

## INCORPORACIÓN DEL ESPAÑOL POR LOS MAPUCHES DEL CENTRO-SUR DE CHILE DURANTE EL SIGLO XIX

TERESA DURÁN y NELLY RAMOS

Pontificia Universidad Católica de Chile, Temuco

La constitución de la nación chilena llevó a la expansión territorial y, en consecuencia, a la ocupación del territorio reconocido como propio de los mapuches.

El fenómeno sociolingüístico del contacto entre la lengua de la sociedad dominante y de la dominada evoluciona durante el período hacia la incorporación, cada vez más integral, de la lengua dominante, viéndose los mapuches obligados a aceptar y a aprender, hacia fines del siglo, la forma escrita además de la oral. Este proceso de incorporación no significa, sin embargo, retroceso total de la lengua vernácula, conservada por sectores de alta conciencia étnica y por aquéllos que no requieren de un contacto frecuente con la sociedad no mapuche.

### INTRODUCCIÓN

Hemos llevado a cabo con anterioridad una primera etapa de estudio del fenómeno sociolingüístico en que se vieron involucrados los mapuches de Chile a raíz de la presencia de un pueblo diferente y conquistador en su territorio: la incorporación de la lengua de este pueblo por ellos durante los siglos XVI, XVII y XVIII (Durán y Ramos 1986: 17-36). Como consecuencia del análisis de los datos registrados, se puso énfasis en el proceso sociocultural y, especialmente, sociopolítico vivido por ambos pueblos en contacto, derivándose de ello la convicción de que aquel fenómeno se definió, en sus características básicas, por el tipo de contacto establecido.

Como persiste el interés por continuar el estudio de las bases históricas del fenómeno en referencia, hemos revisado algunos antecedentes correspondientes al siglo XIX, lo que nos ha permitido visualizar los factores determinantes en la evolución del proceso de incorporación de la lengua del español por los mapuches durante ese lapso. Nos detendremos en este período porque, durante este siglo, ocurre la ocupación de la Araucanía por el gobierno chileno, hecho que determina tanto la posición que en el futuro tendrá la sociedad mapuche en la nación como su actitud hacia la lengua del ocupante y hacia la suya propia. Aunque este proceso no concluye ahí, se establecen en él las condiciones socioculturales definitivas para la adquisición masiva del español por parte del mapuche durante el presente siglo.

La hipótesis central del presente trabajo afirma que, debido a que los mapuches fueron incorporados a la nación chilena como ocupantes de un territorio necesario para la expansión de ésta y a que no se les ha reconocido la capacidad ni la necesidad de establecer un contacto institucionalizado e igualitario, la mantención de su lengua, junto a otros aspectos culturales, quedó limitada al uso reduccional, mientras que su

condición oficial de chilenos los obligó a adquirir el español, la lengua de prestigio social. Así, el aprendizaje del español constituye una forma más de necesidad inducida, de aspiración transfiguradora de la identidad propia; en última instancia, de sometimiento.

De un modo más general, creemos que la situación sociolingüística que vive el mapuche, "depende estrechamente de cómo en el pasado los occidentales concibieron el contacto con los aborígenes y de cómo éstos han enfrentado éste y han definido su propia identidad étnica y social..." (op. cit., p. 18). En lo específico, los mapuches se ven forzados a adquirir el español, en su proceso de "civilizarse", abandonando su barbarie.

De acuerdo a lo expuesto, puede que los antecedentes que a continuación se entregan no resulten novedosos. En efecto, las bases generales del proceso ya están trazadas por los actores desde las primeras fases del contacto. Sin embargo, habiéndose incorporado el gobierno chileno y, en última instancia, el pueblo chileno como nuevos actores, situación que nos acerca a lo que ocurre en el presente, nos parece bien empleado el tiempo invertido en desentrañar cómo se desarrollaron los fenómenos históricos de la época en estudio, la participación que cupo a los distintos sectores involucrados y, especialmente, si existió preocupación por comprender el significado y proyecciones de sus diversas manifestaciones y expresiones. De este modo, el estímulo último para realizar una tarea de reconstrucción de esta naturaleza radica en el supuesto de que, examinando más acuciosamente las condicionantes sociales de la evolución del fenómeno, se estará en mejor posición para comprender los hechos particulares y, especialmente, las tendencias que aquél asume en el presente.

La mayor dificultad para este tipo de trabajo se origina en la escasa referencia que los autores hacen del fenómeno sociolingüístico en cuestión, no obstante estar éste subyaciendo necesariamente al contacto. Pareciera que el fenómeno sociolingüístico en sí no hubiese sido importante para los historiadores: se limitan a hacer referencias casuísticas a él, y muchas veces en estilo ligero, para ejemplificar, entre otras cosas, la situación desventajosa del indígena.

Esta circunstancia pareciera estar ligada también al problema de las posturas metodológicas que los estudiosos se ven compelidos a adoptar. Quienes se enmarcan en esquemas objetivos orientados al relato interpretativo de hechos históricos particulares tanto como a su inserción en procesos generales, permiten sólo la inferencia del dato sociolingüístico, mientras que aquéllos interesados en presentar situaciones de contacto centrándose en sus actores y en sus conductas propias proporcionan antecedentes explícitos y relevantes para la tarea de reconstrucción.

Del aporte de unos y de otros, en todo caso, es acreedor el presente trabajo.

## I. VISIÓN GENERAL DE LA SITUACIÓN DE LOS MAPUCHES DURANTE EL SIGLO XIX

La existencia de los mapuches como pueblo está determinada durante este siglo, como es dable esperar, por las condiciones sociopolíticas y culturales establecidas previamente y así deben enfrentar situaciones nuevas o diferentes, producto de acontecimientos exteriores generados por el reino que los conquistó, por la nueva sociedad que se gesta en el territorio e incluso por la intervención de individuos y grupos de otros países (Argentina y Francia, principalmente).

Si se los observa como pueblo, podría afirmarse, sin lugar a dudas, que ésa fue la

época en que los mapuches expresaron del modo más unívoco, y al mismo tiempo dramático, su esencia como tal, en sus formas propias de vivir y en sus últimas resistencias bélicas, ejecutadas sin posibilidades racionales de llevarlas a cabo exitosamente. Más allá de la penetración cultural de occidente, de si su convivencia con el no mapuche pueda considerarse pacífica o no, ellos expresan su modo de ser inconfundible hasta fines de siglo: vendiendo su territorio sin venderlo; "araucanizando" al habitante fronterizo chileno; siendo designados como gobernadores del dominio del rey sin que ello les impidiera participar en alianzas acordadas para resistirlo; estableciendo amistad con los misioneros sin transar en su cultura; confiando y desconfiando del militar chileno; sufriendo hambrunas y muertes, como otros habitantes del territorio no las sufrieron durante los años 1839, 1869, 1881 y 1900 (Lara 1888: 198, Bengoa 1985: 22-336).

Desde esta misma perspectiva, podría decirse que durante el siglo XIX se perfilarán las dos principales vías por las que transcurrirá su existencia: la sociocultural propia, orientada desde el pasado, y la sociopolítica nueva o diferente, determinada por la sociedad no mapuche. Durante este siglo, ambos caminos tan diametralmente orientados sólo serán cruzados por los contactos institucionales y cotidianos que ambos grupos se ven obligados a establecer, si bien a causa de aspiraciones distintas: los mapuches, por una estrategia general de sobrevivencia y de necesidades inducidas; los huincas (no mapuches) por el propósito definido de establecer la continuidad territorial y la expansión económica y cultural de la nación chilena (Villalobos 1982a: 54).

Desde el punto de vista sociocultural, entonces, y habiéndose visto los mapuches imposibilitados de detener el avance de la sociedad del huinca, manifiestan del modo más extremo, hacia fines del siglo, sus costumbres tradicionales en el entorno de la reducción, o territorio mínimo asignado por aquélla, al mismo tiempo que inician su aprendizaje de "ser chilenos".

¿En qué consistió este avance y de qué modo fue enfrentado por los mapuches?, ¿cómo pudieron, no obstante aquél, mantener inequívocamente su identidad étnica?

La iniciación del régimen republicano supuso para el país lograr, al menos, su independencia jurídico-administrativa de España (1810). Con posterioridad (1825), la República comienza a denominarse oficialmente Chile, "pues en las guerras de la independencia..., se designaba con el nombre Patria al país, dándose el nombre de Chile únicamente a la sección de territorio comprendido desde el Maule al norte o, más propiamente, al valle de Aconcagua" (Lara 1888: 182). La continuación de este proceso requirió la definición de sus límites territoriales con los países limítrofes del norte y del sur, la superación de conflictos internos entre las facciones realistas y patriotas y, muy especialmente, la necesidad de resolver la discontinuidad territorial heredada del gobierno español: la existencia de la Araucanía en la forma de un Estado dentro de otro. Conviene insistir un poco más en este último hecho, el que ha sido captado de distinta manera por los autores. En relación al acto mismo de independencia, la posición sociopolítica de la Araucanía ha sido descrita en los siguientes términos: "la guerra de la Independencia dejó al margen a la Frontera..." (Ferrando 1986: 291); "como los mapuches no eran parte de la sociedad española-criolla, percibieron la Independencia como un hecho externo y ajeno..." (Bengoa 1985: 137) y, aludiendo al hecho en sí mismo en relación a la nación chilena en formación, Villalobos plantea que "El Estado chileno tuvo que aceptar la existencia de unos indios libres" (1982a: 46).

Una vez resueltos los asuntos de carácter general, el gobierno chileno aborda inicialmente la cuestión de la incorporación de la Araucanía de diversas maneras:

- Por la vía puramente legislativa, cuando en 1819 el Senado Consulto declara que los naturales que habitan el territorio se incorporan a la nación chilena y adquieren la misma condición jurídica que los demás chilenos (Ferrando 1986: 302).
- Enfrentando bélicamente a los mapuches cuando éstos intervienen en los conflictos políticos nacionales (1820) y en actos de bandolerismo (1832) (Ferrando 1986: 299).
- Por la vía administrativa, cuando se crean las provincias de Arauco, Bío-Bío, Malleco y Cautín entre 1852 y 1887.
- Por medio de la estrategia sociopolítica, que plantea diversas formas de penetrar en la Araucanía. El Informe emitido por Varas en 1849 es ilustrativo. Este hombre de gobierno, al mismo tiempo que aboga por que los territorios indígenas sean tratados mediante un régimen y gobierno especiales, define como objetivo el “civilizar a los indígenas”. Este documento es el primero del siglo, de carácter público, donde se demuestra preocupación por la comunicación sociolingüística con el mapuche: Varas recomienda que los religiosos aprendan el idioma de éste y empiecen la labor de civilización con el niño en escuelas y en misiones (Ferrando 1986: 315). Al mismo tiempo, expresa la idea de que el Estado adquiera todo el territorio y se monten allí unidades militares fuertes que protejan al colono e impongan temor al indígena. Varias de las ideas expuestas en este Informe se cumplirían en el futuro.
- Por medio de la infiltración o internación de particulares e incluso militares que comprometen a los mapuches de la frontera a vender parte de su territorio (Leiva 1984: 30-32).
- Mediante la estrategia político-militar, se logra que el gobierno respalde el primer avance a la Araucanía, que será el definitivo, y la fundación de Angol, centro mapuche estratégico. Con posterioridad, se levantan ocho fuertes más en la línea de la Frontera para “... confundirlos con la población civilizada” (Ferrando 1986: 373-384), como también ciudades que concretan la expansión económica proyectada por el gobierno (Ferrando 1986: 422-435). En el intertanto, el ejército repelerá con facilidad los levantamientos mapuches (1813, 1825, 1835, 1859, 1870 y 1881).

Hacia mediados de la segunda mitad del siglo (1882) se funda Villarrica, el último reducto territorial mapuche, con lo que, hacia 1893, la Araucanía como tal deja de existir y se incorpora a la vida nacional (Ferrando 1986: 463 y 475). Esta incorporación alude al hecho de que se establecen las vías de comunicación (ferrocarril y telégrafo) y la colonización extranjera se pone al servicio de la economía nacional (agricultura y forestación).

Simultáneamente, continúa la entrega de los llamados Títulos de Merced. Según Aldunate (1982), “mediante estos procesos de radicación y concesión de tierras, se matriculan grupos de familias extensas mapuches en los predios que ocupaban, que son asignados en propiedad común, prohibiéndoseles enajenarlas o gravarlas, con lo que los grupos de parentesco quedan inmovilizados...” (p. 84).

Este listado, sin embargo, no refleja el modo en que se desarrollaron los acontecimientos, ni la participación integral que les cupo a los actores. También deja fuera los juicios que tales acontecimientos provocaron, especialmente en la sociedad mapuche.

Desde el punto de vista territorial, Bengoa (1985) reconoce al menos siete agrupa-

ciones mapuches, con diferentes posiciones y formas de convivencia respecto del extranjero, según sea éste español o chileno y dentro de éstos, si son misioneros, comerciantes o militares (pp. 80-110). Este autor ve a la sociedad mapuche a través de complejos sistemas de alianza y divisiones internas, si bien habiendo desarrollado formas de concentración de poder político. Una sociedad, en fin, interrumpida en su evolución por el proceso de ocupación (op. cit., p. 132). Leiva (1984), agrupa a los araucanos en los de Tierra Adentro: Cautín, Imperial, Villarrica, y los fronterizos: Vergara, Renaico y Bío-Bío (p. 54). Cualesquiera hayan sido los grupos, sus divisiones o sus alianzas, de ellos emerge la cultura mapuche en su conjunto y los contactos que establecieron con los extranjeros. Por lo menos así lo deja ver Guevara (1912: 230-341) en *Las últimas familias i costumbres araucanas*.

En este sentido, no obstante el hecho jurídico-administrativo de la ocupación de la Araucanía, hacia fines del siglo XIX todavía se perfilan las dos formas de vida que chocaron al comienzo de la conquista.

En los tipos de contactos que a continuación se describen ambas perspectivas se advierten con facilidad, así como el hecho de que el fenómeno sociolingüístico fue, al mismo tiempo, factor y resultante dentro del proceso histórico total.

## 2. PRINCIPALES ÁREAS DE CONTACTO CHILENO-MAPUCHES Y SUS CONDICIONES SOCIOLINGÜÍSTICAS

### a) *Área institucionalizada de contacto*

Una de las pruebas más irrefutables de la coexistencia de dos tipos de sociedades diferentes y del funcionamiento de un Estado dentro de otro, la constituye el sistema de los intermediarios, llamados por Villalobos (1982b) "tipos fronterizos". El significado de este sistema debe ser examinado en relación con la sociedad que corresponda: para el gobierno chileno, como lo fue para el ejército español, tanto los intérpretes como los comisarios de naciones y los capitanes de amigos representan medios a través de los cuales se establecen relaciones de su interés con los mapuches.

Es como si la sociedad chilena hubiera reconocido su inhabilidad para comunicarse con los mapuches y depositara tan compleja tarea en individuos de su confianza. Efectivamente, quienes cumplen este papel son funcionarios estatales que se caracterizan por conocer la lengua y las costumbres del indígena, así como también su territorio, en el cual se internan con propósitos de interés nacional o particular. Según Villalobos (1982b), los comisarios de naciones tenían como obligaciones, por ejemplo, "mantener el contacto con los caciques, escuchar sus quejas y deseos, mantener la paz entre ellos, evitar las tropelías de los soldados y, muy principalmente, estar atentos a lo que ocurría entre los naturales para evitar sus depredaciones y ataques sorpresivos... También les corresponde invitar a los caciques a los parlamentos en que se negociaban las condiciones de paz..." (pp. 183-184). Este mismo autor informa que, hacia 1840, se reglamentan las funciones de los capitanes de amigos en la Araucanía, encomendándoseles una tarea sociocultural definida: aconsejarles unión y obediencia al gobierno y al Estado chileno, evitar sus querellas internas sin inmiscuirse en ellas, fomentar las ventajas de los pueblos y de las misiones, a la vez que oponerse a sus ceremonias propias. El propósito último era lograr que los mapuches reconocieran paulatinamente la ley chilena (pp. 200-201).

Esta institución, entonces, no sólo se había mantenido, sino robustecido, llegando incluso a reglamentarse hacia mediados de siglo. Aun así, su posición no era absolutamente nítida. Para algunos sectores, su éxito y necesidad estribaba en la capacidad de estos funcionarios para integrarse a las comunidades indígenas; para otros, ello era signo de ineficacia, en tanto los capitanes de amigos y comisarios de naciones eran agentes de la autoridad. Smith (1956) identifica como "intérprete de indios", "intérprete del gobierno", al capitán de amigos que, por medio de una argucia, le facilita su incursión en la Araucanía (p. 76). Añade que era hijo de un realista y que aprendió su lengua de los indios siendo miembro de la banda de Pincheira (p. 80). Para los mapuches, que no participaban en estas elucubraciones, ellos eran simplemente necesarios como mediadores con los españoles, chilenos y el gobierno y, en muchos casos, depositarios de su amistad. Tal es el caso de Bernardino Pradel, quien jugó un controvertido papel en los hechos que precedieron al primer avance hacia la Araucanía. Sin ser oficialmente capitán de amigos, pero por vivir en la frontera, logró influencia entre los mapuches, hasta el punto de participar con algunos sectores en el levantamiento de 1859 en contra del gobierno de Montt. Posteriormente, permitiría la ocupación y los planes de Saavedra (Ferrando 1986: 322). También participó en un histórico encuentro en Santiago entre el Presidente Pérez y una delegación de caciques araucanos. La idea oficial de este encuentro "era obtener un acuerdo político con ellos y no empezar tratando de imponer una expansión territorial hacia la Araucanía, ... se buscaría de los araucanos la renuncia para siempre de la fuerza armada para dirimir diferencias. Por contrapartida, se ofrecería el compromiso de garantizar legalmente los derechos de los indios, particularmente respecto a las ventas de tierras..." (Leiva 1984: 92-93).

Pero dadas las facciones políticas chilenas, las que eran reconocidas y asumidas también por los mapuches, dos delegaciones araucanas, en vez de una, se entrevistan con la máxima autoridad nacional: la organizada por el Cdte. Domingo Salvo, con 58 caciques "amigos", "oficialistas", "patriotas" (20 de marzo de 1862) y la reunida por Pradel (20 de abril de 1862). Esta última comitiva estaba integrada por alrededor de 100 mapuches, junto a Pradel, sus hijos y un capitán de amigos por cada sección de arribanos y abajinos. En esta delegación estaba "presente Huaiquiñir, junto al representante personal de Juan Trintre, la única persona capaz de aceptar la venta de terreno para construir la futura Angol" (op. cit., pp. 117-119), delegación que fue duramente criticada por la prensa nacional, pues ella incluía caciques que habían participado en el levantamiento del 59. El Presidente de la República se reúne con Pradel solo, antes de recibir a los caciques, demostrando así el poco aprecio que tenía por éstos (24 de abril de 1862). "Los araucanos eran entonces lo más periférico y marginal que había en Chile. Sólo debían entender de él sectores tan periféricos como ellos mismos, es decir, los estratos sociales fronterizos. Eran gente que no sabía siquiera hablar español" (Leiva 1984: 124). En aquella entrevista, Pradel propone, entre otras, medidas para fortificar la Araucanía y crear una provincia especial, "siendo los gobernadores... los mismos caciques, quienes recibirían un sueldo estatal..." (p. 125). En estas proposiciones se incluía también la idea de que fuera el Presidente de la República el que se comunicara con los araucanos. Al mismo tiempo, expone las pretensiones de sus representados que, entre otras, eran establecer la existencia de un territorio indígena independiente, en concordancia con el tratado de Negrete, de 1793, y la representación oficial de ellos por parte de Pradel en los asuntos de tierras (p. 126).

En la sesión inaugural, y mediante la intervención de los lenguaraces, los caciques presentaron sus condiciones, la primera de las cuales era la devolución de prisioneros y, la segunda, el retiro de “los infiltrados” al ultra Bío-Bío. Ante el Presidente de la República (2 de mayo de 1862), mantienen estas peticiones (según crónica de Isidoro Errázuriz, citada por Leiva), además de plantear la necesidad de mantener la paz en la frontera y de agradecer las facilidades proporcionadas en su tránsito hacia la capital. El Presidente se dirige a los mapuches como habitantes del país y, por lo tanto, enfatiza que deben estar sometidos a su autoridad y al amparo de las leyes. Para ello, se hacía necesario adelantar la línea de frontera central mediante la compra de los terrenos mapuches, hecho ante el cual los mapuches demostraron conformidad. Pero, luego, Pradel se quejará de que el Presidente de la República no cumplió las promesas que le hiciera de convertirse “en protector de naturales”, ya que aceptó un plan de ocupación distinto del propuesto por el General Cruz y que fuera ejecutado por el General Saavedra (op. cit., p. 133). Efectivamente, el primer avance hacia la Araucanía ocurre luego que este último convence al cacique arribano Melín, cansado ya del ambiente de guerra, en el sentido de que su papel en la ciudad de Angol consistirá en “servir a unos de mediador i amigo i para otros de protector y juez...” (op. cit., p. 156).

Es interesante destacar que Saavedra establece el contacto con el cacique arribano por medio de una carta, escrita en un lenguaje que Leiva llama fronterizo, la que éste contesta en el mismo, no sabemos si con la colaboración del lenguaraz del sector o mediante algunos de sus dos hijos “con fama de españolizados” y que sabían leer y escribir (Leiva 1984: 149). En aquella carta, Saavedra le promete “palabras del Presidente”, le ofrece amistad y un sueldo de gobierno. En una nota agrega: “si puedes traerme a tu hijo Peucón o Domingo me gustaría mucho”.

Leiva es el único autor de los revisados que se refiere al lenguaje llamado fronterizo que, al parecer, consiste en un tipo de lengua de contacto surgida por la necesidad inevitable de comunicación entre hispanohablantes y hablantes de mapudungun. A partir de las cartas intercambiadas, es posible conjeturar que este lenguaje fronterizo es un español que incluye fórmulas fijas, muchas de las cuales aparecen como traducciones de expresiones típicas de la lengua araucana. Desde un punto de vista más general, éste sería un fenómeno sociolingüístico pasajero que afectó directamente, por lo menos, al plano escrito de la lengua de la sociedad mayoritaria; puede considerarse un tipo de contacto lingüístico más igualitario que los ocurridos en la mayoría de las otras situaciones.

Es interesante destacar dos hechos relacionados con estos contactos oficiales: el otorgamiento de sueldos a los caciques por parte del gobierno y la introducción de la escritura.

En relación con el primer aspecto, los datos sugieren que este medio de establecer contactos y comunicación con los araucanos se acentúa durante el siglo XIX. Según Guevara (1902), “en 1879 estaban rentados los principales caciques de la Araucanía” (p. 429). Este mismo autor (1912) informa que incluso los caciques de la resistencia recibían sueldo del gobierno; era el caso de la familia Melín, abajinos, que “servía al gobierno, pero se sublevaba también” (p. 249). Bengoa (1985) interpreta este hecho diciendo que “los caciques... veían en este sistema una forma de asegurar su poder interno en la sociedad mapuche, y veían también la forma de ir encontrando una integración armónica con el Estado chileno” (p. 266). Cualesquiera hayan sido las razones de éstos

para aceptar los pagos, el hecho es que el gobierno chileno los suprime a fines de siglo, complementando y/o reemplazando el supuesto apoyo al poder indígena por medio de promesas de beneficios individuales o familiares en los repartos de tierras y en el afianzamiento de sus poderes locales con respecto a la administración de justicia (op. cit., pp. 339-340). Este apoyo interesado lo revelan las memorias de Saavedra, citadas por Ferrando (p. 355).

En cuanto a la comunicación epistolar, señalemos, en primer lugar, que durante este siglo y especialmente hacia fines de él, se ofrecen las mayores oportunidades de este tipo de contactos a los caciques por parte de las autoridades chilenas. Tanto las ventas de tierras, la realización de parlamentos e incluso la recepción de las gratificaciones anteriormente señaladas, requerían de ciertos "trámites" escritos en lengua castellana. Muchos caciques, como Neculmán, hacia 1881, no la habían aprendido; requerían de intérpretes escribientes, que buscaban ellos mismos o les eran proporcionados por el gobierno, según fuera su ámbito de influencia (op. cit., pp. 339-340). Ésta parece ser la regla general; excepcionalmente, algunos caciques destacados de la época tenían hijos que habían sido "educados" por misioneros, los cuales cumplían aquellas labores. Es el caso de José Pinolevi y Domingo Melín, citados por Guevara (1912), hijos de los caciques Colipí y Meliñancu, respectivamente, y que aprendieron a leer y escribir con los padres misioneros de Nacimiento (p. 230). Según Ferrando (1986), el cacique Quilapán tenía incluso "un preceptor chileno que enseñaba a leer, contar, escribir y hablar castellano a sus hijos" (p. 403). Este preceptor habría sido un soldado chileno, según Manuel Manquilef (1912, p. 877). Este mismo cacique, junto a otros, habría hecho una proposición de paz al gobierno, en 1869, a través de Fray Estanislao María Leonetti "en virtud de un poder escrito" (p. 408). Ello quiere decir que el contacto entre los dos pueblos había llegado al punto de necesitar la vía escrita, además de la oral, obviamente en la lengua estandarizada. Esto implica que el sector indígena que participaba en ellos estaba restringido al de los mapuches bilingües alfabetizados.

No existe concordancia entre los autores acerca del año en que los caciques se vieron enfrentados a la necesidad de comunicarse por escrito. Según Ferrando (1986), el Teniente Coronel Orozimbo Barbosa habría sido el que empleó el sistema primero. Según este militar, "su correspondencia no agradó mucho a varios caciques, quienes, protestando porque sus antepasados nunca se habían entendido con el Gobierno por medio de papeles, le devolvían sus comunicaciones, pero siguió empleando el sistema hasta que llegaron a aceptarlas con gusto y, con el tiempo, incluso las mostraban como señal de distinción" (p. 384). Leiva, como ya vimos, presenta una comunicación escrita oficial en 1862. Varios autores hacen referencia a las primeras reacciones que los mapuches tuvieron ante el fenómeno de la escritura. Smith (op. cit.), testifica que, mediando el siglo XIX, "no pueden comprender el arte de escribir: es considerado por ellos como una especie de magia. Especialmente se asombraron cuando vieron el diccionario... y supieron que al consultarlo pude saber palabras de su idioma... Uno de los presentes señaló un objeto y me preguntó su nombre indio, lo busqué en el diccionario y le contesté inmediatamente. Quedó incrédulo y asomándose, miraba el libro para ver si podía encontrar alguna semejanza entre el objeto y la palabra impresa" (p. 131). Bengoa (1985) se refiere al rechazo de los acuerdos escritos en la época final de pacificación de la Araucanía (pp. 184, 237, 238).

Pero, si bien los caciques debieron aceptar las condiciones de uso lingüístico defini-

das por los chilenos, también pudieron defenderse de ellas insistiendo en el empleo del mapudungun aun en presencia de los huincas y usando la lengua de éstos en forma parcial e imperfecta. Un ejemplo de la primera situación la presenta Leiva (1984), cuando aborda el tipo de ventas de tierras que ocurren durante los primeros cuarenta años del siglo, y el misionero Palavicino (1860), quien plantea que los indígenas usaban su analfabetismo para negar eventuales ventas de tierra (p. 64).

Leiva, por su parte, hace notar que en esa época “el araucano vendedor... se encontraba recién en la fase de balbucear castellano...” (p. 49), lo que determina que otorgue su acuerdo a las ventas... “no ante un papel adornado con letras incomprensibles, sino ante los objetos que el comprador le ofrecía... desconociendo luego su firma en el poder o alegando haber sido emborrachado con el propósito de que firmara...” (op. cit., p. 51). Precisamente, uno de los más importantes compradores de tierras en la Araucanía, Cornelio Saavedra, declara, según Leiva, que el mapuche “no queda bien penetrado de que la cosa que enajena deja de pertenecerle para siempre...” (op. cit., p. 41), lo que permite ilustrar la profunda incomunicación de significados entre los actores, la que deriva, posteriormente, en la situación desventajosa del mapuche cuando la ley chilena es cumplida sin considerar aquel fenómeno.

En relación a la presencia relativa de la lengua araucana entre la población huinca, pareciera que ocurrió mayormente en los parlamentos, cualquiera fuera el lugar en que éstos se desarrollaran, y en las juntas, prácticas usuales en la época. El misionero Palavicino (1860) enfatiza lo largas y fatigosas que eran para él las parlas de los caciques, una de las cuales “duró desde las 9 a las 6 de la tarde” (p. 4). También se refiere a las juntas, que se caracterizaban por “largos discursos... en los que quien hace apolojía de su tribu, quien la de su cacique, quien aplaude sus lanzas... Todos hablan...” (p. 27). Este autor proporciona además interesantes antecedentes acerca de los diálogos que intercambian los caciques, así como de las respuestas que otorgan a los militares (p. 164). Con respecto a este último tipo de comunicación, Lara (1888) proporciona también importantes datos. Cuando Saavedra avanza a Toltén, en 1867, y se entrevista con varios caciques de la zona, justifica su presencia allí por la protección que ofrecerá al territorio mapuche de la posible ocupación española. Según este autor, “ellos contestaron que daban las gracias al Coronel que mandaba la tropa y al gobierno, pero que ellos eran bastante fuertes i valientes para defender sus campos e intereses, i en consecuencia que haría muy bien el Coronel en mandarse mudar con sus soldados i que ellos no lo necesitaban” (p. 294) y que, en un inspirado discurso, agregó uno de ellos: “Mira Coronel: ¿no ves este caudaloso río, estos dilatados bosques, estos tranquilos campos? Pues bien, ellos nunca han visto soldados en estos lugares. Nuestros ranchos se han envejecido muchas veces i los hemos vuelto a levantar: nuestros barcos el curso de los años los ha apollillado i hemos trabajado otros nuevos i tampoco vieron soldados: nuestros abuelos, tampoco lo permitieron jamás. Ahora! i cómo queréis que nosotros lo permitamos? No! No! vete Coronel con tus soldados; no nos humilles por más tiempo pisando con ellos nuestro suelo” (p. 296).

Al parecer, Verniory (1975) se refiere a este tipo de lenguaje calificándolo como retórica mapuche —registrado por él en su vida en la Araucanía entre 1889-1899—, lo denomina coyaghtun y lo describe como un “hablar sentencioso ornado de metáforas...” (p. 81).

*b) Área de la evangelización y de la educación*

El registro realizado por los religiosos acerca de su labor en la Araucanía es indudablemente un importante aporte al conocimiento científico-social. En relación a la temática que aquí se aborda, sus datos y observaciones permiten visualizar la posición de la labor misionera en el contexto sociopolítico del siglo (Noggler 1972; Hanisch 1974 y Palavicino 1860), la influencia que las diversas tendencias sociales tuvieron en su trabajo en la Araucanía y, lo que es más relevante, sus concepciones acerca de los mapuches, de su labor con ellos en el plano real, en el ideal y, hacia fines del período, su conocimiento y actitudes ante la lengua de aquéllos (Salas 1986 y Noggler 1972). A raíz de este conocimiento, puede disponerse, además, de un testimonio mapuche, el que contribuye a configurar la visión de la época (Coña 1984). Los historiadores, por su parte, permiten afianzar el aspecto cuantitativo de la obra misionera y presentar perspectivas para interpretarla (Ferrando 1986 y Bengoa 1985); esta última actitud también se advierte en algunos de los propios misioneros (Noggler, *op. cit.*, p. 100).

Con respecto al fenómeno que estudiamos, los misioneros contribuyen de varios modos. Es así como ofrecen testimonios de aprendizaje del mapudungun, aunque no masivamente, como lo recomendaban algunos hombres públicos tales como Antonio Varas (Ferrando, p. 315). Cuando lo aprendían, lo utilizaban para realizar su tarea de evangelización —así lo plantea Hanisch (p. 18) en relación a los jesuitas— y para intervenir en los contactos oficiales entre mapuches y chilenos. Ferrando (1986) informa que Fray Estanislao María Leonetti actuó como intermediario en las conversaciones que sostuvieron caciques de la Araucanía con el Intendente de Arauco, en pro de la paz. El misionero había escrito los planteamientos de los caciques a petición de éstos (p. 409). Noggler (*op. cit.*) interpreta esta participación en cuestiones sociopolíticas diciendo: “El gobierno de la República quería posesionarse definitivamente de toda la tierra que nominalmente pertenecía a Chile y es por esto que favorecía la actividad de los franciscanos” (p. 96). Desde tal perspectiva, podría afirmarse que el conocimiento de la lengua del mapuche obedece a un propósito social bien definido: servir de herramienta de dominio. Tal fenómeno también se manifiesta entre los mapuches con relación al español, pero como herramienta de adaptación (Palavicino 1860: 47). Pero el conocimiento de la lengua nativa por parte de los misioneros no siempre obtuvo el fruto esperado. Palavicino lo plantea al evaluar la labor misionera, reconociendo que en Toltén, aun cuando se conocía el idioma, se había logrado sólo “reunir cinco o seis indiecitos para educar por poco tiempo...” (p. 55). Sólo a fines de siglo, y en una situación abiertamente conflictiva y de reconocimiento de su derrota, Noggler informa que los mapuches de Pitrufuquén, a través de su cacique, piden misioneros para evitar la llegada de soldados (p. 109).

Creemos, sin embargo, que la participación más definida en el proceso de adquisición del español por parte de los mapuches la tuvieron los misioneros a través de la introducción de las escuelas, bajo la concepción de que la misión debía constituir un centro cultural civilizador (Hanisch, *op. cit.*, p. 67). Este concepto era manejado también por el Estado republicano (Noggler, *op. cit.*, p. 96) en un sentido similar al mantenido por la Corona y los jesuitas crean “escuelas para naturales”, algunas de las cuales funcionaron hasta la primera mitad del siglo (*op. cit.*, pp. 83-85). Vicuña Mackenna (1976) informa que O’Higgins habría asistido a una escuela pública para la

educación de los caciques araucanos en 1785 (p. 57). Esta experiencia pareció haber sido importante para este personaje, ya que en sus cartas revelaba sentirlos sus iguales y, además, haber aprendido su idioma (p. 117). En realidad, el colegio de Chillán se vio afectado por las pugnas entre los patriotas y los franciscanos y fue cerrado en 1816, inmediatamente después del Acto de Independencia, y reabierto en 1832 (Noggler, op. cit., pp. 86-92; Ferrando, op. cit., p. 319).

Esta experiencia fue evaluada como poco exitosa por los religiosos, quienes se quejaban de que los hijos de caciques olvidaban, al volver a sus hogares, la lecto-escritura aprendida trabajosamente (Guevara 1912: 392). Esto ocurrió especialmente en el colegio creado en Santiago para los hijos de los delegados mapuches a fines del siglo XVIII (Noggler, op. cit., p. 84), lo que determinó la apertura del colegio de Chillán (1774), destinado a la educación de los hijos de caciques, como el único medio eficaz de asegurar las conquistas y, posteriormente, en el siglo XIX, la creación de escuelas al interior de la Araucanía. A raíz de la existencia de este colegio y de escuelas de primeras letras en Nacimiento y en Toltén, los autores consultados registran varios casos de hijos de caciques y aun de caciques alfabetizados (Guevara, op. cit., pp. 230, 248, 292; Ferrando, op. cit., p. 443).

Conviene detenerse en el modo cómo se llevó a cabo el reclutamiento de los niños mapuches para estas escuelas y en el método de enseñanza.

A fines del siglo XVIII ya se vislumbraba en el país la creencia en los poderosos efectos de la enseñanza, contrarrestando tanto la posición religiosa-idealista como la exterminadora (Ferrando, op. cit., p. 265). El gobernador español Jaureguí, desde el marco de aquella concepción, propuso designar embajadores mapuches de cada agrupación principal, sufragando sus gastos de permanencia y los de sus familias en Santiago, como forma de asegurar la paz. En 1774, este proyecto se concreta, pero no logra controlar la acción bélica en la Araucanía. A raíz de ello, se realiza un nuevo Parlamento en Tapihue (Yumbel), que incluye una cláusula desconocida hasta esa fecha: "el compromiso de los caciques de hacer entrar a sus hijos en un colegio que se fundaría al efecto en Santiago" (op. cit., p. 267). Ésta es una constante que se mantendrá hasta fines del siglo XIX: la demanda y/o exigencia de los hijos de los caciques para ser educados, tanto por representantes del gobierno (mayormente militares), como por los misioneros. Ésta será la estratagema usada por Saavedra para asegurar la paz en Toltén, una vez que ya ha consumado su avance hacia el interior de la Araucanía. En enero de 1870, declaraba al respecto: "Inspirándome poca fe las promesas de remisión que puedan hacerme los indios, exigiré a los caciques que soliciten amistad del gobierno, la entrega de uno de sus hijos como prenda de fidelidad, el que será educado por cuenta de la nación..." (Bengoa, op. cit., p. 227). Este mismo trae un testimonio de un anciano de Purén, quien afirma que el hijo del cacique Lorenzo Colipí "se había educado porque los familiares de Saavedra lo habían tenido para educarlo. Él mismo... se lo había llevado, era padrino de él..." (p. 75). Guevara (1912) presenta el testimonio de Lorenzo Colimán, quien también habría sido pedido a su padre por Saavedra para educarlo en la Escuela Normal de Preceptores de Santiago (p. 240).

Este tipo de reclutamiento forzado adquirió otros matices cuando los misioneros, por iniciativa suya y sugerencia del gobierno, trataron de convencer a los padres atrayéndolos con regalos, comida, vestuario e incluso dinero. El relato de Pascual Coña (1984) es ilustrativo en este sentido. Una vez que él aceptó irse con los mensajeros

enviados por el P. Constancio, éstos le dijeron: "Allí con el Padre estarás feliz; cada día comerás carne y pan y te pondrán bonitos vestidos...". También dice: "Regalaron a mi madre una capa, comprada en la tienda para que no se afligiese..." (p. 42). Treutler (1958) corrobora lo narrado por Coña. En la misión de San José, entre 1851 y 1863, observó que, junto a la educación religiosa, a los muchachos araucanos se les enseñaba castellano, caligrafía, lectura y matemática. "Por cada docena de niños de su reducción que los caciques enviaban a la misión para ser bautizados y educados, se les pagaba la suma de cuarenta pesos" (p. 309).

Con respecto a la reacción de los niños, Ferrando informa que "era frecuente que alumnos se arrancaran del colegio para volver a su vida natural de la ruca, desesperados acaso por el régimen de internados y por el cansancio de estudios tan estériles e inútiles para ellos como el latín" (p. 267). Guevara (1908) es aún más drástico cuando señala: "en todas las épocas de la historia de este pueblo, la enseñanza indígena ha sido un fracaso..., en estos últimos años en vez de atenuarse el mal, ha continuado en sus antiguas condiciones" (p. 392). El viajero Treutler (op. cit.) ofrece antecedentes controvertidos al respecto. En su primera expedición a la Araucanía (1851) observa que en la misión de Queule "quince indiecitos que se encontraban... en la escuela, casi todos hablaban castellano, varios tenían una excelente caligrafía y... habían recibido buena instrucción también en otros ramos. Todos estaban muy bien vestidos y no se habría creído que poco tiempo antes eran todavía hijos no bautizados de indios salvajes" (p. 325). En su tercera expedición, sin embargo, a fines de 1863, señala que los niños de la escuela de la misión de La Unión,... "olvidaban pronto los mandamientos y oraciones y sus conocimientos de lectura y escritura..." (p. 445).

Pero la insistencia en la educación formal de los indígenas forma parte ya de los planes civilizadores de la nación: se encuentra, hacia 1849, en el Informe de A. Varas, quien propone que junto a la misión debe estar la escuela (op. cit., p. 315). En realidad, con el gobierno de Bulnes (1832) se incrementa el apoyo estatal a las misiones y en 1847 se funda la escuela misional en Arauco y la escuela de primeras letras en Tucapel, para indígenas y chilenos. Tres años más tarde, algo similar ocurrirá en Bajo Imperial (Puerto Saavedra), con la incorporación de una escuela para niñas, todas subvencionadas por el gobierno (op. cit., p. 319). Según Noggler (op. cit.), desde 1849 en Toltén se estaba educando a los niños a expensas de la misión (p. 102). La dificultad estribaba en aplicar la ley de instrucción primaria en lo concerniente al establecimiento de escuelas de niñas. Este último precepto era especialmente importante para los misioneros, que creían que formando a la mujer cristiana, se estarían echando las bases de una familia cristiana, formadora también de ciudadanos útiles para el Estado (op. cit., p. 105). Esto vino a ocurrir durante el proceso mismo de ocupación, en el Bajo Imperial, entre 1872 y 1885, y en Toltén, en 1877 (op. cit., p. 107). Es interesante considerar la información del P. Noggler acerca de la actitud de los mapuches al respecto: el P. Iluminato de Génova habría obtenido primeramente un rotundo rechazo (*pepilay*: no se puede) de parte de alrededor de cuatrocientos mapuches reunidos para la respectiva consulta. En los registros de este capuchino se deja constancia de los medios que usó para superar esta negativa: buenas razones, súplicas y... regalos (op. cit., p. 107). En estas escuelas se habría enseñado catecismo, oraciones, lecto-escritura, aritmética, geografía e historia de Chile, siguiendo las normas de la ley anteriormente señalada. Sin embargo, es Pascual Coña (op. cit.), de nuevo, quien ofrece antecedentes más nítidos sobre el

quehacer de la escuela en su propio concepto. Una vez en la misión, después de haber aceptado voluntariamente dejar su familia, narra: “En seguida me llevaron a la casa donde se lee y escribe: escuela se llama. El libro en que se aprenden las primeras letras (el silabario) sólo me lo entregaron unos días después...” (p. 44).

Se desprende de estos antecedentes que la enseñanza era en español, en la lengua extranjera, fenómeno que permanecerá vigente hasta el presente. Se cumple así lo que planteara el P. Hanisch (1974). Al comentar los resultados del colegio de caciques de Chillán dice: “... en sus veintitrés años de labor no logró su objetivo de civilizar a los indios por medio de sus príncipes... En cuanto a enseñarles a leer, debían hacerlo en otro idioma que el de ellos. El P. Andrés Febrés quiso hacerles libros de lectura en araucano, para facilitar el aprendizaje; sin embargo, no lo realizó. España prefería que los indios usaran la lengua española y no la suya propia” (p. 68).

Un último antecedente respecto a las proyecciones de la labor misionera en lo que respecta a las escuelas de niñas. Siguiendo a Noggler (op. cit.), fue necesario que se prepararan mujeres mapuches para la enseñanza de éstas, para vencer de un mejor modo la resistencia de las familias. Se inicia así la carrera docente de mapuches, quienes protagonizarán desde entonces el más curioso y, al mismo tiempo, dramático desdoblamiento étnico: ser profesores y, por tanto, agentes “civilizadores” de sus propios congéneres, reacios no en escaso grado a su papel e influencia hasta muy entrado el presente siglo. El testimonio de Lorenzo Colimán, citado por Guevara (1912), es otro caso digno de atención a fines de siglo, ya que habría seguido estudios en la Escuela de Preceptores de Santiago, a instancias de Saavedra, enseñando luego a leer y escribir a los niños mapuches de las reducciones de Tramún y Collimallín, y otros (op. cit., p. 240).

Sin embargo, como es de suponer, no todos los caciques accedían a entregar a sus hijos a los generales o misioneros; ni todos los hijos educados se transformaban en “profesionales”, ya fueran profesores, intérpretes escribientes o lenguaraces de juzgados. Ferrando (op. cit.) señala que, al menos a mediados del siglo, varios de los jóvenes educados se convirtieron en jefes de rebeliones mapuches (p. 268). En el hecho, y como ya se ha adelantado, la resistencia al invasor y a su cultura se mantenía en varios sectores. Treutler (1958) da a entender que el poco éxito de la enseñanza entre los niños de la Misión de La Unión no se debía a incapacidad intelectual; así, dice que “a pesar de la enseñanza se mantenían tan apegados a sus antiguas costumbres, que no se les hubiera creído cristianos” (p. 445). Al presentar los antecedentes de las últimas familias araucanas, Guevara (op. cit.) permite apreciar muy bien la vitalidad de la cultura a fines del siglo pasado, expresada fielmente por algunas familias en ese entonces importantes grupos residenciales de parentesco. Uno de sus informantes —Lorenzo Colimán— destaca a este respecto la fortaleza cultural y sociopolítica de los caciques Mariluán y Manguin desde principios de ese siglo hasta 1881 (p. 263). Este informante recuerda también a Enehueque de los Pailahueque, como un cacique narrador de nota (p. 271). Los Manguin son recordados por un mapuche lenguaraz mestizo como una familia que “no tenía confianza en los chilenos”. Juan Manguin Huenu “no aceptaba entrar en los pueblos”, añade el informante (p. 280).

Desde un punto de vista más general, hemos considerado las distintas posturas que los individuos adoptan hacia la cultura propia y hacia la extranjera, bajo el fenómeno y el concepto de identidad mapuche (Durán 1987). El sociolingüístico que analizamos

ahora va estrechamente vinculado con aquél (Durán y Ramos 1987) y tiene que ver, además de lo ya planteado, con el papel que los mapuches asignan, a través del tiempo, al español y, por contraste, a su propia lengua, a medida que la ocupación de la Araucanía se consuma. De hecho, quienes se encuentran, según nuestro concepto, en posición de "transar su identidad" recurrirán a la incorporación de elementos culturales extranjeros —españoles y chilenos— para destacarse y ocupar puestos de importancia aun frente a sus propios congéneres demostrando indiferencia con respecto a la conservación de la cultura del pueblo. Pascual Painemilla ilustra tempranamente esta posición: por su amistad con el comandante Orozimbo Barbosa y por su conocimiento del castellano —aprendido en la escuela del P. Constancio— fue hecho cacique general (Coña, op. cit., p. 123). Varios otros mapuches comienzan a considerar a otros y a sí mismos como "civilizados" si hablaban el español o castellano. Es el caso de Ambrosio Paillalef, citado por Guevara (1912: 332) y el de Quilapán, quien, en la opinión de Manquilef (1914: 877), "a pesar de ser enemigo de los chilenos, comprendió las ventajas de la civilización. Tenía en su casa un soldado chileno que enseñaba a leer a sus hijos...". Rápidamente esta actitud llevará a relacionar el conocimiento del castellano con prestigio social y viceversa (Smith, op. cit., p. 110).

### 3. EL FENÓMENO SOCIOLINGÜÍSTICO. REVISIÓN INTERPRETATIVA

La adquisición del español por parte de los mapuches comienza su fase final a fines del siglo XIX, por cuanto, bajo la presión sostenida de la sociedad global, esta lengua deja de ser extranjera y pierde el carácter, en cierto modo opcional, que había mantenido hasta mediados de la centuria. Ahora comienza a imponerse su aprendizaje a través del territorio araucano y una comunidad, hasta el momento monolingüe, se ve enfrentada a la necesidad de seguir la senda del bilingüismo. Esto ocurre junto a la transformación de su identidad sociopolítica ya que, para el Estado de Chile, los mapuches pasan a ser oficialmente chilenos. Debido a que tales cambios socioculturales, y por ende lingüísticos, son el producto de la dominación bélica de una sociedad que impone sus modelos de civilización a otra, la cultura y la lengua de esta última se ven relegadas a la categoría de formas de vida arcaicas y, por tanto, desprestigiadas. Es por ello que la comunidad mapuche inicia su aventura bilingüe en condiciones muy desventajosas para la lengua vernácula, que seguirá viviendo una historia cíclica de retrocesos y avances, al menos en algunos sectores de la Araucanía.

El perfil general del fenómeno se completa si se añade lo que constituye para nosotros su rasgo principal: el que se haya ido desenvolviendo en un estado de real diferenciación lingüística entre ambas comunidades hasta fines del siglo. Desde el punto de vista antropológico, ello respondería al hecho de que todo fenómeno sociocultural es vivido por sus actores en distintos planos y ritmos, generándose entre éstos diferentes interrelaciones, controlables parcialmente incluso por aquellos actores con mayor poder sociopolítico (Holy y Stuchlik 1981: 26).

El fenómeno sociolingüístico que nos interesa se va sustentando, precisamente, en una serie de fenómenos particulares que son también, en sus respectivos contextos, resultantes del contacto de sociedades tan distintas.

Para hacer una referencia sistemática de estos fenómenos, distinguiremos tres

áreas respecto de las cuales tienen sentido y a través de las cuales fluye su interinfluencia: el área mapuche, la fronteriza y la de la sociedad nacional.

En el área mapuche, los individuos se ven impulsados a continuar aprendiendo la lengua española o a aprenderla por primera vez, ya sea en forma sistemática o asistemática. La presencia de las mujeres chilenas cautivas en territorio mapuche, como producto de malones y represalias, parece haber sido considerable, especialmente durante el segundo cuarto de siglo (Guevara 1912: 278 y 341; Manquilef, op. cit., p. 878). Convivían allí también jóvenes y adultos que, habiendo regresado de su cautiverio, "hablaban bastante bien el español" (Smith, op. cit., pp. 84-107) y quienes habían participado en guerras en las pampas argentinas (Treutler, op. cit., p. 372). A ellos se agregan los comerciantes, los que, aun valiéndose de intérpretes, debieron contribuir a la introducción paulatina de la lengua extranjera (Guevara, op. cit., pp. 245-257). Sin embargo, la verdadera innovación del siglo proviene de la introducción de la enseñanza de la lecto-escritura en español. Como pudo ya advertirse, esta enseñanza es llevada a cabo tanto dentro como fuera del territorio indígena. En la Araucanía actuaron como profesores de la lengua los misioneros, ciertos capitanes de amigos y, excepcionalmente, algunos preceptores mapuches (hombres y mujeres) formados para este propósito en Santiago. La escritura fue primeramente objeto de asombro, luego de rechazo y, finalmente, de aceptación. La primera reacción parece ser universal en los pueblos iletrados; la segunda, se explica porque el sistema fue usado en cuestiones que comprometían la independencia territorial; la última, porque los mapuches terminaron por ceder a las formas propias de educación en una lengua estandarizada y, al parecer, por las necesidades que fue imponiendo el trato comercial y jurídico con el chileno.

La incorporación de la lengua extranjera en sus formas orales y escritas, a través de contactos casuales o programados, estuvo siempre ligada al fenómeno más general relativo a la identidad étnica y, muy particularmente, al de la evaluación de la sociedad y cultura indígena. Así, el mapuche que aprendía español era considerado por los huincas como "españolizado" o como "civilizado" y, por lo tanto, apto para incorporar otros elementos de la cultura dominante. El caso extremo en este sentido lo ilustra el cacique Peñoleo, que concluyó por construir algunas viviendas en las cercanías de Concepción "a pesar de que su parcialidad quedaba cerca del río Imperial" (Villalobos 1982a: 44). De este modo, las condiciones sociopolíticas generales favorables a la incorporación fueron muy relevantes en el comportamiento de algunos individuos. Este proceso de integración, sin embargo, siguió siendo parcial por cuanto la identidad mapuche, como fenómeno cultural, en vez de debilitarse, era retroalimentada desde la misma sociedad nacional. Además de las acciones ya señaladas, juega un papel principal el surgimiento de una serie de estereotipos sociales, de contenidos diferentes según fueran los hechos evaluados (Bengoa, op. cit., p. 148, Villalobos 1982a: 59, Stuchlik 1985: 173-176). La lengua nativa y sus usos, que fueron mirados con benevolencia por el conquistador, son ahora considerados, por algunos autores, como un impedimento para el avance de la integración (P. Palavicino, op. cit., pp. 100-110). Así, se escucha como un habla plagada de sonnetes, de sonidos guturales y monótonos; se estima que los mapuches exageran la longitud de sus discursos (Smith, op. cit., 84).

Sea o no reacción a las actitudes asimilativas de algunos sectores indígenas y a las discriminatorias de quienes las propiciaban, existe también en la época una tendencia a la conservación e, incluso, al desarrollo de la cultura y, en especial, de la lengua propia.

Viajeros y estudiosos constatan a mediados, e incluso a fines del siglo, la práctica de la oratoria al interior de la Araucanía y el reconocimiento y prestigio que se le otorga en la sociedad (Smith, op. cit., p. 84, Palavicino, op. cit., p. 27, Coña, op. cit., p. 125, etc.).

El fenómeno de la integración cultural parcial por parte del mapuche se aprecia con nitidez incluso en el área fronteriza. Los datos indican que el contacto oficial fue, hasta fines de siglo, en español, pudiendo los mapuches líderes de las distintas parcialidades participar en él sólo a través de lenguaraces, cuando la comunicación era oral, o escribientes, cuando era escrita. En un trabajo anterior, se estudió cómo las estructuras socioculturales distorsionaban y/o favorecían las estrategias individuales y cómo, en consecuencia, los mensajes lingüísticos se hacían ineficaces, por lo menos hasta fines del siglo XVIII (Durán y Ramos 1987: 178). Durante la época estudiada aquí, este patrón permanece, apreciándose con mayor claridad un aprendizaje de características utilitarias, con fines de manipulación social, de parte de los chilenos que se trasladan a la frontera para comerciar, buscar refugio, o lograr una base de apoyo a sus planes de participación social. Esta práctica utilitaria tan particular se ejemplifica nítidamente en el fenómeno epistolar ya señalado. Además de las formas lingüísticas destacadas, estas comunicaciones se caracterizaban por su contenido amistoso y por su mensaje, hasta cierto punto, igualitario. Al mapuche se lo observa participando en este juego, no siempre consciente de su intención manipuladora. En este sentido, busca y hasta considera posible un trato igualitario con el chileno y, especialmente, con la autoridad; de aquí sus viajes a Santiago y sus encuentros con ella. Los mapuches no se niegan al contacto que se les ofrece y, aun más, incorporan sus propios esquemas culturales si les es posible.

En el plano sociopolítico, este fenómeno se conceptualiza como principio de las equivalencias (Leiva, op. cit., p. 55). Éstas podrían registrarse en el plano sociolingüístico atendiendo a los préstamos entre ambas lenguas, en el lenguaje fronterizo mismo, en el aprendizaje del mapudungun o, al menos, de palabras claves por parte de los emigrados del norte del país, misioneros, etc. El mapuche aparecería así como "integrado", es decir, aceptado tal como era, pues poseía un territorio y bienes que interesaban a sus contrapartes y se demostraba también como queriendo integrarse voluntariamente, por cuestiones idiosincrásicas. Pero, una vez que triunfan las estrategias del sector chileno, que aspiraba a obtener el territorio de la Araucanía (gobierno, militares, comerciantes, inversionistas, colonos), las posibilidades de mantener ese sistema de equivalencias y esa postura de integración parcial comienzan a declinar rápidamente hacia fines del siglo. En estos años y como producto del conflicto bélico, un importante sector mapuche se ve impelido a recurrir a los pueblos para resolver su problema de subsistencia. Obligados por el avance de los medios de comunicación, la parcelación de su territorio, el funcionamiento de las haciendas, por una parte, y por el estado de pobreza al que llegan finalmente, cambian su estatus de propietarios naturales o habitantes originarios de un territorio: se transforman en inquilinos, obreros y, en el mejor de los casos, servidores públicos, esferas en las cuales podrán comunicarse exclusivamente en español. Sólo los mapuches que se establecieron más al interior y aceptaron "la reducción" como nuevo sistema de vida, continuarán usando su lengua efectuando adaptaciones selectivas a la cultura mayoritaria. Quizás si la mayor ventaja de esta vida reduccional es que ella los protegerá de algún modo de la actitud discriminatoria que provoca su etnia en la sociedad nacional. Pero, en esta posición, permanece-

rán al mismo tiempo ajenos al surgimiento de tendencias reivindicadoras de lo araucano y críticas del proceso de ocupación, provenientes de algunos sectores de la sociedad nacional (Bengoa, op. cit., pp. 355-362). No estarán en antecedentes, tampoco, del prestigio nacional e internacional proyectado por el estudio sistemático de su lengua que algunos misioneros inician a fines del siglo; sólo colaborarán voluntariamente con ellos, estimulados por la dedicación, respeto e interés que demuestran en el entorno de las comunidades (Salas, op. cit., pp. 205-209).

Por su parte, los mapuches que se mantienen en contacto con los chilenos, no necesariamente del tipo de los "indios amigos", difícilmente podrán captar aquel tipo de tendencias reivindicativas por vivir la presión mayoritaria de tener que aprender o actuar pronto como chilenos, especialmente hablando como éstos y ejecutando las tareas requeridas por ellos. El destino final de estos mapuches será convertirse en sujetos útiles para la sociedad nacional, a costa de ser considerados por sus congéneres como renegados, traidores al ad-mapu y, paradójicamente, por un sector mayoritario de chilenos, como culpables de no haber sido capaces de mantener los lazos con su cultura original.

De este modo, el fenómeno sociolingüístico en su conjunto será el producto de fuerzas entrecruzadas que orientan las conductas de los individuos mapuches hacia la conservación o hacia el cambio de las pautas socioculturales de su pueblo.

El que los sectores mapuches se comportaran en una u otra dirección ha determinado la evolución del fenómeno sociocultural en general, y en consecuencia, del sociolingüístico; esto significa que ambas sociedades continúan inmersas en una situación de conflicto latente.

## REFERENCIAS

- ALDUNATE, C. 1982. El indígena y La Frontera. En *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 6-86.
- BENGOA, J. 1985. *Historia del pueblo mapuche, siglos XIX y XX*. Santiago: Ediciones Sur.
- COÑA, P. 1984. *Testimonio de un cacique mapuche*. Santiago: Pehuén.
- DURÁN, T. 1986. Identidad mapuche. Un problema de vida y de concepto. *América Indígena*, Vol. XLVI, 4: 691-722.
- DURÁN, T. y N. RAMOS, 1986. Incorporación del español por los mapuches del centro-sur de Chile durante los siglos XVI, XVII y XVIII. *Lenguas Modernas* 13: 17-36.
- DURÁN T. y N. RAMOS, 1987. El problema del contacto socio-lingüístico temprano entre mapuches y españoles. En *Actas de Segunda Jornada de Lengua y Literatura Mapuche*, Facultad de Educación y Humanidades. Universidad de la Frontera.
- DURÁN T. y N. RAMOS, 1987. El papel de algunos fenómenos sociolingüísticos en procesos socioculturales de cambio entre los mapuches. *Cultura-Hombre-Sociedad* 3,2 (en prensa).
- FERRANDO, R. 1986. *Y así nació La Frontera*. Santiago: Editorial Antártica.
- GUEVARA, T. 1902. *Historia de la civilización de la Araucanía*. Tomo III. Santiago: Imprenta Barcelona.
- GUEVARA, T. 1912. Las últimas familias i costumbres araucanas. *Anales de la Universidad de Chile*. Tomo CXXX-Año 70. Santiago: Imprenta Cervantes.
- GUEVARA, T. 1908. *Psicología del pueblo araucano*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- HANISCH, W. 1974. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile. (1593-1955)*. Buenos Aires: Editorial Francisco de Aguirre S.A.

- HOLY, L. y M. STUHLIK, 1981. The structure of folk models. En L. Holy y M. Stuchlik (eds.), *The structure of folk models*. Londres: Academic Press, Monograph 20, 1-34.
- LARA, H. 1888: *Crónica de la Araucanía. Descubrimiento. Conquista y pacificación definitiva y campaña de Villa Rica*. Tomo II. Santiago: Imprenta El Progreso.
- LEIVA, A. 1984. *El primer avance hacia la Araucanía. Angol. 1862*. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.
- MANQUILEF, M. 1914. *Comentarios del pueblo araucano*. Tomos I y II. *Anales de la Universidad de Chile* Santiago.
- NOGGLER, A. 1972. *Cuatrocientos años de misión entre los araucanos*. Padre Las Casas: Editorial San Francisco.
- PALAVICINO, V. 1860. *Memoria sobre la Araucanía por un misionero del colegio de Chillán*. Santiago: Imprenta de La Opinión.
- SALAS, A. 1986. Fray Félix José de Augusta. Su aporte a los estudios de la lengua y la cultura de los mapuches o araucanos. *Cultura-Hombre-Sociedad* 2, 2: 197-272.
- SMITH, E.R. 1914. *Los araucanos o notas sobre una gira efectuada entre las tribus indígenas de Chile meridional*. Santiago: Imprenta Universitaria.
- STUHLIK, M. 1985. Las políticas indígenas en Chile y la imagen de los mapuches. *Cultura-Hombre-Sociedad*, 2, 2: 159-194.
- TREUTLER, P. 1958. *Andanzas de un alemán en Chile. 1885-1863*. Santiago: Editorial del Pacífico.
- VERNIORY, G. 1975. *Diez años en Araucanía 1889-1899*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.
- VICUÑA MACKENNA, B. 1976. *Vida del Capitán General don Bernardo O'Higgins*. Santiago: Editorial del Pacífico.
- VILLALOBOS, S. 1982a. Tres siglos y medio de vida fronteriza. En *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 11-66.
- VILLALOBOS, S. 1982b. Tipos fronterizos en el ejército de Arauco. En *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 177-221.