



Utopía y Praxis Latinoamericana
ISSN: 1315-5216
ISSN: 2477-9555
diazzulay@gmail.com
Universidad del Zulia
Venezuela

Tensiones en el castellano de los Mapuches: Hacia una Poética Diatópica

ALBERTSEN, Torben

Tensiones en el castellano de los Mapuches: Hacia una Poética Diatópica

Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 25, núm. 88, 2020

Universidad del Zulia, Venezuela

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27962172006>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Tensiones en el castellano de los Mapuches: Hacia una Poética Diatópica

Tensions in the Castilian of the Mapuches: Towards a Diatopic Poetics

Torben ALBERTSEN

Universidad Católica de Valparaíso, Chile

torbenalbertsen@hotmail.com

Redalyc: [https://www.redalyc.org/articulo.oa?](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27962172006)

id=27962172006

Recepción: 10 Octubre 2019

Aprobación: 05 Noviembre 2019

RESUMEN:

El propósito de este artículo es trabajar los espacios de transacción ambigua desde un posicionamiento hermenéutico que llamamos poética diatópica. El artículo considera el castellano de los mapuches como un espacio de transacción ambigua en la medida que es hablada por los mapuches, pero bajo una condición históricamente ambigua y colonial. La hermenéutica propone el concepto de la grieta (ruptura) para contrastar y visibilizar la tensión en estos espacios. Este tiene un doble propósito, por un lado acentuar la alteridad ya implícita en ellos, y por otro lado, entender mejor la naturalización detrás de la percepción de dicha alteridad. El objetivo general es juntar en una forma hermenéutica el “objeto” (como alteridad) y la percepción de ella (como mismidad) en un mismo movimiento investigativo.

PALABRAS CLAVE: Alteridad, Hermenéutica, Intercultural, Mapuche.

ABSTRACT:

The purpose of this article is to investigate spaces of ambiguous transaction from the hermeneutical perspective of a diatopic poetic position. The article considers the Spanish language as spoken by the mapuche population as a space of ambiguous transaction because of its historically colonial and ambiguous condition. The article proposes the hermeneutical concept of a crack (rupture) to contrast and make visible the tensions contained within this space. This has a double purpose. On the one hand it intends to bring forth the alterity contained within it, and on the other hand it intends to better understand the naturalization behind the perception of this alterity. The overall purpose is to bind together a hermeneutical form which can illuminate both the “object” (as other) as well as the perception of the object (as self) in one and the same investigative movement.

KEYWORDS: Alterity, Hermeneutics, Intercultural, Mapuche.

INTRODUCCIÓN

El castellano de los mapuches es el resultado de un largo proceso pedagógico-colonial que ha resultado en una adaptación al castellano que hoy día culmina en una situación donde la mayoría de los mapuches se encuentran hablando más castellano que su lengua original, el mapudungun. Entendemos el castellano en este proceso histórico como una condición prolongada en el sentido de Bourdieu (Bourdieu, 1990) y decimos que el castellano ha sido y es hoy día una condición o algo que condiciona la vida de los mapuches. Conceptualizamos lo que ocurre entre esta condición y los dispositivos mapuches adoptados por ella como un espacio de transacción ambigua. No obstante, dentro de esta condición existen hoy día movimientos mapuches en aumento que buscan vías de recuperación de su lengua original y el mundo que dicha lengua encarna. Este hace que sus dispositivos en el castellano están siendo cada vez más nutridos a partir del sentido del mapudungun.

El propósito del artículo es acentuar la tensión coexistente dentro de esta condición del castellano. Para hacer esto trabajaremos con dos niveles, un nivel vertical y un nivel horizontal. El nivel vertical (o semántico) plantea la relación entre la lengua y su mundo. Entendemos por “mundo” las experiencias mapuches[1] reflejadas en el contenido de lo dicho como expresado a través de una lengua. Para explicar este nivel semántico (vertical) usamos dos palabras de Gadamer; la palabra “horizonte” y la palabra “fusión” (Gadamer:

2007). Decimos que una experiencia particular revela un horizonte (una comprensión del mundo particular) y usamos la noción de fusión para explicitar que cada horizonte se basa ya en fusiones de sentidos naturalizados o normalizados. Entendemos una fusión como una naturalización a través de una continuidad diacrónica (histórica) que revela lo que en conjunto llamamos su pertenencia, por ejemplo, como fusiones naturalizadas entre diferentes palabras o sentidos. El nivel horizontal es el nivel diatópico e intercultural, lo que intenta detectar la tensión y contraste. La estructura principal del artículo se focaliza en este nivel correspondiendo a las dos partes que siguen, primero los mapuches y segundo el castellano. Este nivel se dedica a ver la tensión entre dos pertenencias, lo que explicitamos como una distancia. Cada pertenencia es una naturalización prolongada (diacrónicamente), mientras que la distancia (entre pertenencias) introduce el nivel horizontal.

A pesar de que la distancia sea capitalizada por lo que se suele llamar perspectivas interculturales y diatópicas, la distancia horizontal es un momento esencial en muchas teorías. En Bourdieu la distancia horizontal parte con la condición otro (distancia) que exige un actuar diferente y una reinención de las disposiciones naturalizadas. Este además permite y provoca la reflexión y hace posible darse cuenta del habitus (Bourdieu: 1990). En este caso consideramos el castellano como una condición otra que ha exigido históricamente (condicionado) a los mapuches a reinventar sus dispositivos. En la teoría de la metáfora de Ricoeur, la distancia horizontal sería el nivel metafórico y la tensión que provoca frente al nivel literal del lenguaje (Ricoeur: 1976), y en la teoría del Mundo-de-la-vida de Schutz (y Luckmann) la distancia horizontal es la ruptura de la estratificación de conocimiento a partir del encuentro con algo que no se entiende o que no se maneja (Schutz y Luckman: 1973). En cada una de estas teorías la distancia horizontal es el momento más importante en términos de innovación, reflexión y auto-revelación, y esto no obstante que están hablando de diferentes niveles de la realidad, el actuar en Bourdieu, el lenguaje en Ricoeur y el conocimiento en Schutz y Luckmann. En otros autores este punto también está presente de modo fundamental, tal como en Dussel (1977) y Levinas (Moran: 2000) este momento es la ruptura de la totalidad a partir de una exterioridad, mientras que en Santos sería el momento que el caos irrumpe en el orden del conocimiento-regulación (Santos: 2003).

Sumando la relevancia de las perspectivas, una forma esencial de detectar la pertenencia es a través del encuentro con una distancia, o algo que no pertenece, una impertenencia. Esta implica que la tradición, que se funda en una continuidad diacrónica, tiene que enfrentarse con una distancia para poder renovarse y dar cuenta de sí mismo, ya sea una distancia diacrónica como en Gadamer o una distancia diatópica como en Panikkar (Panikkar: 1979). No será relevante entonces intentar integrar ambos momentos en una misma hermenéutica y proceso de investigación. De este modo el mismo proceso investigativo fortalece la relación real entre el “objeto” (los mapuches) y la perspectiva que hace la interpretación, en la medida que la perspectiva misma vuelve un segundo objeto de investigación.

Mirando esta problemática desde ambos énfasis, lo vertical (lengua y mundo) tanto como lo horizontal (mapuche y otro), vuelve claro que los mapuches viven una situación intercultural y ambigua o “inter-medio”, por ejemplo, entre un “castellano-mundo” y un “mapudungun-mundo”. La tarea de este artículo es explicitar esta tensión. En el castellano-mapuche existe una tensión que se visibiliza, por ejemplo, frente al mapudungun-mapuche, o alternativamente, frente a un mundo otro visualizado, por ejemplo, con el castellano. Queremos encontrar la distancia o lo anormal con que el castellano-mapuche tensiona en sus experiencias y aquí explorarlo y tratar de ilustrarlo a través de la lengua castellana. De este modo el castellano tiene un mundo que no es mapuche, tanto como el mapuche tiene una lengua que no es el castellano, y en este entrecruzamiento intentamos ilustrar la tensión.

Entendemos por tensión una relación conflictiva entre dos pertenencias. Estos conflictos no obstante nunca existen en espacios neutrales o en “comparaciones iguales” sino que siempre son productos de la interrupción o impertenencia que algo distante y anormal produce en una pertenencia. Por lo tanto no hay

ninguna distancia positivista-comparativa posible que podemos lograr como investigador, sino que siempre somos parte de. Usamos la conjugación de investigador-traductor para reflejar esto.

Además, en la medida que una tensión siempre está reflejada a partir de su “ruptura” en una pertenencia, es mejor describirla con la palabra grieta[2]. Mientras que una tensión tiene la connotación de poder ser “entre” dos polos, por ejemplo, con fuerza igual, una grieta es algo que ocurre fenomenológicamente (y materialmente) a algo ya sólido, una pertenencia situada en un sujeto o “extensión de sujetos” (algo colectivo, compartido, o, por ejemplo institucionalizado) que ya tiene una historia de naturalización o solidificación de una pertenencia. La grieta por lo tanto es fenomenológicamente una especie de choque o ruptura pequeña o algo incomprendible o incompatible que es provocada a partir de una pertenencia. Podría aparecer a partir de una fusión de diferente contenido en un horizonte otro, por ejemplo, centrado en una palabra y su fusión naturalizado con otras palabras, o a partir de una experiencia que fusiona o relaciona dos aspectos que resultan raros o chocantes para otra. Alternativamente puede aparecer a través de una condición alienante como en el caso de la lengua castellano de los mapuches.

Entre las teorías que mencionamos anteriormente (Bourdieu, Ricoeur, Schutz y Luckmann) nos parece que la teoría de la metáfora en tensión de Ricoeur lo explica de mejor forma (Ricoeur: 1976). En Ricoeur una metáfora (nueva, “viva”) es potencialmente innovadora en la medida que vuelve a tensionarse como una ficción o utopía (lo que no es) con el nivel literal (natural) del lenguaje, lo que es (la expresión normal, la “muerte”). La grieta intenta describir esta misma capacidad y potencial metafórico, pero producida no como una tensión entre lengua poética (“vivo”) y lengua normal (“muerte”) sino entre dos pertenencias “muertes” y naturalizadas. La impertinencia (distancia) la ubicamos no en la creación poética de la lengua, sino que en el encuentro entre pertenencias ya “muertas”. Lo vivo (lo anormal en tensión con lo normal) no es, como en Ricoeur, la innovación potencial dentro de un lenguaje, sino que entre dos pertenencias “muertas”, dos pertenencias naturalizadas cuyo encuentro y dialogo puede potencialmente producir una innovación, o algo “vivo” en términos de Ricoeur. Llamamos a esto una poética diatópica, porque la innovación (poética) potencial se encuentra en cuanto se va “a través de” (día) la pertenencia (tópica de topos, “lugar” de pertenencia) del otro en la medida que este movimiento, el día, está provocado por una grieta.

Con este estamos siguiendo una línea de reflexión que fue iniciada por Ricardo Salas en la década de los 90’s (Salas: 1996), con la diferencia que lo que Salas en su conclusión denomina una poética ancestral nosotros la llamaremos aquí una poética diatópica. Hay tres diferencias fundamentales. Primero, mientras que Salas se dedica a interpretar las perspectivas de los kimches, los mapuches con más kimün (conocimiento/sabiduría), aquí hemos intentado comprender a líderes mapuches con un nivel menor de kimün (de acuerdo a sus propias perspectivas) y que tienen como sus referentes (sus líderes) los kimches mismos. Lo interesante de ellos es que operan en el inter-medio entre los kimches y la población mapuche general que hace especialmente relevante el rol de traductor e intermediario. De cierto modo este nivel de liderazgo fluye tensionadamente entre la cultura mapuche y la cultura chilena, moderna y occidental. Segundo, mientras que la tensión de Salas va en la comprensión del mundo de los kimches entre “lo humano” y “lo sagrado”, nuestro énfasis define la comprensión de los líderes mapuches en relación al otro (el wingka) en la tensión entre lo que llamamos (horizontes de) la intimidad y la integridad. El horizonte de la intimidad es lo que trabajamos en este artículo en la medida que lo fundamental en ella tiene que ver con su comprensión del conocer/kimün (Albertsen: 2015). Tercero, y especialmente aquí centrado en la grieta, hemos intentado tomar en cuenta nuestro propio lugar existencial-epistemológico como investigador-traductor, y qué posibilidades epistemológicas reales existe para comprender algo acerca de la cultura mapuche, y con la grieta, comprender algo acerca de la pertenencia que tomamos por descontado al comprender esta cultura.

La estructura del artículo se divide en dos. Primero un acercamiento a ciertas experiencias mapuches (mundo) que contiene ciertas grietas a partir de sus horizontes (primer objeto). En la segunda parte intentamos trabajar la lengua (segundo objeto) pero desde el impulso centrado en las grietas que ya hicimos presente en las experiencias. Preguntamos ¿Cómo podemos encontrar en el lenguaje castellano el contraste

y tensión que se apuntan en las experiencias de las grietas? Mientras que la primera parte se concentra en los mapuches, en la segunda parte se vuelve a hacer énfasis en la lengua castellana para acentuar lo que los mapuches agrietan. Para esto usamos los diccionarios, entendidos como convenciones taxonómicas de la lengua.

Como el propósito vertical de este artículo es conectar el castellano con uno de sus mundos (particulares) en su intersección semántica, proponemos explicitarlo con una forma ya reflejada en la lengua castellana. Existe una estructura del castellano que se centra en los verbos y cómo ellos forman sentidos. Muchos de los verbos en castellano se relacionan naturalmente con otras variantes de la misma palabra. Esta otra “variante” es derivada del verbo, pero agrega un sufijo que se explica, como por ejemplo, la “acción y efecto de” el verbo. Por ejemplo, la palabra “pensamiento” se define como “la acción y efecto de pensar”, es decir, es la acción y el efecto del verbo pensar. Lo curioso de esto es que mientras un verbo parece algo que es de cierta forma infinito en sus posibilidades o que existe para construir y darte posibilidades, el sufijo, -miento apunta no a esta misma posibilidad sino que, muchas veces, a una forma particular de percibir la actualización del verbo en el mundo. Este nos puede ayudar a comprender el mundo implícito en el castellano.

En esta diferenciación el verbo más el sufijo es frecuentemente, aunque no siempre, definido en los diccionarios con frases y explicaciones justamente porque es conceptualizado como una actualización específica del verbo genérico o general, una actualización o realización de lo potencial del verbo. Tomar en cuenta esta estructura puede ser importante para ver cómo semánticamente se ha pensado y conceptualizado la realización o la forma particular de un verbo, es decir, cómo el verbo está contemplado en cuanto existe particularmente en el mundo. Fijarse en esta diferencia no siempre produce resultados claros o incluso diferenciados, pero a veces, nos puede ayudar a indicar cómo el castellano “piensa” la formación o actualización específica de un verbo, es decir, cómo su forma general se sitúa, se vuelve práctica y útil para un mundo particular.

Aquí aplicamos esta estructura en la relación entre el conocer y el conocimiento y expresamos el conocimiento como la realización o mundanización (localización) del conocer en el mundo. Aplicamos esta forma para describir un mundo particular encarnado en el castellano, un mundo que los mapuches agrietan en sus experiencias y que podemos encontrar en el diccionario castellano. Expresamos esta variación y mundo-lengua particular con el proceso de la transformación-actualización del conocer en un conocimiento.

LOS MAPUCHES

E

Ejemplo 1: Certificado de india

“¿Y cómo, y cómo podía ser, por ejemplo, un ejemplo de tu vida cotidiana, cómo, cómo podía ejemplificar un buen rakiduum? (Hay un ejemplo muy bonito, que tiene que ver incluso con...la (XXX-una universidad chilena)... me llegó una invitación...a acreditarme como educadora intercultural. Me topé con la primera gran muralla que me pidieron certificado de india, como no tenía certificado de india, no valía. Por tanto no podía ser acreditada como educadora intercultural, la persona que me invito se sintió mal, me sentí yo discriminada, me sentí indignada, porque para que yo tenga certificado de india, tengo que optar por la tercera categoría, que tengo que decir que no soy india, pero que me comporto como india... Están indios de primera, indios de segunda...y...indios de tercera. Entonces... yo no voy a decir que no soy mapuche, pero que me comporto como tal, pa” que digan que soy mapuche. No, olvídenlo, olvídenlo con la acreditación...y una de las lamien...me dijo, lamien uste” ha ido a cantar muchas veces cuando yo la he necesitado, jamás me ha cobrado y ahora le voy a devolver la mano, ¿quiere acreditarse?... Y ella dio la pelea... y me dieron la posibilidad de estudiar y de acreditarme a pesar de no tener certificado...Es la reciprocidad, el mañun sungün y ahí hay un küme rakiduum)” (entrevista, 16 p. 13).

En esta experiencia una cantante y educadora intercultural mapuche en Santiago limita su horizonte de comprensión con una especie de discriminación institucional en la medida que no tenía un “certificado de india”. Por suerte aquí había un lamien (hermana/mujer) wingka (no mapuche) quien por su conocimiento pudo eludir al sistema institucional chileno y ayudarla con el trámite, y este fue ejemplificado como un buen (küme) pensar (rakiduum) en la medida que ejemplifico un actuar recíproco.

Esta grieta tiene una temática ética en relación a la identidad en la medida que el cuestionario agrieta al sentido de identidad del mapuche. Explica que tiene que optar por la tercera categoría entre los que “no son” pero que “se comportan como india”, para poder institucionalizarse y para que su conocer sea reconocido como un conocimiento y tenga un “certificado de india”.

Esta grieta puede causar en el lector una simpatía frente a la injusticia sentida por la mujer mapuche, sea o no que se pueda imaginar una alternativa a dicha institucionalidad. Esto puede provocarse en la medida que el lector puede imaginarse diferentes situaciones similares, por ejemplo, con respeto a género, religión u otros donde el “exceso de sentido” en términos de identidad no sea captado o representado por los procesos institucionales, y más específicamente, en los diferentes certificados y formularios. Hoy día en Chile este se denomina frecuentemente como una problemática de inclusión y de la diversidad y tiende a ser incorporado en la expresión y cara pública de las instituciones sea o no que se ejerza en lo real.

Pero este asunto de inclusión institucional es la mera condición negativa e inicial a partir de cual se saca una experiencia muy positiva. En su horizonte esta condición negativa por lo tanto es subordinada a la evaluación positiva que recibe la chilena en eludir al sistema institucional para lograr una buena pensar (küme rakiduum) o lo que traduce en mapudungun como un mañun sungün, o lo que ella traduce en castellano como reciprocidad. Esta idea, que no basta explicitar con la lengua castellana, cubre un aspecto importante en la pertenencia mapuche, un “exceso de sentido” que por cierto se puede aproximar con el castellano, pero cuyo núcleo de sentido esta mejor explicitado en el mapudungun para esta mapuche. Creo que esta experiencia es especialmente relevante aquí y ejerce un poder paradigmático para dicha mujer, porque ejemplifica una relación personal positiva que resiste y circunscribe a la relación impersonal negativa que se enfrenta con la institucionalidad chilena.

Se puede destacar aquí que el “certificado” es un buen ejemplo y representación de una relación impersonal a partir de una institucionalidad chilena que tiene una larga trayectoria colonial en relación a los mapuches y casi siempre con una connotación negativa para ellos. Esto puede ver por ejemplo como simple consejos, “no se deben firmar papeles”, o, por ejemplo, en experiencias donde la firma de unos papeles resultó ser un engaño por parte del wingka (no-mapuche). Muchas experiencias mapuches con wingkas sigue un patrón muy parecido.

Ejemplo 2: La relación ausente

“Porque no se le hace, no sé, no se trata como familia, si no se trata como el enfermo en sí, directamente al paciente. Pero ni siquiera te miran los ojos, ni siquiera te preguntan qué, qué pasa por tu mente, qué, qué problema puedes tener tu qué.....a lo mejor es una cosa, como, a lo mejor no como, como darle tratamiento, si no que le escuche, que él, el, el darse el tiempo, que la persona te cuente todo lo que siente. Se va a ir, a lo mejor si no le dan nada, no le dan ningún remedio, pero si tuviste el valor de escucharlo. De escucharlo, darle buenos consejos, y al final esa persona sin que le dé un tratamiento te va a ir bien..... ahh...no me dio nada, me encontró algo el médico, nada, pero a mí me atendieron bien” (entrevista 14, p. 18)

En esta experiencia la mujer mapuche trabajaba como consejera intercultural en un hospital en el sur de Chile donde su trabajo es aconsejar acerca de las relaciones interculturales, es decir, las relaciones con pacientes mapuches que se atendían en el hospital. Se agrieta aquí con la práctica poco personal de la medicina occidental encarnado en las relaciones que los doctores ejercen con sus pacientes.

Aquí el conocer se vuelve conocimiento con el tratamiento de la enfermedad y los síntomas como “objetos de estudio”, por ejemplo, con el diagnóstico del médico que se acompaña generalmente con una receta o ciertas prescripciones del médico que tiene un uso fundamental. En esta práctica la dimensión personal parece

medio ausente y su trabajo era aconsejar a los médicos a establecer relaciones más personales con los pacientes mapuches.

Se choca aquí con la experiencia de la medicina occidental en la medida que sitúa al conocimiento de la medicina (un tratamiento, remedios) como un asunto secundario y de menos importancia que el asunto fundamental de que si el doctor fue capaz o no de atender al paciente de buena forma, “como familia”, “escucharle”, “darle buenos consejos”, mirarle los ojos”, etc. Aquí de nuevo las relaciones personales priman por sobre las impersonales, o prima el tratamiento de “la persona” por sobre el tratamiento de “la enfermedad”. Esta grieta vista como una crítica no es algo tan ajena al mundo wingka (no-mapuche) y tampoco a la medicina occidental-moderna, sino ya desde hace tiempo y desde algunas corrientes más o menos alternativas e incluso a veces desde lugares situados dentro del establecimiento de la medicina occidental-moderna se ha visto críticas análogas, por ejemplo, críticas que hacen énfasis en una visión de la medicina o modelos de tratamiento más holísticos.

Ejemplo 3: Citar a los antiguos abuelos

(Mapuche): Es como que esa es la... esa es la identidad del... del ser mapuche, así debíamos pensarlo; entonces eehh, o cuando uno quiere eehh, hablar, uno siempre... como el mundo ... huinca (no-mapuche) cita a las personas, nosotros tenemos nuestro... el discurso, tu estas citando a tus antiguos abuelos.

(Entrevistador): ¡Aahh! Ya.

(Mapuche): ¿Ya? Yo te hablo aquí.

(Entrevistador): Como yo cito a Heidegger o...

(Mapuche): Claro.

(Entrevistador): ...algún filósofo importante.

(Mapuche): Claro, porque te respaldas de él.

(entrevista 19, p.17)

La mujer mapuche aquí es Trabajadora social en Temuco y trabaja con familias chilenas tanto como familias mapuches en Temuco y alrededor de Temuco en las lof (comunidades) cercanas. Esta equivalencia es interesante porque puede producir una grieta bastante fuerte. La equivalencia consiste en que la mujer mapuche “cita” a sus antiguos abuelos de modo equivalente a como yo, como académico, puedo citar por ejemplo a Heidegger, o viceversa, “citar” a Heidegger es una forma de “citar” a un “antepasado” en la medida que me respaldo en él. La grieta que se puede producir desde un pensar académico resulta porque se piensa el conocer/conocimiento (o kimün) de modo bastante diferente. Mientras que en el modo mapuche el conocer se sitúa en un plano personal (mis abuelos), en el mundo académico este tiende a situarse principalmente en un plano impersonal precisamente por la exigencia imparcial de las citas científicas.

Este se expresa aquí como una equivalencia, pero en la medida que ella intenta homologar diferentes horizontes tiene el potencial de agrietar. Aquí la grieta se vuelve más fuerte en la medida que se siente la necesidad de negar la homología de la equivalencia. Por ejemplo, desde un pensar científico se podría tener serias dudas respecto a tal equivalencia. En tal pensar se diría normalmente que citamos a alguien como Heidegger, o para citar su pensar para un argumento o para fundamentar nuestro argumentar discursivo, o de modo un poco más pesimista, para usar su mera autoridad como pensador excepcional para fundamentar nuestro discurso. Lo relevante de una citación es precisamente que es impersonal porque refiere a la necesidad de que otros pueden encontrar objetivamente, o libre de relación personal, la misma cita y aplicar el mismo razonamiento. La grieta científica de dicha equivalencia se provocará, o en cuando pensamos a Heidegger como mí “antiguo abuelo” o “antepasado”, o alternativamente, “citamos” a mi abuelo/a para una argumentación científica, algo que probablemente convierte al sujeto en hazmerreír o causaría una exclusión en los círculos científicos.

En estas tres experiencias mapuches hay una temática general en sus horizontes que sustenta las grietas y con este crea un nivel potencial de tensión. Esta temática parece girar entorno de la diferencia entre las relaciones personales y las impersonales. El “certificado de india” es la relación personal y reciproca que “salva

el día” desde la condición negativa e impersonal del certificado. En “la relación ausente” es precisamente la valorización personal de las relaciones que los médicos se necesitan aprender y en la equivalencia de las citas la “cita” mapuche depende precisamente de una relación personal y no impersonal como en el caso de Heidegger. En cada caso priman relación personal e íntima y las experiencias directas con otros.

Este aspecto de lo personal-impersonal es reflexionado en otros autores también. Para el mundo mapuche este se puede encontrar en lo que González llama una “fenomenología personal” (González: 2016). Ella lleva a una perspectiva bastante radical en la medida que postula que la verdad para el mapuche es algo que siempre está “derivado de” una experiencia personal. Este vuelve a problematizar las relaciones y construcciones sociales más macro que frecuentemente no tiene este acceso directo o cuyas operaciones dependen precisamente en “transcender” o “hacer imparcial/impersonal” las relaciones directas entre la gente. Para una reflexión del mundo latinoamericano más general este puede encontrarse también discutido y analizado en Kusch en relación a las características personales del “estar” frente a las características impersonales del “ser” (Kusch: 2000).

Desde este énfasis más personal, muchos de las instancias sociales que tenemos y consideramos como normales pueden volverse alienantes. Lo que agrieta a los mapuches es una transformación social que ya se ha vuelto normal en todas las sociedades. Este proceso tiene como fundamento un proceso hacia lo impersonal, lo que guía a la realización del conocer en un conocimiento, es decir, el conocer se vuelve conocimiento en la medida que logra impersonalizarse. Indico esto porque nos parece que la impersonalidad que las agrieta tienen en común, un “certificado”, el “objeto de la medicina occidental” o “una citación científico” nos parece clave para entender una tensión que va mucho más allá que estos tres ejemplos.

Esta transformación-actualización social ya es un asunto naturalizado en nuestras sociedades y puede concretarse de maneras muy diversas. Aquí queremos mencionar solamente una forma a través de la cual esto tiende a actualizarse como un conocimiento. Mencionamos esto porque las formas en que los mapuches hablan de este asunto tienden a expresarse de modo negativo y por lo tanto es parte de la grieta. Aquí estamos pensando en la conversión en texto, por ejemplo, como un certificado o un libro. Al contrario, y para el mundo mapuche, los aspectos orales, hablados, conversados, dialogados, etc., se fusionan con lo personal en sus horizontes y dar un valor íntimo al contexto de comunicación y aprendizaje. En el horizonte mapuche lo personal es fusionado con o se agrega casi siempre junto con los aspectos orales, mientras que lo impersonal se fusiona con los cosas textuales y escriturales. Aquí cuando referimos a “fusión”, se hace respecto a un horizonte de comprensión dentro de cual el uso de uno implica naturalmente al otro. Veamos ahora cómo podemos explorar esta grieta a través de la lengua castellana.

EL CASTELLANO

Hemos buscado en el diccionario del castellano un horizonte con una serie de fusiones especializadas que refleja y representa esta transformación específica, desde un conocer (personal) hacia un conocimiento (impersonal). Para ilustrar esta grieta desde el lenguaje, intentamos además traducir este horizonte al mapudungun para ver precisamente la falta de traducción que implica. Para este propósito usamos dos diccionarios, por un lado el diccionario de la Real Academia de la Lengua (RAE) para representar el castellano y por otro lado el diccionario de traducción (castellano/mapudungun) de Augusta para representar el mapudungun.

A esta altura es necesario indicar el tipo de lectura que pretendemos sacar a partir de los diccionarios. Como hemos indicado, un diccionario es una convención oficial y formal de la lengua y su organización es taxonómica. Vemos los diccionarios no en virtud de su nivel sincrónico, sino al contrario, en virtud de lo que representan o encarnan diacrónicamente. Consideramos los diccionarios como depositarios de experiencias y ámbitos de experiencias del pasado, experiencias que tienen una cierta prolongación y continuación histórica. Proponemos que solamente experiencias que han sido útiles para un cierto mundo tienen una prolongación

y ampliación taxonómica-lingüística. Con esto no estamos diciendo que cada cosa tiene una experiencia equivalente, sino que solamente adquiere relevancia en la medida que podemos centrarnos en ámbitos que tienen un mayor grado de desarrollo y especialización en sí, y preferentemente contrastando dicho ámbito con otra lengua para ver que este no es una especialización universal. Con esto estamos presuponiendo que las experiencias humanas de una cultura o sociedad particular entran y forman parte de su lengua, y esto en la medida que pensamos en la lengua como un nivel de reflexión acerca de sus experiencias.

Con esto debe quedar claro que no pretendemos bajo ninguna forma usar la noción de grieta para hacer una “comparación”, y aquí entendemos una “comparación” como una búsqueda a partir de “niveles de realidad comparables” o “iguales”. Con la grieta queremos dejar claro que lo único que buscamos es ilustrar, describir y tratar de captar lo que se agrieta en la otra cultura dejando opción libre a cómo se explica este y a través de qué niveles de realidad.

El horizonte especializado del castellano parte por la misma transformación interna de sentido que ejemplificamos con el conocer/conocimiento, es decir, con su actualización y realización representado por su -sufijo. Primero analizamos los cinco verbos; “legalizar”, “certificar”, “acreditar”, “constar” y “comprobar”.

La palabra “institucionalización” que es la realización del verbo “institucionalizar” apunta a la palabra de “legalización” que es la acción y efecto del verbo “legalizar” (RAE1). La palabra “legalizar” significa “dar estado legal a algo” (RAE1) y “comprobar y certificar la autenticidad de un documento o de una firma” (RAE2) mientras que la palabra “legalización” se define como “certificado o nota con firma y sello que acredita la autenticidad de un documento o de una firma” (RAE2).

Estas palabras nos llevan a palabras como “certificar” y “acreditar” que se refieren a hacer auténtico y legal a algo y la forma en que se hace esto involucra un “documento” y una “firma”. Aquí “hacer auténtico” algo es convertirlo en algo legal y este proceso parece comúnmente ir en paralelo con su transformación en algo textual. “Acreditar” significa “hacer digno de crédito algo, probar su certeza o realidad” (RAE1), “dar seguridad de que alguien o algo es lo que representa o parece” (RAE3), “dar testimonio en documentos” (RAE4), y la palabra “acreditación” que es la acción y efecto se define con el “documento” (RAE2) que es la realización del verbo. Por lo tanto, “acreditar” tiene que ver con la prueba de si algo es cierto o no y la seguridad de que algo o alguien son quién o qué parecen y su realización o actualización es la escritura y su transformación en documento. Paralelamente la palabra “certificar” se define como “asegurar, afirmar, dar por cierto algo” (RAE1), “hacer constar por escrito una realidad de hecho por quien tenga fe pública o atribución para ello” (RAE3) y “fijar señalar con certeza” (RAE4) y la palabra “certificación” que es su actualización es de nuevo el “documento en que se asegura la verdad de un hecho” (RAE2).

Ambas palabras se refieren básicamente al documento como el fin de este proceso, es decir, la realización en forma escrita y textual. Se afirma y establece la certeza con el certificado, escrito y legalizado. “Certificar” vuelve la forma en que se formaliza y asegura la “certeza”. Existe también una relación similar en el verbo de “constar” y su actualización en una “constancia”. “Constar” significa “queda registrado por escrito, o notificado oralmente...” (RAE2) y la definición de “constancia” es “certeza, exactitud de algún hecho o dicho” (RAE2) y “escrito en que se ha hecho algún acto o hecho” (RAE3).

Cada uno de estos verbos, y en la medida que se realizan (en el mundo) con su -sufijo, se aproximan a una transformación impersonal en su proceso desde un conocer (potencial) hasta un conocimiento (actual). En la medida que atesta a la actualización de algo con contenido epistemológico, ejercen simultáneamente un doble movimiento mutuo, una racionalización de lo institucional y una institucionalización de lo racional. La lengua taxonómica describe sincrónicamente cómo se hace legal y se acredita un conocer como algo auténtico y legal y este involucra su transformación en algo textual, o alternativamente, que se da firma a algo ya textual para acreditar su autenticidad y objetividad. Se convierte el carácter epistemológico (lo cierto-una certeza) en algo de carácter legal-normativo (certificado) que vuelve a afirmar y fijar el valor epistemológico de modo institucional, y viceversa, fijar el modo institucional con un valor epistemológico. Literalmente podemos

expresar que la certeza se evidencia con un certificado. La transformación en lo textual es precisamente equivalente aquí a un proceso que involucra hacer el conocer impersonal haciéndolo oficial y fuera de la manipulación personal con su conversión en texto y documento.

La transformación del conocer personal en un conocimiento impersonal que definimos como la grieta principal, aquí se revela fusionado con otras palabras-sentidos, tales como la de “texto”, (documento, certificado, firma) y lo que podemos llamar como un aspecto “formal” que apunta al proceso legal (la legalización) del asunto o lo que agrega autoridad al texto. Es decir, lo impersonal aquí se realiza con un proceso “textual-formal”. En dicha fusión (de horizontes) no es sorprendente que ambos sean adjetivos (textual-formal), es decir, ya existen como palabras que evalúan y agregan valor a otros asuntos. La palabra “formal” se define en referencia a una persona como “seria, amiga de la verdad y enemiga de bromas” (RAE3) y como “expreso, preciso, determinado” (RAE4) y la palabra “textual” se define también como “exacto, preciso” (RAE3), y además como “dicho de una persona: que autoriza sus pensamientos y los prueba con lo literal de los textos...” (RAE2) y como “conforme con el texto o propio de él” (RAE1). El valor que agregan se refiere a aspectos principalmente positivos (preciso, autoriza, amigo de la verdad, etc.) que corresponde a lo que Schutz y Luckmann llaman “determinantes positivos” (Schutz y Luckmann: 1973) y que repercute en la misma transformación desde un conocer hasta un conocimiento. El texto ya no es simplemente una cosa que se valora (texto-libro) sino que ha vuelto a ser un sentido (textual) que da un valor epistemológico a otras cosas.

Para ilustrar la tensión de modo más consistente optamos aquí en paralelo por hacer el intento de traducir a mapudungun algunas de las palabras que representa esta razón y conocimiento impersonal. Usamos aquí el diccionario de Augusta no solo por ser muy completo, sino que además por ser precisamente hecho a principios del siglo XX durante un periodo de ocupación y división forzada (radicación) del Wallmapu (territorio mapuche). Este se nos presenta con una tensión potencial en la traducción entre el mapudungun anterior y un “nuevo mapudungun” que se intenta adoptar a las nuevas condiciones coloniales. En dicha traducción vamos a encontrar tres problemas principales. O las palabras no existen, existen pero como préstamos del castellano, o existen pero claramente con otro sentido.

Existe, por ejemplo, varias palabras que no tienen traducción, palabras como “institucionalizar” y sus diferentes variantes, y palabras como “constancia”, “texto”, “comprobar”, “acreditación” y “legalización”. Existen además varios préstamos directamente del castellano. En Augusta desde el lado castellano en la entrada de la palabra “firmar” entra la palabra de “firmawn”, pero desde el lado mapudungun no se encuentra esta palabra. Esto sugiere, además de su similitud fonética, que es un préstamo del castellano y no una palabra originalmente presente en el mapudungun. Lo mismo ocurre con la palabra “documento” que en Augusta tiene la traducción “ukumento”, una palabra que tampoco aparece desde el mapudungun. Otras palabras que en Augusta parecen prestadas son, por ejemplo, “testigo” (testiku) y “escriturar” (escrituran) y en la traducción de las palabras “escribir” y “escrito” se presta la palabra “papel” para adecuadamente traducirlo a pesar de tener algunas alternativas que si aparece desde el mapudungun (chillka).

Entre palabras que claramente tienen otro sentido o énfasis, se puede mencionar la entrada de la palabra pin que se traduce con “palabra” o “decir algo” y tiene por lo tanto una dimensión necesariamente oral. Esta palabra Augusta la ha usado para traducir palabras como “legal” y “certificado”. Esto se debe probablemente por el valor fuerte que tiene “la palabra” como instancia de compromiso recíproco en la cultura mapuche. Es decir, la “palabra” (pin) intenta traducir la fuerza con que hay que mantener un compromiso legal-escrito en un periodo donde el acto físico de colonización se acompañó por certificados y papeles de carácter legal que supone en este momento convertirse en ley y norma para el proceso de la radicación. Esta traducción se fusiona con la necesidad de la dimensión oral para apuntar a la importancia del acuerdo y el compromiso, pero agrieta la necesidad de lo escrito que está implicada en los sentidos de las palabras en el castellano.

La falta de traducción, las adaptaciones y los cambios de sentido para reflejar adecuadamente algo similar, hace alusión a la vez a una resistencia tanto como a una adaptación del mapudungun a una condición de vida

colonial y burocrática. El horizonte especializado del castellano que abordamos y que los mapuches agrietan, repercute en una experiencia diacrónica de un largo proceso histórico y que la taxonomía del castellano en este aspecto puede ejemplificar.

Santos describe en el volumen 1 de su *Crítica de la razón indolente* (Santos: 2003) cómo la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia moderna se ha ido colonizando e insertando en el ámbito normativo-legal o lo que él llama la racionalidad moral-práctica de la ética y el derecho. Pensamos que este desarrollo requiere al mismo tiempo un desarrollo paralelo en el lenguaje en la medida que entendemos el lenguaje como una especie de dispositivo reflexivo de las experiencias. Nos parece que los dispositivos que hemos descrito aquí, por ejemplo, la certeza (epistemología) y su transformación en certificado (normativo-legal) refleja un aspecto del proceso macro que Santos busca describir en la medida que naturaliza en el lenguaje, y a través de la diferenciación de sentidos internamente en los verbos, la relación entre los dos ámbitos (epistemología-derecho/moral).

No queremos sugerir con esto que podemos tomar esta especialización o el diccionario como una representación general del lenguaje, pero sí queremos sugerir que esta especialización diacrónica apunta a la naturalización del lenguaje de lo que Santos propone, y opera como dispositivos reflexivos que sustentan y retroalimentan la realización y transformación del conocer (personal) en un conocimiento (impersonal), o dicho de modo recíproco, la racionalización de la legalidad y la legalización de lo racional.

Bourdieu insiste en que no existen palabras “neutrales” o “inocentes” (Bourdieu: 1991). Dice que lo que es “formalmente correcto” también implica lo que se “debe” decir. Pensamos que esto surge que no es suficiente apuntar a lo arbitrario o la flexibilidad infinita del lenguaje como lo hace Saussure (Saussure, 1986). Además hay que apuntar a la relación contraria, al hecho que el mundo (local) también se encarna y se hace presente en un lenguaje, en su uso, además de su estructura taxonómica. Si no fuera así, es decir, si interpretamos la observación de Saussure en su plena radicalización, ¿por qué entonces los mapuches sienten la necesidad de reapropiarse del mapudungun?, es decir, ¿si el castellano pudiera representar su mundo sin problemas de traducción o de sentidos, porque esa necesidad?

CONCLUSIONES

Dividimos el artículo en dos “objetos” de estudio lingüísticos, el primero (castellano) determinando de modo posterior al segundo (mapuzungun), y el segundo buscando profundizar lo que los mapuches fenomenológicamente agrietan en sus experiencias expresadas en el castellano. De este modo la grieta opera como una forma de hacer preguntas, interrogantes que buscan a partir de una distancia diatópica, situada siempre en relación a dos pertenencias con prolongación y continuidad diacrónica. Es un proceso investigativo que quiere llegar a ser una traducción y dialogo entre dos pertenencias, preguntando hacia adelante (objeto), y a través de ella, preguntando hacia atrás (pertenencia propia).

La palabra kimün es frecuentemente traducida con sabiduría, y en esta traducción hay algo equivalente de importancia, especialmente en relación a quién se considera un kimche o un sabio. Aquí el problema de la traducción es que la palabra conocer en castellano refleja y traduce de mejor forma el aspecto humano-directo, justamente porque se lo usa para describir una intimidad, cuando se conoce a alguien, una persona. La palabra sabiduría indica algo un poco más general en la medida que puede referirse a que se sabe mucho de personas o relaciones humanas pero de modo general. La palabra no expresa o reflexiona una relación personal directa con otro humano como la palabra conocer excepto de modo derivado, y no sorprendentemente encontramos que en las entrevistas los mapuches usaban más las palabras de conocer-conocimiento que la de sabiduría. Este problema de traducción nos parece indicativo de un “exceso de sentido” (Ricoeur: 1976) presente en el castellano de los mapuches, y sugerimos que esto probablemente tiene que ver con su pertenencia a un mapudungun-mundo, aunque este asunto está fuera de los objetivos de este artículo.

Aquí hemos intentado solamente ilustrar y contrastar un aspecto en tensión en el castellano de los mapuches, una especie de contraste fuerte que, desde las experiencias, se revela en su crítica al aspecto impersonal, un aspecto que intentamos describir con la realización del conocer en una información a través del diccionario. Esta es una tensión que en términos de traducción intercultural me parece relevante toma en cuenta, aunque de ninguna manera es una traducción exhaustiva.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERTSEN, T. (2015). "Integridad e Intimidad en la relación mapuche con los otros". *Avá 27*.
- ALBERTSEN, T. (2017). *El Otro del Mapuche y El Mapuche como Otro*. Tesis Doctoral no publicada. IDEA, USACH. Santiago.
- BOURDIEU, P. (1990). *The Logic of Practice*. (trad: Nice, R. *Le sens pratique*) Stanford University Press. California.
- BOURDIEU, P. (1991). *Language and Symbolic Power*. (trad: Raymond, G.; Adamson M.), Polity Press. Cambridge.
- DUSSEL, E. (1977) *Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá <http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/filolib/filolib.html> (14-11-2005)
- GADAMER, HANS-GEORG. (2007) *Sandhed og Metode*. Grundtræk af en Filosofisk Hermeneutik (trad: Jørgensen, A. *Wahrheit und Methode*) Academica. Aarhus.
- GONZÁLEZ, M. G. (2016). *Los mapuches y sus otros. Persona, alteridad y sociedad en el sur de Chile*. Santiago: Universitaria.
- KUSCH, R. (2000). *El pensamiento indígena y popular en América*. Fundación Ross. Rosario.
- MORAN, D. (2000). *Introduction to Phenomenology*. Routledge. New York.
- PANIKKAR, R. (1979). *Myth, Faith and Hermeneutics*. Paulist Press. New York.
- PARKER, C. (1993). *Otra lógica en América Latina, religión popular y modernización capitalista*. Fondo de Cultura Económica. Santiago.
- RICOEUR, P. (1976). *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas University Press. Texas.
- SALAS, R. A. (1996). *Lo sagrado y lo humano. Para una Hermenéutica de Los Símbolos Religiosos*. San Pablo. Santiago.
- SALAS, R. A. (2003). *Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del Pensamiento latinoamericano*. Ediciones UCSH. Santiago.
- SAUSSURE, F. (1986). *Course in General Linguistics*. (trad. Harris, R. *Cours de linguistique générale*). Open Court. Chicago.
- SANTOS, B. DE SOUSA. (2009). *Una Epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo xxi. Buenos Aires.
- SANTOS, B. DE SOUSA (2003). *Crítica de la Razón Indolente, Contra el desperdicio de la experiencia*, (volumen I) *Para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. (Trad. Flores, H. J. ed. *A critica da razao indolente: contra o desperdicio da experiencia: Para un novo senso común. A ciencia e a politica na transicao paradigmática. Volume 1*) Desclée de Brouwer. Bilbao.
- SCHUTZ, A.; LUCKMANN, T. (1973). *The Structures of the Life-World Volume 1*. (trad: Zaner, R. M; Engelhardt, H. T. *Strukturen der Lebenswelt*) Northwestern University Press. Evanston.

NOTAS

- [1] El artículo se basó en 20 entrevistas en profundidad con líderes mapuches. Las preguntas se centraban en experiencias positivas y experiencias negativas con otros mapuches y con wingkas (no-mapuches).
- [2] Otra alternativa es la palabra ruptura. Pero, mientras una ruptura es algo ya más definitiva, una grieta es más bien potencial, es decir, una potencial ruptura, que puede o no tener un efecto más definitivo.