

RALED

VOL. 19(1) 2019



ARTÍCULO

Construcción discursiva del estatus de sabio en el relato de dos kimches mapuche pehuenche

Discourse construction of the status of sage in the narratives of two mapuche-pehuenche kimches

MARÍA CRISTINA ARANCIBIA AGUILERA

Facultad de Letras
Departamento de Ciencias del Lenguaje
Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

FERNANDA ALARCÓN VALENZUELA

Facultad de Letras
Departamento de Ciencias del Lenguaje
Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Recibido: 21 de marzo de 2019 | Aceptado: 5 de mayo de 2019

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo dar cuenta de la construcción del estatus de sabio en los relatos de dos kimches mapuche-pehuenche, quienes cumplen un papel social fundamental en la mantención de las tradiciones y de la cultura mapuche en las comunidades del Alto Bío-Bío. A través de un estudio de corte cualitativo-descriptivo que examina los testimonios orales de dos kimches, se describe y se explica la construcción del estatus de kimche, a través de secuencias de actividades recurrentes que conforman el discurso formativo propio del sabio en culturas originarias. Los resultados del análisis discursivo-lingüístico de los relatos muestran que el estatus de sabio en sociedades primigenias está marcado por experiencias en función del colectivo, es decir, las actividades relevantes para alcanzar el estatus de kimche están relacionadas con su labor comunitaria. Estas imponen sobre los kimches asumir roles de liderazgo, a través de su participación activa en rituales, en asambleas y en acciones de rescate y preservación de sus tradiciones.

PALABRAS CLAVE: *Kimche, conocimiento ancestral, prácticas discursivas, sistema de ideación, cosmovisión mapuche.*

RESUMO

Este artigo pretende dar conta da construção do status de sábio nas histórias de dois kimches mapuche-pehuenche, que desempenham um papel social fundamental na manutenção das tradições e cultura mapuche nas comunidades do Alto Bío-Bío. Através de um estudo qualitativo-descriptivo que examina os testemunhos orais de dois kimches, sequências de atividades recorrentes que compõem o discurso formativo do sábio em culturas originais são descritas e explicadas. Os resultados da análise discursivo-linguística das histórias mostram que o status de sábio nas sociedades primitivas é marcado por experiências baseadas no coletivo; isto é, as atividades relevantes para alcançar o status de kimche estão relacionadas ao seu trabalho comunitário. Estas impõem aos kimches assumir papéis de liderança, através de sua participação ativa em rituais, em assembleias e em ações de resgate e preservação de suas tradições.

PALAVRAS CHAVE: *kimche, conhecimento ancestral, práticas de discurso, sistema ideacional, cosmovisão mapuche.*

ABSTRACT

This article aims to account for the construction of the status of sage in the narratives of two Mapuche-Pehuenche kimches, who play a fundamental social role in the maintenance of mapuche traditions and culture in the Alto Bío-Bío communities. Through a qualitative-descriptive study that examines the oral testimonies of two kimches, sequences of recurrent activities that conform

the formative discourse of the sage in ancestral cultures are described and explained regarding their role in the construction of the status of the sage. The results of the discursive-linguistic analysis of the stories show that the kimche status in primary societies is marked by experiences based on the collective. This means that the status of kimche is closely linked to activities that favour the community. These experiences impose on the kimches the responsibility to assume leadership roles, through their active participation in rituals, in assemblies and in rescue actions and preservation of their traditions.

KEYWORDS: *kimche, ancestral knowledge, discourse practices, ideational system, mapuche cosmovision.*

Introducción

Durante la década de 1960, MacLuhan (1962/2011) y Goody y Watt (1968) lideran una reflexión que continuará con Havelock (1982) y Ong (1982) dos décadas más tarde, acerca de las huellas que deja, en la cultura occidental, la invención de la escritura alfabética en Grecia y el auge de la cultura escrita en la Baja Edad Media y en los comienzos del Renacimiento. Este apogeo marca una escisión profunda entre la forma de comprensión de un texto tradicionalmente transmitido de manera oral y el texto escrito, el cual propicia la comprensión de la información literal y favorece además la interpretación personal. La distinción entre hechos y teorías como resultado de la adopción de la escritura significó, asimismo, establecer la diferencia entre el conocimiento práctico y el conocimiento erudito. Este último, organizado y compilado en sistemas complejos de conocimiento, da origen a la ciencia moderna (Goody & Watt 1968).

El nacimiento de la ciencia moderna junto al origen de las universidades como hoy las conocemos, lugares de cultivo y transmisión del conocimiento, trae consigo el surgimiento de formas de actuar e interactuar entre y con eruditos y aprendientes. Es así cómo, desde una perspectiva filosófica y discursiva (Foucault 1972/2010; Fairclough 2003), la ciencia moderna trajo aparejada una compleja red de prácticas discursivas que nos alejó, de manera definitiva, de la experiencia nativa y originaria de recopilación y transmisión del saber oral, aún conservada en las comunidades primigenias que residen en Latinoamérica.

El estudio que informamos en este artículo es parte de un proyecto de trabajo más amplio, con comunidades pehuenches que residen al interior de la cordillera en la zona del Bío-Bío en Chile. De este modo, la pregunta que orientó esta parte del estudio resultó de acercamientos a la comunidad iniciados en julio de 2018. Asimismo, participamos en una asamblea de kimches llamada por el lonko de la comunidad y posteriormente tuvimos la posibilidad de entrevistar a dos kimches. Fue en ambas instancias que nos preguntamos sobre la naturaleza del estatus de kimche en la comunidad. Es así que comienzan a surgir preguntas relacionadas con el significado del concepto de kimche, las condiciones para convertirse o ser asignado kimche y la labor que cumple un kimche en la comunidad. Todo lo anterior explica la relevancia de nuestro estudio, por cuanto nos permite indagar en el saber ancestral y conocer, de manera más cercana, su conexión con prácticas discursivas que revelan formas de actuar e interactuar ajenas a nuestra mirada alejada de lo comunitario y apartada de nuestras raíces indígenas.

De esta manera, este artículo tiene como objetivo dar cuenta de la construcción del estatus de *sabio*, según se observa en los relatos en primera persona de dos kimches en relación con el camino que recorren hasta convertirse en sabios de su comunidad. Respecto del concepto de kimche, Quilaqueo y Torres (2013) y Quilaqueo (2012) lo definen como el sabio, cuyo conocimiento social, cultural y geográfico es acuñado a través de la observación del entorno natural y del contexto social y familiar en los que el kimche se desenvuelve y se vincula con actividades propias de su comunidad (Quilaqueo & Torres 2013: 85). En este contexto, este estudio se enfoca en el análisis discursivo y lingüístico de los relatos de los kimches. En específico, nos concentramos en la identificación de *secuencias de actividades*, que derivan de configuraciones nucleares en las cláusulas. Las secuencias de actividades se expresan a través de *figuras* (Martin 1992; Martin & Rose 2007) que constan de procesos, participantes en dicho proceso y circunstancias asociadas (*viajé a los Ángeles, trabajé en el mercado, vendía hierbas medicinales*). Estas figuras, secuenciadas de manera recurrente en el discurso

de ambos kimches, se refieren a temas de conversación que emergen durante las entrevistas. Los diálogos con la kimche Ñeucupi Pavián Montre y con el kimche Likanan Naupa Epuñan constituyen relatos autobiográficos, cuyas secuencias de actividades relevan experiencias de vida, como pueden ser la maternidad/paternidad, la pérdida de seres queridos, entre otros. No obstante, existen hitos en la vida de ambos ancianos en los que su saber ancestral, conformado por su conocimiento de maneras de comportarse, por el conocimiento espiritual y religioso y por el conocimiento de la familia y el territorio ancestral, se refleja en sus relaciones intersubjetivas y comunitarias. Esto contribuye a posicionarlos como sabios al interior de su comunidad.

La construcción del estatus del kimche, por consiguiente, está vinculado a hitos vitales y constituido por un complejo tejido de experiencias personales y colectivas. En este respecto, nos concentraremos, por una parte, en la reflexión que realiza Foucault (1972/2010: 50) en relación con los criterios que confieren a un determinado usuario del discurso, en cierta comunidad, la facultad de afirmar que algo es verdadero. Adicionalmente, nos enfocamos en las condiciones que Foucault (1972/2010) identifica como necesarias y que confieren el derecho al sabio a proferir un determinado discurso. Para ambos aspectos relevados, el autor afirma que el derecho a aseverar, a través de descripciones cualitativas, recuentos biográficos, interpretaciones, razonamientos y a través de muchas otras formas de afirmar, estaría sancionado por la ley o la tradición, o simplemente sería espontáneamente aceptado por la comunidad. Foucault asegura, refiriéndose al médico como ejemplo, que su estatus involucra ciertas competencias y conocimientos, legitimados por un conjunto de condiciones, vinculadas a instituciones, sistemas y normas pedagógicas. Todas ellas contribuyen a la construcción de modos de relacionarse con otros por medio de la atribución de deberes y de formas de subordinación y complementariedad funcional, concretadas en las prácticas discursivas, las cuales están en permanente diálogo con el orden del discurso, entendido como los mecanismos de control, distribución y marginalización de ciertos discursos en toda sociedad. De este modo, como afirma Fairclough (2003: 24), el lenguaje se encuentra determinado por elementos sociales que definen posibilidades de variación lingüística y excluyen otras. En el caso del ex lonko Likanan, su sabiduría se expresa en una red de prácticas sociales que lo vincularon con su rol político en la recuperación de tierras y que actualmente lo unen estrechamente al rol de guía y consejero de la comunidad en temas relativos a las conductas colectivas e individuales y al conocimiento territorial. Es así que las condiciones que construyen el estatus de kimche, según Quilaqueo (2012) descansan sobre el conocimiento educativo mapuche y no mapuche que se transforma en conocimiento articulado a través de un *discurso formativo*.

Para Ñanculef (2016: 15) el discurso formativo del kimche tiene en su núcleo las narraciones del pasado próximo, del pasado inmediato y del pasado muy antiguo. Es así que el conocimiento del mapuche está conformado por las experiencias vividas, por la observación sucesiva y permanente de la naturaleza y por el conocimiento que se transmite, a través de los *pewma* o sueños. En este respecto, Hernández (2013) observa que los recuerdos evocados desde afuera por los miembros del grupo social de pertenencia toman la forma de memoria colectiva, que se realizará de manera oral y plural por quienes pertenecen a la comunidad. Es importante en este punto señalar que los kimches muestran por sobre todo una memoria viva conformada por prácticas ancestrales, junto al conocimiento de formas antiguas de lenguaje, relatos y cantos, todos ellos conservados de manera asombrosa. En este respecto, Goody y Watt (1968) señalan que en las culturas orales la tradición ancestral se mantiene en la memoria social. Esta memoria, influida por el recuerdo individual, está

también organizada de manera intersubjetiva y comunitaria. Goody y Watt (1968) destacan, en relación con la memoria social, que las culturas ágrafas poseen recursos tendientes a equilibrar y seleccionar aquello que se mantiene en el recuerdo y aquello que se olvida. Esta organización homeostática es un recurso de limpieza y saneamiento que permite relevar aspectos fundamentales de los segmentos que conforman el conocimiento ancestral propio del kimche. Este conocimiento ha sido substancial en los procesos de recuperación de parte de sus tierras y en el proceso de mantención de sus costumbres y rituales.

El discurso formativo del kimche, por consiguiente, alcanza el estatus del discurso del sabio, del mismo modo que el discurso del médico referido por Foucault (1972/2010). Esto último, a través de competencias y conocimientos que, en el caso del sabio mapuche, le son legados por su fuerte vínculo con los planos divino y sobrenatural propios de su cosmovisión. Este fenómeno está informado por estudios que describen el nacimiento de la machi en las comunidades mapuche (Montecino 1984; Ñanculef 2016; Mayorga-Muñoz, Pacheco-Cornejo y Treggiari 2017). Las machis, como la mayoría de quienes cumplen un papel importante en la comunidad, han experimentado una conexión directa con el *Wenu Mapu*, la tierra del cielo, a través de sueños y trances. Este es el lugar, ubicado en el plano superior de la cosmovisión, donde se les confían los secretos de su sabiduría. Asimismo, en otras ocasiones, los kimches reciben esta revelación por medio de un pariente o cercano, quien les traspassa un legado para que asuman un papel activo en ceremonias ancestrales, en la recuperación de tierras, en la curación de enfermedades, entre otras actividades.

En lo que resta del artículo se presenta, en primera instancia, el marco referencial que sustenta nuestro estudio, apoyado en dos temas fundamentales, a saber: (1) el nacimiento del kimche a la sabiduría ancestral y (2) la exploración de patrones semánticos discursivos en los relatos de los ancianos. Luego de la presentación del marco referencial, se expone el marco metodológico que explica el análisis de las narraciones de ambos entrevistados, fundada en los principios de la investigación cualitativa y en el modelo teórico-metodológico de la Lingüística Sistémico Funcional que, en este artículo será considerado como una herramienta de análisis. La observación de los relatos autobiográficos de ambos kimches se realizará desde la mirada del sistema de IDEACIÓN, el cual busca interpretar –a través de la selección de recursos lingüísticos ideacionales que realiza el usuario– su experiencia interna y externa en el mundo. Finalmente, se presentará la discusión de los resultados y las conclusiones que emergen del análisis de los datos.

1. Nacimiento del kimche a la sabiduría ancestral: condiciones y lugares de legitimación

En la reflexión planteada por Foucault (1972/2010) en relación con las condiciones que marcan el nacimiento del sabio en la cultura occidental, destacan, por una parte, las competencias y conocimientos que avalan al sabio como conocedor y, por otra, el sitio desde el cual el sabio en la cultura occidental profiere su discurso. En el caso particular de la cultura mapuche, la competencia y conocimiento del kimche están contenidos en el *kimün*, un compendio de la sabiduría mapuche establecido en el tiempo y en el espacio y constantemente renovado en la memoria social de este pueblo. El *kimün* en el kimche está sancionado por normas pedagógicas tradicionales expresadas en la observación y en el relato. En relación con este último, se debe afirmar que la narración oral

constituye el vehículo pedagógico por excelencia que transmite la concepción cósmica de la cultura mapuche. El conocimiento de la cosmovisión mapuche es uno de los pilares que avalan al sabio como tal, siendo el segundo la observación (Guevara 1913; Latcham 1928; Becerra et al. 2018). La importancia de este conocimiento radica en dos razones. Una de ellas es la centralidad que dicho conocimiento especializado tiene como prueba de la fuerte presencia de la memoria colectiva ancestral en el futuro kimche. Adicionalmente, el conocimiento de la cosmovisión mapuche permite –al miembro de la comunidad en su camino hacia convertirse en kimche– identificar su experiencia como elegido por *Chaw Chaw* Dios para ejercer la responsabilidad de ser sabio para la comunidad.

Para la cultura mapuche, el cosmos posee tres dimensiones principales; a saber, el *Wenu Mapu*, el *Nag Mapu* y el *Minche Mapu*. El *Wenu Mapu* o tierra de arriba es el espacio que contiene el saber ancestral y que a su vez es la escuela a la que accede el kimche, a través del viaje astral o *Küymi*, que se manifiesta en los sueños, en los estados del cuerpo, en los mensajes de la machi o en los trances que pueden experimentar los elegidos (Ñanculef 2016). En el *Wenu Mapu* residen los antepasados ya muertos, cumpliendo una misión al igual que lo hicieron en la tierra. Este plano se encuentra dividido en cuatro espacios superiores donde residen las fuerzas del bien y un espacio medio, donde residen las fuerzas del mal. Este espacio es anterior a la siguiente dimensión, que corresponde al *Nag Mapu*, el plano intermedio, donde habitan los seres humanos y que contiene el saber consuetudinario que regula las conductas de hombres y mujeres. Finalmente, la tercera dimensión se denomina *Minche Mapu* o tierra subterránea, habitada por fuerzas sobrenaturales, dominadas por energías negativas que son necesarias y complementarias al bien. En este plano, el mal debe ser entendido como un espacio oscuro y desconocido, y de ninguna manera puede ser interpretado desde el sentido cristiano, puesto que las energías negativas son más bien la contraposición a las energías positivas. En este espacio habitan fuerzas como las del *Wekufü*, especie de demonio que puede asustar a las personas, pero que es bastante menos poderoso que el demonio en las tradiciones cristianas.

Como se afirma en un principio, junto a la observación de la naturaleza, el trayecto del kimche hacia la sabiduría está además acompañado de revelaciones provenientes de las fuerzas positivas que habitan el *Wenu Mapu*. A través de viajes astrales o *Küymi*, los kimches visitan el *Wenu Mapu* en sueños, o reciben sus mensajes por medio de estados del cuerpo o a través de personas cercanas. En la entrevista a la kimche Ñeucupi, ella nos relata cómo su tío le regala un día su *kultrún* para que participe del *Nguillatún*, ceremonia de agradecimiento y de ruego a Dios, y le enseña a tocarlo para el ritual. En esa ocasión el hijo y el esposo de la kimche también se encontraban presentes. Una semana antes del *Nguillatún*, la kimche Ñeucupi no se acordaba cómo tocar el *kultrún* y su hijo le dijo: “Tome su *kultrún* y hágalo sonar suavemente, yo le enseñaré cómo empezar, tiene que comenzar en primer lugar en su casa junto a su fogón.” La kimche dice que le llamaba la atención que su hijo demostrara mucho conocimiento: “...estaba como en trance: ‘confía mamá me decía, aquí aprenderé, Dios está escuchando, haga sonar el *kultrún*...’”. La señora Ñeucupi dice que en ese momento sucedió todo. Tomó el *kultrún* y lo tocó con un sonido especial y se dio cuenta de que lo podía tocar perfectamente.

Hasta el presente, la kimche Ñeucupi ha sido la persona encargada de elevar la oración principal en el *Nguillatún* y con el sonido del *kultrún* guía la ronda de las mujeres. El relato de la kimche Ñeucupi revela la profunda comunicación del mapuche con fuerzas espirituales y sobrenaturales que se manifiestan con naturalidad en su vida cotidiana, brindándoles el conocimiento necesario para desenvolverse en situaciones especiales de manera correcta, trayéndoles mensajes a través de sueños consecutivos, entre otras manifestaciones (Latcham 1928; Gay 2018).

Como ya se ha afirmado anteriormente, el otro modo de construir el conocimiento, junto con las manifestaciones concretas del plano sobrenatural superior o Wenu Mapu, lo constituye el *inarrumen*, eje de conocimiento que sienta sus bases en la observación, es decir, en la aprehensión del mundo por los sentidos. La observación se considera un comportamiento que trasciende la simple mirada y que implica contemplar. El kimche, a través de la observación, examina el ambiente con quietud y paciencia, sintiéndose parte de este. En este punto, el estudio de Roger (1997/2013) acerca del paisaje, nos permite comprender que las culturas ancestrales se hacen parte del espacio natural y animal, construyendo un vínculo simbiótico con su entorno. En este entorno, la mirada atareada del indígena analiza el espacio para comprenderlo, no desde afuera, como hace el occidental con una mirada ociosa de admiración, sino con la atención de quien examina y aprehende las particularidades del ambiente que lo rodea para luego explicarlas.

Junto con asumir el rol de observador de su propio habitat, el kimche está llamado a ocupar este espacio para proferir su discurso y construir la posición y los modos desde los cuales, como sujeto hablante, se referirá a otros. En este aspecto, Foucault (1972/2010), señala que el médico profiere su discurso desde el hospital, sitio provisto de objetos e instrumentos de cuantificación y verificación tales como laboratorios y bibliotecas. En el caso del kimche, este dispone de su comunidad, asentada en entornos naturales que, según Nanculef (2016), son el eje fundamental del saber mapuche, archivado en *la biblioteca de las montañas y en la biblioteca de los ríos* (:100). Por consiguiente, de manera similar al médico u otro individuo considerado sabio en la cultura occidental, el kimche mapuche se apoya en el conocimiento que adquiere en contacto con su entorno natural, desde el cual realiza sus observaciones y mediciones, que luego confronta con el conocimiento acumulado en su memoria social e individual. Desde este sitio natural y comunitario, el kimche también construye su relación con otros miembros de la sociedad y, por consiguiente, su posición de kimche estará determinada por las funciones que su discurso tiene en la comunidad, por ejemplo, realizar las preguntas, escuchar los problemas, aconsejar a los miembros que así lo requieren, entre otras.

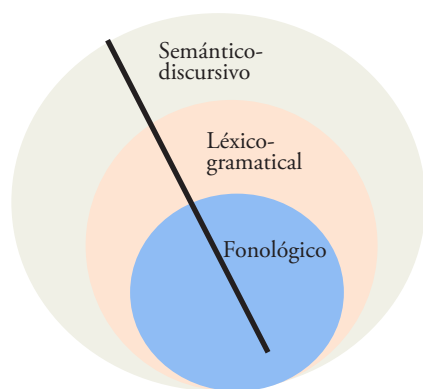
2. Construcción discursiva del estatus de sabio en la cultura mapuche

Como hemos señalado anteriormente, el conocimiento indígena comprende un cuerpo acumulado de experiencias, transmitidas oralmente a través de las generaciones. Esto refleja el dominio de una memoria social directamente vinculada con el ecosistema, la familia, la salud, la alimentación, los rituales y la agenda social de las comunidades mapuche, entre otros temas (Peña-Cortés, Huilíñir-Curío, Pincheira-Ulbrich, Quintriqueo, Quilaqueo, Gutiérrez y Morales 2019). En este contexto, los kimches cuentan con un tesoro acumulado durante los años de sus vidas en contacto con los espacios físicos y espirituales que habitan. Los espacios físicos para el mapuche están conformados, primera y esencialmente, por el entorno natural, el cual constituye el lugar de aprendizaje por excelencia, a través del *inarrumen*. De este modo, el río, la montaña y los bosques constituyen espacios en los que las comunidades construyen sus hábitats, los cuales reflejan el estrecho lazo que une al mapuche con el ecosistema. Los kimches cumplen un rol fundamental en las comunidades, puesto que constituyen testimonios vivos de las tradiciones, usos y comportamientos; más aún, ellos son espejos de la memoria ancestral que permanece viva y que mantiene viva a la cultura.

Discursivamente, la relevancia de los kimches para las comunidades mapuche-pehuenche y en específico para la comunidad de Cauñicú, se construye a través de los testimonios de estos sabios, quienes en sus narraciones despliegan secuencias de actividades que describen el retrato de su experiencia. Desde la perspectiva del sistema de IDEACIÓN (Martin 1992; Martin & Rose 2008), la experiencia externa e interna del kimche en el mundo, si bien es personal, como ya hemos señalado, encarna la materialización de tradiciones, usos y costumbres que son propios de la cultura mapuche. Por consiguiente, nuestro estudio adhiere a una mirada socio-semiótica de los fenómenos expresados a través del discurso, mirando los relatos de los kimches desde una *perspectiva sistémico funcional*. Este paradigma entiende la lengua como un sistema de significados estratificados, conformado por niveles organizados jerárquicamente desde el plano de mayor abstracción al plano más concreto: nivel semántico-discursivo, nivel léxico-gramatical y nivel fonológico (Figura 1).

FIGURA 1

Niveles de estratificación de la lengua y clina de realización¹.

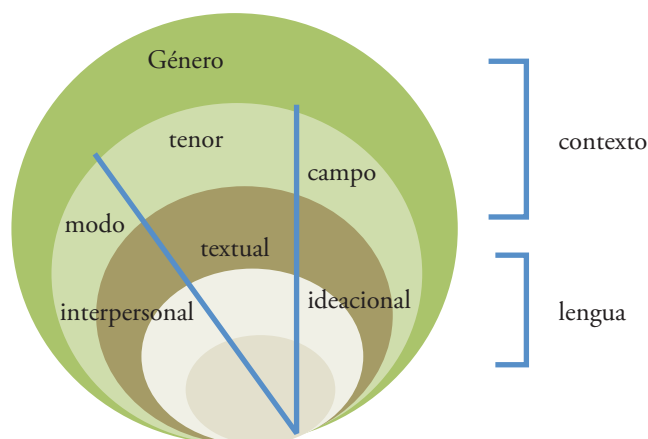


De este modo, la lengua se concibe como el nivel discursivo semántico de la totalidad de un texto, que se realiza en la forma de patrones de opciones en el estrato léxico-gramatical. Este, a su vez, se realiza como un patrón de opciones en el estrato fonológico (Martin 1992). Visto lo anterior, podemos afirmar, además que, junto con ser un sistema jerárquicamente organizado en niveles de significado, la lengua cumple con dos funciones profundamente entrelazadas, la ideacional y la interpersonal, simultáneamente presentes en nuestra habla y escritura. La función ideacional nos permite interpretar y comprender nuestra experiencia interna y externa en el mundo, mientras la función interpersonal nos permite relacionarnos con otros. Ambas funciones son organizadas por una tercera, la función textual, estrechamente vinculada al contexto en el que estructuramos nuestros significados en mensajes. La naturaleza funcional de la lengua (Figura 2) implica que el sistema de la lengua se encuentra fuertemente relacionado con la organización contextual, a través de las variables de registro, a saber, campo, tenor y modo, las que son realizadas respectivamente por significados ideacionales, interpersonales y textuales (Martin 1992; Halliday 1994).

1 Fuente: adaptado de Martin, J.R. 2014. *Evolving Systemic Functional Linguistics: Beyond the Clause. Functional Linguistics* 1(3): 1-24.

FIGURA 2

Relación metafuncional entre lengua y contexto².



Por consiguiente, de acuerdo con Martin (1992), Martin y Rose (2007) y Hao (2015), la relación solidaria entre el *registro*, variedad de la lengua utilizada para propósitos determinados y la naturaleza funcional del sistema de la lengua, permiten que los significados en un texto puedan predecirse en su propio contexto y, al mismo tiempo, permiten que el contexto pueda ser comprendido a través de los significados expresados en el texto. De este modo, debemos entender que todos los niveles de la lengua están organizados metafuncionalmente.

Como se ha afirmado anteriormente, siendo la lengua un sistema estratificado, el nivel fonológico es el más concreto y el nivel lexicogramatical el segundo en abstracción, seguido por el tercer nivel que corresponde al semántico discursivo. Este último nivel de estratificación permite mirar el fenómeno lingüístico por sobre la cláusula y ver el texto desde su completitud. A nivel semántico discursivo, la metafunción ideacional muestra la presencia de dos sistemas relacionados con la organización de los significados en el discurso, a saber, el sistema de IDEACIÓN (experiencia) y el sistema de CONJUNCIÓN (relaciones lógicas). Para la observación de los relatos de ambos kimches nos concentraremos en el *sistema de IDEACIÓN*, el cual a nivel semántico discursivo puede ser dividido en relaciones taxonómicas, relaciones nucleares y secuencia de actividades (Martin & Rose 2007). Nuestro estudio se enfocará en la identificación de secuencias de actividades en las cláusulas que componen el texto de los relatos orales de los kimches entrevistados.

Desde la perspectiva socio semiótica, Halliday y Matthiessen (2014) señalan que las partes de un mensaje están constituidas por elementos que conforman *figuras*, las cuales se realizan en la cláusula a través de un patrón experiencial que releva la presencia de la unidad esencial de una figura, denominada *entidad*. La figura en la cláusula está constituida por la función *participante* y la ocurrencia de un *evento*, este último se realiza léxico-gramaticalmente a través de la función proceso. En el siguiente ejemplo, el kimche Likanan recuerda que, históricamente, las primeras tierras

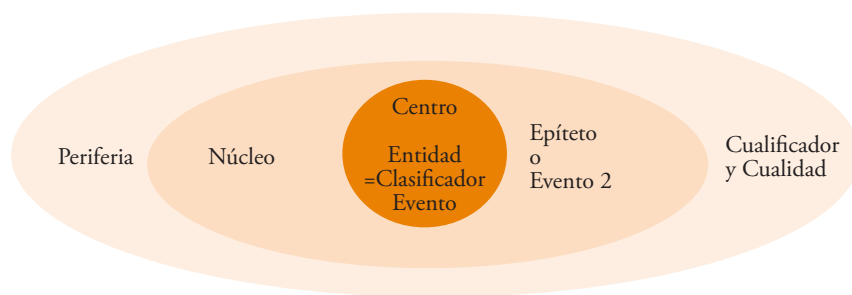
2 Fuente: adaptado de Martin, J.R. 2014. Evolving Systemic Functional Linguistics: Beyond the Clause. *Functional Linguistics* 1(3): 1-24.

recuperadas fueron inscritas a nombre de un antiguo Lonko: *En los registros de merced aparece el nombre de Anselmo Pavián*. En el ejemplo, se identifican dos entidades que conforman la figura: una entidad de carácter legal: “registros de merced” y el nombre del lonko: “Anselmo Pavián”. Asimismo, vinculando ambas entidades está la función proceso que se realiza por un verbo de carácter relacional “aparece”, el cual identifica el lugar donde se encontró el nombre bajo el cual se habían consignado las tierras recuperadas.

Las secuencias de actividades, constituidas por una cadena de *relaciones nucleares*, establecen grados de cercanía o lejanía respecto del proceso, el que ocupa un lugar central en la cláusula (Figura 3).

FIGURA 3

Nuclearidad en grupos nominales y grupos verbales³.



A partir de las unidades elementales como son entidad, evento y cualidad, se puede examinar la *estructura orbital en las figuras* que conforman las secuencias de actividades, identificando los elementos localizados alrededor del evento. Para el análisis de figuras, es importante saber que las figuras realizadas por procesos relacionales reciben la denominación de *figuras de estado*, mientras que aquellas realizadas por procesos distintos de los procesos relacionales son llamadas *figuras de evento* (Figura 4).

FIGURA 4

Figuras de evento.

	centro	núcleo	periferia
	evento	+ entidad	x entidad
1	Crié	(a) toda mi familia	en Rahueco
2	Me hice a un lado = de mi papá		

3 Fuente: adaptado de Martin J.R. 1992. *English Text: System and Structure*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins.

En el ejemplo 1: *Crié a toda mi familia en Rahueco*, la figura se realiza por un evento más un Alcance: entidad, el cual actúa especificando el dominio del proceso (*criar a toda mi familia*) más que elaborando el sentido del proceso en el contexto de la cláusula. El ejemplo 2, a diferencia del anterior, muestra una figura con Alcance: proceso, el cual construye el sentido del proceso al centro. En este contexto, *hacerse a un lado* aparece en el ejemplo elaborado (=) por la frase preposicional *de alguien*. Es así que, en el ejemplo “*Me hice a un lado de mi papá*”, el proceso “hacerse a un lado” constituye un alejamiento físico del padre y no un distanciamiento emocional.

En el caso de las figuras de estado, estas se realizan por procesos relacionales (Figuras 5.1 y 5.2).

FIGURA 5.1

Figura de estado con alcance.

Centro	Periferia
evento	x entidad
Fui=lonko	el año 2000

La figura 5.1 muestra el evento realizado por el proceso relacional *ser* elaborado por la entidad *lonko*. Este construye el dominio del proceso relacional *ser* como identificador del rol social destacando, de este modo, la función que la persona asume en la comunidad.

FIGURA 5.2

Figuras de estado relacionada.

Núcleo		
Centro		
Evento	+ cualidad	entidad
está	vivita	Mi memoria

La figura 5.2 muestra parte del análisis realizado al relato de la kimche Ñeucupi, en el que se destaca el lugar donde reside el conocimiento en el kimche: “Mi sabiduría está muy bien colocada en mi memoria. Mi memoria *está vivita*”. En el ejemplo se observa que el evento en la segunda cláusula: *Mi memoria está vivita*, se realiza por el proceso relacional: “*está*”, el cual está extendido (+) por medio de una cualidad: “*vivita*”. En este ejemplo se muestra el proceso relacional atributivo, describiendo la entidad que se sitúa al centro de la figura orbital “Mi memoria”. En síntesis, las relaciones nucleares, desde la perspectiva del análisis de figuras, nos permiten enfocar nuestra atención en el grupo verbal de las cláusulas que componen el discurso analizado.

Visto lo anterior, las construcciones nucleares que constituyen secuencias de actividades contribuyen a la construcción discursiva del estatus de kimche en la comunidad. En la entrevista con la *ñana* (hermana) Ñeucupi, su relato es claro al mostrar el camino que recorre como una mujer común y corriente, que transita desde la casa paterna al hogar propio:

Relato 1

“Yo me casé y me hice a un lado de mi papá, de mis hermanos, dejé mi casa, y como se dice o sea cuando se casa, tiene que ir donde su marido po, lo seguí no ma po y dentré poquito pal bajo nomás po, muy lejos tampoco no fui, dentré onde los Queupiles, tenía 20 años, ya no más,¡¡¡¡ jovencita!!!, si joveeeennciiita me casé, crecí y crié toda mi familia ahí en Rabueco y tuve doce hijos”

La secuencia de actividades presente en el ejemplo anterior nos muestra el retrato de una mujer sujeta a sus labores cotidianas, que con el tiempo recibe mensajes del *Wenu Mapu* en forma de sueños o en trances. Como se explica en la sección 2, estos mensajes se transmiten a través de personas cercanas que le muestran a Ñeucupi que está llamada a asumir una responsabilidad como sabia. Esta responsabilidad, vinculada a una dimensión espiritual, se ejerce en las ceremonias de agradecimiento y súplica a *Chaw Chaw* Dios durante el *Nguillatún*, celebración ancestral en la que participa toda la comunidad.

3. Metodología

El estudio ha sido abordado desde una perspectiva cualitativa de corte descriptivo (Vasilachis 2009) y de acuerdo con los principios propuestos por Denzin y Lincoln (2005; 2012) quienes visualizan la investigación cualitativa desde una perspectiva multimetódica, naturalista e interpretativa. Lo anterior indica que la investigación en curso se nutre de la información obtenida de diversas fuentes; a saber, testimonios orales/escritos, recursos visuales, diarios personales, libros de historia, etc. Los datos que conforman los testimonios orales analizados en este estudio fueron recogidos en el transcurso de visitas a la comunidad mapuche-pehuenche de Cauñicú en contextos que permiten observar a las personas y sus costumbres en ambientes habituales y cotidianos. Es así que, desde la investigación cualitativa, nuestro estudio se enfoca en los relatos de dos kimches en una comunidad pehuenche. De acuerdo con Thornborrow (2012), el relato domina en la mayoría de las interacciones sociales, puesto que la narración es fundamental para mostrar el modo cómo los seres humanos comprenden la condición humana y la experiencia. En el caso del pueblo mapuche, el relato es el mecanismo de transmisión del conocimiento por excelencia.

El análisis del corpus de nuestra investigación se realiza desde la perspectiva del modelo funcional de la LSF, puesto que este paradigma da cuenta de cómo los patrones de significados en el estrato semántico discursivo se realizan en el plano léxico-gramatical, reflejando la experiencia del ser humano en el mundo. Analizamos los relatos desde el sistema de IDEACIÓN y, específicamente, nos enfocamos en las secuencias de actividades, que son fundamentales para conocer la organización de los significados en el discurso. A su vez, las secuencias de actividades son realizadas, en el plano léxico-gramatical, por estructuras nucleares que dan cuenta de procesos y elementos que orbitan

en este núcleo fundamental de la cláusula, como son los participantes y las circunstancias. Es así que la elección de recursos lingüísticos en la lengua construye representaciones de la experiencia de ambos ancianos, ligadas a su relación con el *Nag Mapu* (plano terrenal) y con el *Wenu Mapu* (plano espiritual y sagrado) en su trayecto hacia convertirse en sabios.

3.1 Participantes

El estudio está conformado por los relatos de la kimche Rosa Pavián Montre, bautizada como Ñeucupi, que significa abundancia de flores y frutas. La kimche es una anciana de 69 años, que conduce el *Nguillatún*, ceremonia central para la cultura mapuche. Un segundo relato es entregado por el kimche Ramón Naupa Epuñan, llamado Likanan (el que tiene dinero), quien tiene un papel fundamental en la comunidad, puesto que logra recuperar tierras que habían permanecido usurpadas por cientos de años. Ambos relatos se recogen a través de una entrevista semi-estructurada de 120-180 minutos de duración en español y en chedungun. El material de las entrevistas es traducido y transliterado para su análisis por un hablante biligüe perteneciente a la comunidad. Las partes de los relatos que se incluyen en este artículo respetan las palabras literales dichas por los kimches en español.

3.2. Análisis de los datos

Los datos se interpretan en dos fases. Una de ellas consiste en el análisis discursivo, que consta de la observación del corpus desde una mirada discursiva que tiene como objetivo identificar la estructura genérica del relato. La segunda fase corresponde al análisis lingüístico, enfocado en la cláusula como unidad de análisis fundamental, cuya realización en la figura contribuye a la identificación de los elementos que orbitan en torno al centro y que permiten reconocer secuencias de actividades. Dichas secuencias permiten la construcción del estatus de sabio del kimche en su comunidad, puesto que remiten a actividades en las que se muestra el trayecto que recorre la persona para convertirse en sabio.

4. Análisis y resultados

Como se señaló al comienzo de este trabajo, el estatus de sabio en las comunidades ancestrales está conformado por las experiencias vividas, por la observación sucesiva y permanente de la naturaleza y por el conocimiento que se transmite, a través de los *pewma* o sueños. En este contexto, el estatus de kimche no se hereda ni se asigna, sino que se adquiere a través de las revelaciones de que son receptoras y receptores mujeres y hombres en la comunidad. El kimche enfrenta tareas que exigen de él o ella competencias y conocimientos que no sabe que posee hasta que enfrenta desafíos que prueban su fortaleza espiritual.

En relación con los relatos de ambos sabios, su estructura genérica muestra fases que son propias del recuento personal que comienza con una orientación y que luego es seguida por un

recuento de eventos. Los relatos que aquí se incluyen poseen una característica en común, que refiere al carácter espiritual de la tarea que cada uno de los kimches enfrenta. El análisis realizado para el estudio referido en este artículo se enfoca en dos hitos de vida que contribuyen a construir el estatus de sabio de los kimches. Uno de ellos consiste en el llamado que recibe la kimche Ñeucupi a hacerse cargo de la celebración del *Nguillatún* y el otro corresponde al llamado que recibe el kimche Likanan a hacerse cargo de la recuperación de tierras. Ambos sabios son entrevistados en las respectivas rucas que han construido al lado de su casa de estilo occidental. En ambas rucas, el fuego está siempre presente en el fogón, el cual ocupa un lugar fundamental en la habitación. Sobre el fogón descansa una tetera y bajo las brasas una tortilla. Visitamos a ambos kimches una mañana del 27 de julio de 2018 con temperaturas bajo cero y un paisaje cubierto por la nieve.

4.1. Madre y sacerdotisa

Los planos que conforman el universo mapuche; a saber, *Wenu Mapu*, *Nag Mapu* y *Minche Mapu* se hacen presentes en la vida cotidiana como una réplica del funcionamiento del cosmos (Martínez-Sarasola 2010: 148) donde los planos sobrenaturales superior e inferior interactúan con el plano medio, correspondiente al mundo humano y natural. Es así que la vida mapuche está regulada por una profunda espiritualidad, un modo de estar en el mundo que desde la perspectiva sensible lo vincula con lo sagrado, a través de los sueños o *pewma* y de trances, instancias de comunicación con lo sagrado (Mayorga-Muñoz, Pacheco-Cornejo y Treggiari 2017).

Al comienzo de su relato, la kimche Ñeucupi responde nuestra pregunta acerca de su participación en ceremonias de la comunidad. En su respuesta, ella afirma: **“Yo participo en el Nguillatún, soy la Amultube Dungu. Hace mucho tiempo que Dios me ha elegido para ser la mujer que eleva la oración principal en la ronda, tocando el kultrún. Me produce una enorme satisfacción hacerlo, me siento feliz y mi corazón se regocija cuando hago todo este sacrificio hacia Dios”**. En su respuesta se observa la emergencia del conocimiento que, como afirma Ñanculef (2016), reside en la lengua, es decir, en las palabras que relevan el conocimiento especializado que la kimche posee para denominar prácticas que son propias de la cultura, a saber: *Nguillatún*, *Amultube Dungu* y *Kultrún*. El primer concepto hace referencia a la celebración de carácter espiritual cuyo objetivo es agradecer a Dios y rogarle por su protección; el segundo concepto se refiere a la función que la kimche asume en el Nguillatún como representante del lonko en la celebración, y el último concepto se refiere al instrumento espiritual que permite a los asistentes conectarse con Dios. Asimismo, en la segunda parte de su respuesta, se observa la reacción agradecida de la kimche hacia la labor encomendada por Dios.

Al observar el inicio del relato desde el sistema de IDEACIÓN, las cláusulas realizadas a través de figuras de evento configuran una secuencia de actividades realizada por procesos mentales: **“Me produce una enorme satisfacción hacerlo, me siento feliz y mi corazón se regocija”** y por un proceso material: **cuando hago todo este sacrificio hacia Dios**. Esta última figura de evento sintetiza todo el *conocimiento* que la kimche posee respecto de las actividades propias del ritual del Nguillatún, que ella construye como sacrificio y cuyo valor descansa en el hecho de estar dedicado a Dios.

A la respuesta inicial de la kimche Ñaucupi, que desde la estructura genérica puede constituir lo que Martin y Rose (2008) denominan *resumen*, le sucede la fase de *orientación*, que introduce

los eventos previos que son fundamentales para conocer el hito que marca el inicio de su camino como kimche en la comunidad pehuenche de Cauñicú. En este relato se releva que el kultrún que ella toca en las ceremonias fue un regalo de su tío. Este instrumento se traspasa a personas de bien, elegidas por Dios para tocarlo en las ceremonias como el Nguillatún, ritual de agradecimiento a Dios. El tío le da instrucciones de cómo tocar el instrumento en presencia de su hijo. La parte del relato que se puede observar en la siguiente fase corresponde al *recuento de eventos*, relacionado con el hito que vincula a la kimche con el plano espiritual, el cual la inicia en su rol de sabia. En este relato, la kimche Ñeucupi, recuerda la conversación que tuvo con su hijo, mientras este le enseñaba a tocar el kultrún:

Relato 2

“Mamá, tome su kultrún y hágalo sonar suavemente” y nos arrodillamos, “yo te enseñaré como empezar”, “tiene que comenzar en primer lugar en su casa, en su fogón”, sabía mucho mi hijo. Estaba como en trance, “confía mamá” me decía, “aquí aprenderá”, “Dios está escuchando, haga sonar el kultrún”. En ese momento sucedió todo. “Sea humilde y lo logrará”. Tomó él el kultrún y lo toca con un sonido especial y allí aprendí a tocar, escuché el sonido y vi como mi hijo lo tocó. Dios fijó su mirada en mi persona, me dio fuerza y sabiduría para tocar el kultrún para él. Ya tenía los dones. Aprendí mucho.

En esta parte del relato, desde una mirada lingüística enfocada en el sistema de IDEACIÓN, se observa que, a diferencia de las primeras fases del relato, en esta parte de la narración se suma la voz del hijo de la kimche, quien cumple un papel fundamental en la experiencia de aprendizaje que vive la mujer. La voz del hijo proyecta, a través de instrucciones sencillas, realizadas por cláusulas imperativas, el conocimiento ancestral de cómo manejar un instrumento sagrado como el kultrún, el cual sintetiza la visión del universo del pueblo mapuche y cuyo sonido permite invocar la presencia divina. Todo esto constituye para la kimche una experiencia sobrenatural, puesto que el hijo, aunque es muy joven, habla con la seguridad de quien posee profunda sabiduría: *“tome su kultrún”, “hágalo sonar suavemente”, “tiene que comenzar en su casa en su fogón”, “haga sonar el kultrún”, “Sea humilde y lo logrará”*.

Un segundo aspecto importante de la narración está marcado por la entidad periférica en la cláusula, realizada por una **frase preposicional**, que introduce una figura de evento a través de un proceso de ocurrencia, situándolo en el tiempo presente y acentuando el carácter repentino de la situación referida: *“En ese momento sucedío todo”*. La voz del hijo emerge en el relato como un consejo: *“Sea humilde y lo logrará”* y luego una secuencia de actividades que vincula figuras de evento, realizadas por procesos materiales: *“Tomó él el kultrun y lo toca con un sonido especial”* y por procesos mentales: *“aprendí a tocar”, “vi como mi hijo lo tocó”*. El cierre expresa, a través de una reflexión, la certeza de la kimche acerca de haber sido elegida por Dios para recibir los dones que le han permitido dirigir la ceremonia del *Nguillatún*. De la observación de esta parte del relato podemos concluir que el estatus de sabia que la kimche alcanza está asociado con su vínculo espiritual con el *Wenu Mapu*. En este contexto, la experiencia sobrenatural que la kimche experimenta le hace comprender que su lugar discursivo reside en el Nguillatún, en el cual ella profiere el discurso que invoca la presencia de *Chaw Chaw* Dios. La espiritualidad de la kimche, junto a la sabiduría ancestral que ha conservado en su memoria, la sitúan además en un lugar discursivo dentro de la

comunidad, donde su estatus de sabia le impone como responsabilidad el escuchar y brindar consejos a otros. En este punto coincide con las características que muestra el kimche Likanan, cuyo relato analizaremos a continuación.

4.2. Cacique poderoso, hombre espiritual

Para Aigo y Ladio (2016) y Skewes (2016) el espacio físico amplio, materializado por la extensión de las tierras cordilleranas pobladas de árboles de diversas especies, sin la presencia de marcas de límites, constituye el lugar tradicional habitado por el pehuenche. En este contexto, el estatus de sabio del kimche Likanan se construye través de las acciones que el ex-lonko realiza desde la externalidad de la ruca. Dichas acciones se encuentran y convergen en la figura de evento: “...empecé a negociar...” realizada a través de un proceso de comportamiento. El sentido abstracto del proceso **negociar** sugiere una secuencia de actividades que marca la evolución del lonko Likanan desde padre de familia a padre de la comunidad:

Relato 3

“Tuve el primer hijo, se me fue, se me fue y a la segunda, tuve una hija, esa está, es dueña de casa, está casá y está cerca por ahí. Después de que crié toda mi familia. De ahí ya la comunidad me exigió ser representante de la comunidad como Lonko y fui Lonko el año 2000”

De este modo, discursivamente, el estatus de sabio en el caso del ex-lonko Likanan, se construye a partir del liderazgo que ejerce en relación con la recuperación de la tierra:

Relato 4

“Entonces, se hizo negocio, y después me entregaron todos los títulos, entonces al final se ubicó a la gente que realmente necesitaba en el pueblo, entonces hasta hoy día las personas están más dispersas, más holgadas y están trabajando tranquilos en su tierra”

El kimche Likanan, en su rol de lonko de la comunidad de Cauñicú, es el responsable del triunfo de las negociaciones que les devolvieron las tierras usurpadas por siglos a la comunidad mapuche-pehuenche de Cauñicú. A diferencia del relato de la kimche Ñeucupi, en su relato el ex-lonko Likanan se concentra en el recuento de eventos, desde una perspectiva que trata de establecer cierta distancia entre su papel como narrador y su papel como ejecutor de las acciones que devuelven las tierras a la comunidad. El relato 2 se inicia con la expresión: *la idea mía*, construcción que proyecta un propósito: “...recuperar la tierra”, seguido por una secuencia de actividades: *conversar con las autoridades, empezar a negociar, empezar a trabajar, tomar las riendas del asunto*:

Relato 5

(1) *“La idea mía fue recuperar la tierra, no tuve más que hacer que conversar con las autoridades, había cómo poder recuperar las tierras, entonces la autoridad dice: ‘esto pasa por una negociación’, empecé a negociar. (2) Entonces, ese fue una forma como yo trabajé para poder recuperar las tierras que estaban usurpadas para darle la posibilidad a las familias que estaba en malas condiciones de vida y entonces empecé a trabajar como el año 2001, 2002. (3) Me costó. Pero, como uno no está*

solo, siempre uno cuando tiene la gana, el buen deseo, el que está arriba, le da el valor, fuerza. Entonces tomé esta rienda, no del trabajo de la tierra. Entonces bueno logré lo que se está viendo ahora, lo logré y dejé conforme a muchas familias que están ahora en la poblada.”

La estructura discursiva del relato del kimche puede ser dividida en tres partes. La primera de ellas identifica el propósito del kimche al asumir como lonko: “*recuperar la tierra*” y, asimismo, establece una secuencia de actividades que desde la perspectiva socio-semiótica de van Leeuwen (2008: 33) destaca en el rol agente que asume el kimche en esta empresa: “*no tuve más que hacer que **conversar***”, “*empecé a **negociar***”. Desde la perspectiva ideacional, el análisis de las figuras conformadas por complejos de eventos y realizadas, primero, por un proceso verbal: “*...conversar*” seguido del proceso de comportamiento: “*negociar*”, sugieren una secuencia de actividades que conforma el campo de la negociación, a saber: *conversar, llegar a un acuerdo, firmar un contrato, hacer una transacción*, etc.

Las secuencias de actividades sugeridas describen actividades ajenas a la rutina de los miembros de comunidades mapuche, quienes viven alejados de las tradiciones occidentales en los reductos cordilleranos. Es así que en el relato del kimche el comienzo de las negociaciones marca el inicio de una manera de relacionarse con el huinca para lograr sus objetivos: “*Entonces, **ese fue una forma como yo trabajé para poder recuperar la tierras que estaban usurpadas...***”. En la segunda parte del relato se identifican las entidades beneficiadas con la recuperación de las tierras usurpadas: *las familias*. La comodidad de las familias necesitadas constituye el foco del desafío asumido por el kimche, a pesar de toda la dificultad que enfrenta. Es en este punto de la tercera parte del relato que surge el vínculo del kimche con el plano espiritual, a saber, el *Wenu Mapu*. El kimche construye su propia labor como un esfuerzo que supera sus fuerzas. La cláusula “*Me costó*” esta conformada por una figura de estado, realizada por un proceso existencial (Halliday & Matthiessen 2014), en el cual se encuentra codificado un vínculo temporal que define el proceso “*costar*” como una circunstancia difícil que consume tiempo y energía. A esta expresión le sigue una conjunción que, al inicio de la cláusula, establece una contra-expectativa: “***Pero, como uno no está solo, siempre uno cuando tiene la gana, el buen deseo, el que está arriba, le da el valor, fuerza***”. En este punto, el kimche hace referencia a su conexión estrecha con Chaw-Chaw Dios, a través de cuya intervención logra tener el valor para enfrentar una situación que claramente supera sus fuerzas y competencias. La secuencia de actividades descritas está conformada por figuras de estado: “*...uno **no está solo, siempre uno cuando **tiene** la gana, el buen deseo, el que **está** arriba...***” Las figuras de estado están conformadas por procesos que describen atributos del carácter y que serían coherentes con el nacimiento del estatus de kimche del lonko Likanan en la comunidad.

Es así que, de la misma forma como la kimche Ñeucupi recibe la inspiración de *Chaw-Chaw* Dios a través de su hijo para tocar el kultrún y asumir el rol de guía de las mujeres en el *Nguillatún*, el kimche Likanan acepta el desafío de convertirse en lonko y recibe la inspiración divina para comenzar a negociar hasta, finalmente, recuperar las tierras. Podemos concluir en este punto, en relación con la construcción discursiva del estatus de kimche en comunidades indígenas, que la posición de sabio, tal como expone Foucault (1972/2010), involucra criterios de competencia y conocimiento. En la kimche Ñeucupi estas competencias y conocimientos están relacionados con su labor en el *Nguillatún*. En el caso del ex-lonko, este está vinculado, por su rol socio-político, con un sitio discursivo desde el cual recurre a *Chaw-Chaw* Dios, sistemáticamente, para solicitar

su fuerza y guía para orientar a su comunidad. En otras palabras, ambos kimches reconocen que a través de ellos habla *Chaw-Chaw* Dios, y que sus acciones y palabras reflejan el conocimiento que proviene de sus antepasados y que han mantenido en su memoria.

En síntesis, el análisis de las entrevistas a ambos kimches releva la presencia de figuras de estado para establecer la *fase de orientación* que es propia del *género recuento de eventos*, mientras las figuras de evento, en cuyo núcleo se muestra la presencia de procesos materiales, describen procesos de hacer para lograr un objetivo. La presencia de figuras de evento en los relatos construye *secuencias de actividades* que muestran a ambos kimches ejerciendo un rol agente frente al desafío impuesto por *Chaw-Chaw* Dios, el cual marca el inicio de cada uno de los kimches como sabio en la comunidad.

En el relato de la kimche Ñeucupí se observa que, junto a ella, aparece su tío –que le regala el kultrún y quien además le traspasa su rol de guía en el *Nguillatún*– y su hijo. Este último es la evidencia de que su participación en la ceremonia es el deseo de *Chaw-Chaw* Dios, puesto que el joven aparece vinculado a procesos materiales en modo imperativo: “*tome su kultrún*”, “*hágalo sonar suavemente*”, “*confíe*”, asumiendo el rol de maestro para su madre y con una voz y forma que le hacían parecer que *estaba en trance*, relevando el carácter espiritual de la experiencia de aprender al tocar el kultrún para una ceremonia sagrada como es el *Nguillatún*. De la misma manera, el kimche Likanan sintetiza su labor como lonko a través de la expresión “*empecé a negociar*”, en la cual el proceso de comportamiento “*negociar*” engloba una *secuencia de actividades* que sugieren la vinculación del lonko con quehaceres legales que están distantes de un hombre que trabajaba la tierra en su comunidad: “*Entonces bueno logré lo que se está viendo ahora, lo logré y dejé conforme a muchas familias que están ahora en la poblada*”. Tanto el proceso material “*lograr*” como el proceso de comportamiento “*dejar conforme*” muestran cómo la sabiduría, inspirada por la fe en *Chaw-Chaw* Dios, le llevan a recuperar las tierras finalmente.

5. Consideraciones finales

El objetivo de este artículo consistió en describir y explicar la construcción del estatus de kimche en los relatos de dos ancianos que cumplen este papel fundamental en la mantención de tradiciones ancestrales en las comunidades pehuenches del Alto Bío-Bío al sur de Chile. El estudio informado en este artículo se centró en entrevistas realizadas a los kimches Ñeucupí Pavian Montre y Likanan Naupa Epuñan. De las entrevistas surgen relatos que revelan aspectos fundamentales de su cosmovisión. Esta herencia cultural, transmitida oralmente de generación en generación, constituye el modo de transmisión por excelencia del conocimiento en las culturas ágrafas. Por consiguiente, quienes son considerados sabios en las culturas primigenias tienen la responsabilidad de conservar, proteger y transmitir los saberes educativos que son propios de sus comunidades. Dichos saberes constan del conocimiento social y cultural de comportamientos y actitudes, del conocimiento de creencias y ceremonias y del conocimiento de las familias y sus territorios.

La pregunta fundamental que nos hicimos al comienzo de nuestro estudio fue conocer cómo se alcanza el estatus de sabio, a través de los relatos de quienes son considerados kimches, en una sociedad cuya estructura descansa sobre relaciones horizontales entre miembros de la comunidad y con la naturaleza. De este modo, las entrevistas nos revelaron que, a diferencia de lo que sucede

en la cultura occidental, el sabio en la comunidad primigenia prioriza el conocimiento práctico, orgullosamente expuesto en sus conversaciones, y el fuerte vínculo con el *Wenu Mapu*, sitio de aprendizaje por excelencia.

El análisis de los relatos surgidos de las entrevistas con ambos kimches muestra que el conocimiento se construye a través de una metodología propia de los pueblos ancestrales, que recibe el nombre de *inarrumen* y que se refiere a la observación de la naturaleza y del entorno geográfico y social. Los relatos de los kimches muestran que su estatus de sabio está estrechamente vinculado con un saber pragmático que se enfoca en *aprender a hacer*. Este saber práctico, a diferencia del conocimiento erudito en la cultura occidental, se almacena en la memoria social de las culturas primigenias y no en los libros como se hace en occidente. Es así que la Kimche Ñeucupi afirma “*Tengo mi memoria vivita*”, destacando la importancia que posee la memoria social para las culturas indígenas. La memoria se considera una herramienta narrativa que, a través del *discurso formativo* del kimche, se asegura de que la participación de los miembros de la comunidad en labores cotidianas dentro y fuera de la *ruka* sean siempre instancias de transmisión y mantención de la cultura ancestral (Manquilef 1910/2011; Montecino 1984; Hernández 2013).

El discurso formativo, por consiguiente, corresponde al modo primordial de transmisión del conocimiento depositado en la memoria intersubjetiva y social del kimche. El conocimiento ancestral se construye y se despliega en rituales cotidianos como son la preparación del alimento, el tejido, el cuidado de los animales, las ceremonias y las asambleas, instancias *de conversa*, como expresa la kimche Ñeucupi, cuando se le consulta sobre las oportunidades que valora el kimche para aprender y enseñar. Es de este modo que las secuencias de actividades identificadas en los relatos de ambos kimches son clave para reconocer el camino que recorren los kimches, desde ser miembros de la comunidad involucrados en tareas cotidianas hasta convertirse en sabios vinculados a responsabilidades religiosas y políticas.

En relación con el análisis discursivo de los relatos de ambos kimches, desde la perspectiva ideacional, estos muestran la predominancia de figuras de estado en la *fase de la estructura genérica* que corresponde a la *orientación*, etapa que provee el contexto del relato, por ejemplo: “*estaba como en trance*”. La presencia de *figuras de evento*, por otra parte, construye secuencias de actividades que son propias de la segunda fase del recuento de eventos en los relatos de ambos kimches. Respecto del análisis lingüístico que identifica las secuencias de actividades, en su mayoría conformadas por figuras de evento, como se afirma anteriormente, se observa con claridad el trayecto recorrido por ambos kimches, desde las experiencias que les vinculan con la maternidad/paternidad, con el trabajo, con la muerte, entre otras, hacia las experiencias que les señalan el camino a la sabiduría. En el caso de la kimche Ñeucupi, este trayecto está marcado por la responsabilidad de mantener las creencias vivas en la comunidad, aprendiendo a tocar el kultrún para dirigir el Nguillatún: “... *allí aprendí a tocar, escuché el sonido y vi como mi hijo lo tocó. Dios fijó su mirada en mi persona, me dio fuerza y sabiduría para tocar el kultrún para él. Ya tenía los dones. Aprendí mucho*.” Para el kimche Likanan, la responsabilidad que debe asumir es la recuperación de tierras, una demanda que por décadas había sido ignorada: “*La idea mía fue recuperar la tierra, no tuve más que hacer que conversar con las autoridades, había cómo poder recuperar las tierras, entonces la autoridad dice: ‘esto pasa por una negociación’, empecé a negociar*”. Finalmente, resulta importante destacar que, en el camino hacia la sabiduría, los kimches valoran la omnipresencia de Chaw Chaw Dios, cuyo nombre invocado junto al fogón asiste a ambos sabios para enfrentar

los desafíos que superan su capacidad física y espiritual: “...uno no está solo, siempre uno cuando tiene la gana, el buen deseo, el que está arriba lo ayuda...”.

En síntesis, el estatus de kimche, en primer lugar, se encuentra relacionado con un discurso formativo que descansa en relatos conectados con la realización de actividades cotidianas, con rituales religiosos, con el conocimiento del territorio y de las familias de la comunidad. Asimismo, la condición de kimche está asociada a un lugar discursivo marcado por una experiencia espiritual que en los relatos de ambos sabios está descrita por una secuencia de figuras de evento que realzan el carácter dinámico de su participación en las tareas encomendadas por la comunidad o por alguno de sus miembros. A diferencia de la cultura occidental, la legitimación del estatus de sabio no se realiza a través de diplomas o medallas, sino a través del reconocimiento de la comunidad, el cual se materializa en la participación activa del kimche en asambleas llamadas por el lonko y por el rol que asume en las ceremonias celebradas.

Referencias bibliográficas

AIGO, J., & LADIO, A. 2016. Traditional mapuche ecological knowledge in Patagonia, Argentina: fishes and other living beings inhabiting continental waters, as a reflection of processes of change. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 12(56): 1-17.

BECERRA, S., MERINO, M. E., WEBB, A. & LARRAÑAGA, D. 2018. Recreated Practices by mapuche Women that Strengthen Place Identity in New Urban Spaces of Residence in Santiago, Chile. *Ethnic and Racial Studies* 41(7): 1255-1276.

DENZIN, N. & LINCOLN, Y. 2005. Introduction. The Discipline and Practice of Qualitative Research. En N. Denzin y W. Lincoln (Eds.). *The Sage Handbook of Qualitative Research. Third Edition*, pp. 1-32. Thousand Oaks: Sage Publications, Inc.

DENZIN, N. & LINCOLN, Y. 2012. *Manual de investigación cualitativa vol. 2: Paradigmas y perspectivas en disputa*. Mexico: Gedisa.

FAIRCLOUGH, N. 2003. *Analysing Discourse. Textual Analysis for Social Research*. London: Routledge.

FOUCAULT, M. 1972/2010. *The Archeology of Knowledge*. New York: Vintage.

GAY, C. 2018. *Usos y Costumbres del Pueblo Araucano*. (trad. Milos, D). Santiago: Taurus.

GOODY, J. & WATT, I. 1968. The Consequences of Literacy. En J. Goody (Ed.). *Literacy in Traditional Societies*, pp. 27-68. Cambridge: Cambridge University Press.

GUEVARA, T. 1913. [Disponible en línea en <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-8187.html>]. *Las Últimas Familias y Costumbres Araucanas*. Santiago: Barcelona [Consulta: 26 de enero de 2019].

HALLIDAY, M. A. K. 1994. *An Introduction to Functional Grammar*. London, New York: Arnold.

HALLIDAY M. A. K. & MATTHIESSEN, C. 2014. *An introduction to functional grammar* (4th ed.). New York: Routledge.

- HAO, J. 2015. [Disponible en línea en <http://www.isfla.org/Systemics/Print/Theses.html>]. Construing biology: an ideational perspective. Ph.D. Dissertation, Department of Linguistics, University of Sydney [Consulta: 15 de febrero de 2019].
- HAVELOCK, E. 1982. *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*. Princeton: Princeton University Press.
- HERNÁNDEZ, G. 2013. Las Salamanacas. Testimonios etnográficos, historia oral y memoria colectiva. *Anclajes* 16(2): 17-31.
- LATCHAM, R. 1928. [Disponible en línea en <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-8189.html>]. *La Organización Social y las Creencias Religiosas de los Antiguos Araucanos*. Santiago: Cervantes [Consulta: 20 de septiembre de 2018].
- MACLUHAN, M. 1962/2011. *The Gutenberg Galaxy: The genesis of the Homo Typographicus*. Toronto: Toronto University Press.
- MANQUILEF, M. 1910/2011. *Comentarios del Pueblo Mapuche*. Valdivia: Serindígena.
- MARTIN J. R. 1992. *English Text: System and Structure*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins.
- MARTIN, J.R., & ROSE, D. 2007. *Working with discourse: meaning beyond the clause* (2nd Ed). London, New York: Bloomsbury.
- MARTIN J. R., & ROSE D. 2008. *Genre Relations. Mapping Culture*. London: Equinox.
- MARTIN, J. R. 2014. Evolving Systemic Functional Linguistics: Beyond the Clause. *Functional Linguistics* 1(3): 1-24.
- MARTÍNEZ-SARASOLA, C. 2010. *De Manera Sagrada y en Celebración: Identidad, Cosmovisión y Espiritualidad en los Pueblos Indígenas*. Buenos Aires: Biblos.
- MAYORGA-MUÑOZ, C., PACHECO-CORNEJO, H. y TREGGIARI, F. 2017. El rol de la mujer indígena mapuche en la preservación de recursos genéticos y conocimientos tradicionales asociados. Un análisis jurídico desde la perspectiva de género. *Revista Jurídicas* 14(2): 29-45.
- MONTECINO, S. 1984. *Mujeres de la tierra*. Santiago: CEM-PEMCI.
- ÑANCULEF, J. 2016. *Tayiñ Mapuche Kimün. Epistemología Mapuche. Sabiduría y Conocimiento*. Santiago: Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile.
- ONG, W. 1982. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London, New York: Routledge.
- PEÑA-CORTÉS, F., HUILLIÑIR-CURÍO, V., PINCHEIRA-ULBRICH, J., QUINTRIQUEO, S., QUILAQUEO, S., GUTIÉRREZ, M., & MORALES, S. 2019. Mapuche-Pewenche knowledge transmitted by teachers and parents: perception of schoolchildren in rural schools of the Araucanía region (Chile). *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 40(23): 244-256.
- QUILAQUEO, D. 2012. Saberes educativos mapuche: racionalidad apoyada en la memoria social de los kimches. *Atenea* 505: 70-102.

QUILAQUEO, D. & TORRES, H. 2013. Categorization of mapuche ways of conceiving time and space: Educational Knowledge of the Kimches. *Diaspora, Indigenous and Minority Education* 7(2): 84-98.

ROGER, A. 1997/2013. *Breve Tratado del Paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva.

SKEWES, J. 2016. Residencias en la cordillera. La lógica del habitar en los territorios mapuche del bosque templado lluvioso en Chile. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 26: 133-154.

THORNBORROW, J. 2012. Narrative analysis. En J. Gee & M. Handford (Eds.). *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*, pp. 51-65. New York: Routledge

VAN LEEUWEN, T. 2008. *Discourse and Practice. New Tools for Critical Discourse Analysis*. Oxford, New York: OUP.

VASILACHIS, I. 2009. La investigación cualitativa. En I. Vasilachis (Ed.). *Estrategias de Investigación Cualitativa*, pp.23-64. Barcelona: Gedisa.

La Doctora **MARÍA CRISTINA ARANCIBIA** es profesora asociada en la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ella posee un doctorado en Lingüística. Sus áreas de investigación son el Análisis del Discurso y la comprensión y producción del discurso en segunda lengua. Actualmente, se encuentra trabajando en el área de eco lingüística, específicamente, con las prácticas de conservación del ecosistema en relatos ancestrales.

Correo electrónico: cristina.arancibia@uc.cl

FERNANDA ALARCÓN es Master en Lingüística Aplicada del Instituto de Educación, Londres, Institute of Education. Actualmente es profesora adjunta de la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Enseña en el programa de Licenciatura en Letras Inglesas y en el Magíster en Lingüística Aplicada. La profesora posee gran interés en la investigación acerca del aprendizaje y enseñanza del idioma inglés.

Correo electrónico: fpalarco@uc.cl