mayor	Positiva

De esta manera, toda vez que pretendamos dar cuenta de las características sociolingüísticas y etnolingüísticas del *mapudungun* en la ciudad, a través de los discursos de los sujetos mapuches, debemos hacerlo situándonos en las distintas coordenadas o ejes que les imprimen una u otra dirección; ejes que, a su vez, se combinan entre sí. Así, por ejemplo, la lengua no es más o menos vital en sí, sino que depende del espacio social (el campo, la ciudad, el sur, la capital) en que nos ubiquemos, o de la historia vital del sujeto en cuestión (si es joven o adulto, si ha llegado recién o hace mucho tiempo a Santiago, si ha recibido educación formal o no), o de la participación en las estructuras o mecanismos de estabilización cultural propios del grupo en cuestión (si forma parte o no de alguna organización mapuche). A modo de generalización, podemos decir que la identificación entre el espacio social “sur” y condiciones sociolingüísticas positivas para la lengua ha ido disminuyendo con el paso del tiempo y, paradójicamente, tal identidad se ha trasladado al espacio social “Santiago”, junto a la adquisición de mayores niveles educacionales por parte de la población mapuche,

considerándose ellos como un foco de resistencia cultural, desde donde *se concientiza a los del sur*, incluso, acerca de la importancia de conservar y cultivar la cultura mapuche, incluida la lengua.

Mención aparte debe hacerse respecto del papel desempeñado por las estructuras de transición de la cultura mapuche en la ciudad, en este caso, en lo que se refiere al rescate de la lengua en cualquier plano, es decir, como código comunicativo o como mera marca de identidad, ya sea en cuanto a la mantención de una cierta vitalidad de la lengua en las actividades que allí se realizan, o en cuanto a construir una actitud positiva hacia la lengua entre quienes participan en tales estructuras. De esta manera, una institución como un sindicato de trabajadores es capaz de cumplir otras funciones –latentes, como les llama la sociología estructural funcionalista– relativas al rescate de la cultura mapuche en la ciudad. En la medida en que estas estructuras sigan cumpliendo estas funciones puede hablarse de la supervivencia y mantención, aunque sea dentro de los márgenes ya señalados, de manifestaciones culturales tan inherentes a una comunidad cultural como la lengua.

REFERENCIAS

- ARAVENA, A. 2001. Los mapuche-warriache: procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana en el siglo XX. En *Actas del IV Congreso Chileno de Antropología*: 203-251.
- ARDENER, E., H. HENSON, R. H. ROBINS, D. HYMES Y B. PRIDE. 1971. *Antropología social y lenguaje*. Buenos Aires: Paidós.
- DAVIDOFF, L. 1993. *Introducción a la psicología*. Madrid: McGraw-Hill.
- FASOLD, R. 1996. *La sociolingüística de la sociedad*. Madrid: Visor.
- FISHMAN, J. 1988. *Sociología del lenguaje*. Madrid: Cátedra.
- GARVIN, P. e Y. LASTRA (Comp.). 1984. *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- MORENO FERNÁNDEZ, F. 1998. *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*. Barcelona: Ariel Lingüística.
- MOUNIN, G. 1979. *Diccionario de lingüística*. Barcelona: Labor.
- SALAZAR, J., M. MONTERO, C. MUÑOZ, E. SÁNCHEZ, E. SANTORO Y J. VILLEGAS. 2001. *Psicología social*. Madrid: Trillas.
- SÁNCHEZ, G. 1996. Estado actual de las lenguas aborígenes de Chile. *Boletín de la Academia Chilena de la Lengua* 71: 68-87.