DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE ETNOLINGÜÍSTICA: BASES TEÓRICO- METODOLÓGICAS PARA UN TRABAJO CON EL MAPUNZUGUN¹

WHAT WE TALK ABOUT WHEN WHE TALK ABOUT
ETHNOLINGUISTIC: THEORETICAL AND METHODOLOGICAL
BASES FOR A WORK DONE WITH MAPUNZUNGUN

FERNANDO TEILLIER

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Las Américas
fernandoteillier@gmail.com

GABRIEL LLANQUINAO

Facultad de Humanidades y Arte, Universidad de Concepción
gllanqui@uct.cl

GASTÓN SALAMANCA

Facultad de Humanidades y Arte, Universidad de Concepción
gaston.salamanca@gmail.com

RESUMEN

Este artículo trata sobre la configuración de realidad, mediante el uso de una lengua, por parte de una comunidad de hablantes. Esta configuración de realidad se considera como esencialmente epistemológica, por lo que se hace emerger el concepto de “epistemología de la lengua”. En primer lugar, se explora la relación entre lenguaje, cultura y sociedad; luego, se desarrollan los conceptos de Relativismo Lingüístico y Perspectiva Intracultural; posteriormente, se propone una definición de etnolingüística, basada en una epistemología de la lengua, y se exploran sus alcances metodológicos e institucionales (se enfatiza en las interacciones entre el investigador y los “entrevistados”); por último, se ejemplifican los distintos aspectos abordados, con un trabajo con el mapunzugun. Tres ejes centrales de la propuesta que aquí se contiene son: el empoderamiento (epistemológico) de los hablantes, el emplazamiento a la Academia y la propuesta de algunas coordenadas que pueden

¹ De acuerdo con el Dr.(c) Gabriel Llanquinao, hablante nativo altamente competente y coautor de este artículo, *mapunzugun* es el nombre apropiado para la lengua; la palabra *mapuzugun*, en cambio, se vincularía con conflictos de tierra y no con el nombre de ella.

orientar adecuadamente un proceso de (re)vitalización lingüística desde la epistemología de la lengua.

Palabras clave: Etnolingüística, Mapunche, Revitalización Lingüística.

ABSTRACT

The following article is about the configuration of reality a community of speakers makes through the use of a language. This configuration of reality is considered essentially epistemological, which brings out the concept of “language epistemology”. In the first place, the relation among language, culture and society is explored; then, concepts as Linguistic Relativity and Intraculturality are developed; later, an ethnolinguistics definition is proposed. This definition is based on the language epistemology. The methodological and institutional scopes are explored (the interactions between the researcher and the interviewed are emphasized). Finally, examples are given for each aspect approached based on a Mapuzungun work. Three central axes of this proposal are included here: the speakers’ (epistemological) empowering, the summoning to the Academy and the proposal of coordinates that may adequately orient a linguistic revitalization process from the language epistemology.

Keywords: Ethnolinguistics, Mapunche, Language Revitalization.

Recibido: 31.12.2015. Aceptado: 14.10.2016.

1. INTRODUCCIÓN

En el proceso, justificado por lo demás, de poner de manifiesto que la disciplina Lingüística en los últimos años en Chile se ha caracterizado por una “marcada hegemonía de la [...] dimensión científica sobre la [...] dimensión humanista, así como una tendencia a abordar el lenguaje a partir de modelos hipotéticos-deductivistas, cuantitativos y positivistas [...]”, Ojeda y Lagos (2012: 83) transitan en algunos (pocos) pasajes por un borde un tanto riesgoso entre una reivindicación de estudios que dialoguen con la “teoría social pasada y actual” –lo que, sin duda, debe ponderarse positivamente– y afirmaciones que podrían alentar acercamientos basados en marcos de referencia y/o coordenadas de análisis cuya robustez teórico-metodológica podría cuestionarse.

Probablemente, los propios autores toman consciencia de ello, al señalar, por ejemplo, que “[...] de ningún modo sugerimos que deben existir categorías de análisis en el lenguaje que den cuenta de clases de palabras *explotadoras* y *explotadas* [...]” (Ojeda y Lagos, 2012: 98), afirmación que difícilmente se justificaría, a menos que haya en ella un reconocimiento implícito de que, en algún momento del sólido hilo argumental que se sigue en el texto referido, se ha sobreenfatizado

“[...] la casi inexistente problematización de la relación entre lingüística y la realidad social [...]”, sin manifestar, junto con ello, que muchos estudios en lingüística que no han focalizado esta relación han permitido un conocimiento importante de ciertos ámbitos vinculados con los estudios del lenguaje².

Dicho esto, sin duda que el trabajo mencionado tiene méritos que minimizan sobremanera la aspereza descrita en los párrafos precedentes. Uno de ellos, sin duda, es que propicia una “saludable discusión disciplinaria” (p. 83), a partir de la “caracterización de la producción en la disciplina y la interpretación de sus tendencias [...]” (p. 83). En efecto, la sólida discusión en él planteada debe asumirse como un refrescante llamamiento a la revisión de lo que es el quehacer de quienes se ocupan de los estudios del lenguaje en nuestro país, con todo el alcance que esto conlleva.

El artículo que se presenta se hace cargo, precisamente, de una de las omisiones detectadas con agudeza por Ojeda y Lagos (2012) (el estudio de la relación lenguaje y realidad), toda vez que se ocupa del concepto de etnolingüística y su operacionalización, en el contexto de un trabajo con el mapunzugun, basado en una epistemología de la lengua. Esto supone, en palabras de Flores Farfán (2013: 35), que “los hablantes deberán estar en el centro de nuestros esfuerzos, lo cual invita a cambiar la agenda de prioridades y métodos en lingüística y de otras formas de investigación social”.

Así, el presente trabajo despliega un marco de referencia para una serie de otros artículos, en los cuales se concreta la “cesión de la palabra” a los colaboradores hablantes nativos de mapunzugun. En dichos trabajos se desarrollan, entre otros, los conceptos de *zugu*, *kimün*, *rakizuum* y *güxam*, lo cual permite apreciar la ontología y epistemología de la lengua mapunche, a la vez que ejemplificar los planteamientos teóricos aquí presentados. Con todo, en el punto 5 se muestra a través de un acercamiento a la noción de *zugu*, cómo convergen la perspectiva académica con la “cesión de la palabra a los colaboradores”.

2. ETNOLINGÜÍSTICA: PERSPECTIVAS Y CONSIDERACIONES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LENGUAJE, CULTURA Y SOCIEDAD

Como se señaló, el interés del presente artículo se sitúa en el campo de la etnolingüística. La definición de ésta, al igual que la de cualquier otra operacionalización

² En relación con el mapunzugun, por ejemplo, y aunque no estén incluidos en el período considerado por los autores, debe relevarse el aporte que estudios –de perfil objetivista/empirista– como los de Contreras y Echeverría (1965) y Salas (1979), entre muchos otros, han hecho al conocimiento de la fonología y gramática de esta lengua, respectivamente. Hay una opción epistemológica en estos trabajos que, a nuestro juicio, no debe asociarse, necesariamente, con un desdén o una insensibilidad por la relación entre lengua y realidad mapunche.

conceptual, se refiere a la delimitación de su objeto de estudio. Según Coseriu (1978: 13-14), la etnolingüística tiene como objeto de estudio la relación entre lenguaje y cultura, y se refiere fundamentalmente a si

el objeto del estudio es el lenguaje, si se trata de los hechos lingüísticos en cuanto determinados por los “saberes” acerca de las cosas, se hace etnolingüística propiamente dicha o lingüística etnográfica; si, en cambio, el objeto de estudio es la cultura, si se trata de los “saberes” acerca de las “cosas” en cuanto manifestados por el lenguaje (y del lenguaje mismo como una forma de la cultura entre otras y conjuntamente con otras), se hace etnografía lingüística (y, en sentido más limitado, tratándose sólo del lenguaje como manifestación cultural, etnografía del lenguaje).

Duranti (2000: 20-21), por su parte, señala a la etnolingüística como una denominación afín a la de la antropología lingüística, denominación (la etnolingüística) que tan sólo gozó de una “relativa popularidad en los Estados Unidos en la década de los 40 y principios de los 50 [...], pero que ha sido bastante común en el ámbito académico europeo, tal vez siguiendo la hasta hace poco preferencia general en la Europa continental de denominar *etnología* y términos afines, en vez de *antropología*”. La elección de un término u otro (antropología lingüística o etnolingüística) obedece, en el caso de Duranti, “al intento deliberado de consolidar y redefinir el estudio del lenguaje y la cultura como uno de los subcampos principales de la antropología”. Así, se refiere a la antropología lingüística como el “estudio del lenguaje como un recurso de la cultura, y del habla como una práctica cultural”. En este contexto, se ve a los hablantes

en primer lugar, y sobre todo, como actores sociales, es decir, como miembros de comunidades, singulares y atractivamente complejas, cada una de las cuales está articulada como un conjunto de instituciones sociales, y a través de una red de expectativas, creencias y valores morales no necesariamente superpuestos, pero sí entrecruzados.

En definitiva, se trata de ver al lenguaje como “[...] un conjunto de estrategias simbólicas que forman parte del tejido social y de la representación individual de mundos posibles o reales [...]” (Duranti, 2000: 22).

Por su parte, la Escuela de Lublin considera a la etnolingüística como una subdisciplina de la lingüística, debido a las siguientes razones: 1) se basa en datos lingüísticos, aun cuando presta mucha atención al contexto social y cultural, 2) si bien comienza con la descripción de pequeñas comunidades, puede llegar a situarse en ámbitos interétnicos e incluso transculturales, 3) propone preguntas sobre las manifestaciones de la cultura en el lenguaje y no sobre la posición y el rol del lenguaje en la cultura y 4) se focaliza en el *status quo* contemporáneo, el

cual es tratado como una etapa en el proceso histórico de desarrollo del lenguaje (Bartmiński, 2009: 6).

Así, la etnolingüística pretende resaltar todas las relaciones que se dan entre el lenguaje y la comunidad de hablantes que lo usa, y de manera secundaria (por implicancia) con la cultura de la comunidad. Pone en primer plano al hablante, al sujeto humano y la comunidad, y sólo de manera secundaria relaciona a éstos con la cultura. Trata, por lo tanto, de las manifestaciones de la cultura en el lenguaje (Bartmiński, 2012: 8).

Dentro de la planificación y revitalización lingüística, Haarmann (1986: 9) reconoce a la etnolingüística como una más dentro de las siete variables que conforman una red ecológica lingüística general (las otras serían: etnodemográficas, etnosociológicas, etnopolíticas, etnoculturales, etnopsicológicas e interaccionales). En este contexto, la etnolingüística sería aquella variable que comprende, dentro de su rango de función ecológica, aquellos factores que se encuentran directamente relacionados con el lenguaje (recursos comunicativos) de un grupo étnico y su estructura. En este mismo sentido, Haugen considera que el interés de la etnolingüística tiene que ver con las actitudes hacia la lengua por parte de sus hablantes y constituye uno de los diez factores presentes en la descripción de una situación de contacto lingüístico (Yagmur y Ehala, 2011: 102).

De acuerdo con lo señalado, en la conformación teórica de la etnolingüística confluyen de manera basal tres elementos: lengua, cultura y sociedad (interacción). Sin embargo, más allá del ejercicio conceptual academicista que apunta al predominio de algunos de ellos, proponemos una comprensión epistemológica de la etnolingüística basada en un proceso de coemergencia de lengua, cultura y sociedad, las cuales solamente pueden diferenciarse, la una desde las otras, construyéndose mutuamente como sistema/entorno.

Así, la relación entre lenguaje, sociedad y cultura consiste en un único constructo, cuyo eje es la comunicación y su sentido³. Este constructo no se encuentra aislado de las vivencias de quienes lo generan, sino que corresponde a un proceso social de comprensión/comunicación de la realidad, a partir de una lengua determinada, que constituye la realidad natural, conductual, emotiva y valórica de una comunidad de personas que se reconocen como pertenecientes y partícipes de ella. En este contexto, no es posible asumir una separación o relación de causalidad entre los elementos que componen nuestras vivencias (la lengua, lo social y la cultura), ya que el uno requiere de los otros en un proceso de constante retroalimentación.

Como se observa, uno de los aspectos más discutibles de la relación entre cultura y lenguaje tiene que ver con su formulación causal o de relación de propiedad-

³ De acuerdo con Luhmann (1992: 251), “[...] únicamente dentro de una red de comunicaciones es que se crea la acción”.

des que ejercen efectos mutuos (esto es, que ésta proviene de aquél y viceversa). En relación con ello, Sapir (1954 [1921]: 235) señala que “[...] las distintas lenguas no se dan independientemente de la cultura, esto es, del conjunto de creencias y costumbres que constituye una herencia social y que determina la contextura de nuestra vida”. Por su parte, para Duranti (2000: 21), el lenguaje consiste en un recurso y práctica de la cultura, es decir, de un sistema comunicativo que permite las representaciones individuales y sociales que la constituyen socialmente.

Así las cosas, el establecer relaciones de causalidad entre lengua y cultura parece un ejercicio innecesario, ya que ambas coemergen como construcción lingüística de mundo. Lenguaje y cultura emergen desde un proceso de interdependencia ontológica. Dicho de otra manera, la lengua consiste en un sistema cuyos límites simbólicos de sentido se expresan culturalmente tanto a nivel comunicativo como de pensamiento. En el mismo sentido, los límites culturales representan también las intenciones y la realización de acciones dentro del contexto simbólico dado por el lenguaje.

De esta manera, la lengua, entendida como límites culturales desarrollados y expresados mediante la aprehensión de la propiedad comunicativa y, por lo tanto, social del lenguaje, condiciona la naturaleza de nuestra comprensión de la realidad y nuestro accionar en el mundo. Cultura es lengua y lengua es cultura; se trata de una construcción simbólica particular de la realidad social; especifica nuestra comprensión de mundo y, por lo mismo, categoriza y valoriza nuestro accionar.

El establecer relaciones de codependencia entre lengua y cultura, por su parte, permite proponer una concepción de lenguaje cuya universalidad está dada por la capacidad de éste de generar redes de sentido ejercidas por una comunidad, cuya identidad, y por lo tanto diferencia con el resto, consiste en una cerradura operativa cognitiva que es socializada por expresiones comunicativas que la particularizan.

El lenguaje plasma la diferencia y genera lo extralingüístico. El hablante, a su vez, se encuentra siempre en un contexto (cognitivo, social y cultural) que le otorga identidad discursiva específica. La circularidad entre lenguaje y hablante consiste en la emergencia de lo social desde un particular sistema comunicativo, es decir, desde una lengua. En palabras de Wittgenstein: “[...] imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (1999: 13). Una forma de vida significa “desde” y “como” lenguaje, recreando socialmente el mundo.

El lenguaje particulariza el significado al reducir la complejidad del mundo (todos los mundos son posibles) desde los límites de la lengua. Estas estructuras lingüísticas de sentido varían de una lengua a la otra, por lo que su comprensión es siempre autorreferente y se refiere a límites culturales de apropiación de mundo por parte de los hablantes. En este sentido, una lengua es un sistema de comunicación que particulariza una forma apropiada (desde sí misma) de describir, explicar y comprender el mundo. En consonancia con ello, y de acuerdo con la

concepción de Wittgenstein, una lengua es un contexto de experiencia, que para que signifique, se debe comunicar. Es decir, una lengua es un “juego de lenguaje”, una forma de vida, una cultura: “La expresión ‘juego de lenguaje’ debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” (Wittgenstein, 1999: 15).

3. RELATIVISMO LINGÜÍSTICO, PERSPECTIVA INTRACULTURAL Y PROPUESTA DE DEFINICIÓN DE ETNOLINGÜÍSTICA BASADA EN UNA EPISTEMOLOGÍA DE LA LENGUA

El conocimiento científico, el cual puede ser entendido como una representación etnolingüística de realidad⁴, se fundamenta en la lógica del conocimiento a partir de las contrastaciones sistemáticas de toda idea antes de que se le pueda sostener seriamente; se trata, por lo tanto, de una reconstrucción racional de procesos intelectuales (Popper, 1980: 31). El eje del conocimiento científico lo constituye la metodología, es decir, su validez está representada por el método y no necesariamente por sus conclusiones.

Si se parte de la premisa que sostiene epistemológicamente el método deductivo de contrastación –la cual consiste en que las conclusiones a las que llega una investigación científica pueden ser consideradas falsas (o falseables) en un futuro y que desde Popper en adelante ha mantenido la hegemonía como estructura diferenciadora de la realidad científica en términos de verdadero o falso–, entonces la verdad científica es esencialmente variable. La relatividad de la verdad científica es enmascarada por la objetividad del método, presente en el proceso de investigación. En otras palabras, lo que se señala es que el desarrollo del conocimiento científico consiste en un proceso que lleva a la ciencia a encontrarse cada vez más cerca de una comprensión adecuada del mundo real, pero no es capaz de indicar cómo es posible verificar que las nuevas conjeturas se encuentran actualmente más cerca de una verdad incuestionable (Glaserfeld, 2001: 32).

Como ya se dijo, la objetividad de la ciencia está en el método, es decir, no participa activamente en los procesos de observación de la realidad más que mediada por una estructura cuyo principal valor radica en ordenar la forma de indagar en un tema cualquiera, siendo este orden el relevante a la hora de establecer verdades. La objetividad del método es la objetividad de la ciencia y desde esa perspectiva de observación se desprende una verdad. Si el método ha sido desarrollado de acuerdo con el protocolo que la ciencia demanda, entonces las conclusiones a las que se

⁴ Después de todo, la ciencia se despliega en un contexto histórico, social y cultural de apropiación y de recreación discursiva de mundo, por parte de una comunidad altamente diferenciada de hablantes (es decir, como veremos más adelante, actualiza una visión lingüística de mundo).

llega son verdaderas (y falseables a la vez). La verdad en este caso no es en sí, sino que se encuentra ubicada dentro de aquel proceso que hace posible su emergencia.

Ahora bien, el posicionar nuestra perspectiva como referencia crítica de la construcción del conocimiento académico abre la puerta al ingreso de consideraciones filosóficas y epistemológicas, cuyo fundamento se encuentra reñido con los principios de objetividad que la ciencia reclama. En este contexto se debe situar al Relativismo Lingüístico como fundamento epistemológico de la etnolingüística.

Los orígenes del Relativismo Lingüístico han sido situados en la propuesta constructivista de Vico y continuada en el romanticismo alemán (Herder y Humboldt)⁵. En su acepción original, está relacionado con la constatación de que el trasfondo del sistema lingüístico consiste en un programa y guía para la actividad mental de los individuos, para sus análisis e impresiones (Whorf, en Kövecses, 2006: 13), de manera tal que todos los observadores no se guían por la misma evidencia física en la misma imagen del universo, a no ser que tengan similar historial lingüístico o éstos puedan ser de alguna manera calibrados (Whorf, 1978 [1940]: 214).

El Relativismo Lingüístico se despliega fundamentalmente en dos sentidos: 1) Determinismo Lingüístico, aquella tesis que postula la influencia de la lengua sobre las funciones generales del pensamiento, tales como la memoria, la codificación y decodificación, la percepción y la cognición y 2) Relativismo Lingüístico (propriadamente dicho), el cual propone que las estructuras de una lengua pueden llegar a ser tan diferentes a las de otra lengua que resultaría imposible traducir o compaginar una “gramática” con otra (Escalera, 2012: 81). Ahora bien, posteriormente, emerge una tercera perspectiva: la que reconoce Darquennes (2007: 67) en los trabajos de Fishman, en los cuales se aprecia la diversidad etnolingüística como recursos sociales de visión de mundo. Esta perspectiva se encuentra asociada al contexto de revitalización lingüística, en particular a los procesos de Reversión del Cambio Lingüístico (*Reversing Language Shift, RLS*), como la recuperación, recreación y retención de una completa forma de vida.

En esta última faceta, el Relativismo Lingüístico se sitúa dentro de un contexto valórico, que considera la universalidad como un mito que enmascara los intereses de los dominadores sobre los dominados. Esto es retomado de manera específica por Whorf como un tema relevante: el que la ciencia acepte lo No-Occidental como un igual y que no se vea a sí misma como obviamente más racional y objetiva que el llamado misterioso Este (Fishman, 1982: 8). Así, esta tercera lectura del pensamiento whorfiano, que complementa de manera transversal tanto la hipótesis del Relativismo Lingüístico como la del Determinismo Lingüístico, aboga

⁵ Algunas discusiones sobre las ideas de estos autores se contienen, por ejemplo, en Garagalza (2003), Humboldt, 1990 [1836], Koerner (1992), Kramsch (1998), Rodríguez (2011), Rodríguez Barraza (2008) y Toledo (1998).

por la defensa de la diversidad etnolingüística para el beneficio de la creatividad panhumana, la solución de problemas y la mutua aceptación transcultural (Fishman, 1982: 1).

En nuestra opinión, esta tercera lectura de la hipótesis Sapir-Whorf es la que expresa de mejor manera la concepción del Relativismo Lingüístico: el conocimiento lingüístico implica muchos, diferentes y “hermosos” sistemas de análisis lógico (Whorf, 1978 [1941]: 264). El pensar en y desde el Relativismo Lingüístico implica necesariamente una apología ética (y estética) en el sentido de Wittgenstein, estableciéndolo no como un enunciado científico o de hechos, es decir, como la transmisión de significado y sentido naturales, sino como un valor absoluto, cuya esencia escapa a las posibilidades expresivas que el lenguaje puede desplegar (Wittgenstein, 1999: 4). Dicho de otra manera, el Relativismo Lingüístico formaliza una experiencia valórica absoluta. Su lectura y comprensión deben ser esencialmente éticas; es decir, sus formulaciones relativistas no deben ser asociadas con la presentación de hipótesis científicas, “sino como axiomas necesarios para el desarrollo de la lingüística antropológica como disciplina” (Golluscio, 2002: 41).

Ahora bien, el enfoque ético está más allá de cualquier discurso o axioma preciso, que, como en la cita de Golluscio, se refiera a una disciplina particular, manifestándose, más bien, como una referencia unívoca que permea todas las decisiones humanas. El Relativismo Lingüístico asume, entonces, la existencia de una multiplicidad de mundos comunicativa y comprensivamente presentes en cada una de las lenguas; la diversidad lingüística genera realidades autosustentadas en la comprensión y valoración del mundo que los hablantes construyen dentro de un proceso de identidad. Así las cosas, si a esto sumamos la evidencia desarrollada a partir de diversas investigaciones en el campo de la lingüística cognitiva (Slobin, 1996; Boroditsky, 2001; Casasanto et al., 2004; Casasanto, 2008) y la etnolingüística cognitiva (Wierzbicka, 2013; Bartmiński, 2013), el Relativismo Lingüístico se constituye en una hipótesis explicativa robusta. Así, una vez que el Relativismo Lingüístico es asumido de esta manera y con un trasfondo ético, emerge como un aspecto prominente el centrarse en la Perspectiva Intracultural. Dicho de otra manera, el Relativismo Lingüístico es asumido como fundamento epistemológico de la Intraculturalidad, al igual que de la etnolingüística. Cabe señalar que por *epistemología* entendemos aquí la aplicación de distinciones por medio de las cuales “un observador fija con sus indicaciones el mundo de la realidad, independientemente si para ello utiliza ideas, números, conceptos, creencias, valores, normas o precios” (Arnold, 2003: 163).

De esta manera, los procesos académicos, tanto teóricos como empíricos, pierden su eje unicultural, propiciando la emergencia de una multiplicidad de posibilidades intraculturales de (auto)reconocimiento que generan sus propios valores de desarrollo y comprensión identitaria. Solamente a partir del establecimiento de estas coordenadas es que se puede desarrollar un diálogo intercultural simétrico,

no sujeto, al menos de manera relevante, a un contexto de dominación epistemológica. Se trata de establecer la Perspectiva Intracultural como elemento de enlace con lo que desde la Academia se conoce como Interculturalidad.

La Perspectiva Intracultural debe ser entendida como una particular manera de aprehender el mundo, a través de la lengua. En el caso de la etnolingüística, las limitaciones analíticas propias de la Academia exigen escoger (desde las diversas dimensiones de construcción de un *ethno*⁶) un particular sustrato de análisis; en este caso, se trata de la visión lingüística de mundo, como clave de la comprensión del mismo por parte de una comunidad. Esta visión lingüística de mundo sería, en este contexto, el sustrato a partir del cual se reconocen las particularidades de construcción de una realidad sociocultural. En términos más específicos, y de acuerdo con la etnolingüística cognitiva, la visión lingüística de mundo consiste en una

interpretación de la realidad profundamente arraigada en el lenguaje, la que puede ser expresada en la forma de juicios acerca del mundo, de las personas, cosas o eventos. Es una interpretación, no un reflejo; es un retrato sin pretensiones de fidelidad, no una fotografía de un objeto real. La interpretación es el resultado de la percepción subjetiva y la conceptualización de la realidad, representada por los hablantes de una lengua dada; es claramente subjetiva y antropocéntrica, pero también intersubjetiva (social). Unifica a las personas en un entorno social dado, crea una comunidad de pensamiento, sentimientos y valores. Esta visión de mundo lingüística influye (en qué medida es materia de discusión) en la percepción y comprensión de la situación social por parte de un miembro de una comunidad (Bartmiński, 2012: 36).

Desde nuestra perspectiva, la visión lingüística de mundo trata sobre una interpretación intracultural de la realidad, la cual emerge como sistema de valores, puntos de vista y perspectivas propias del hablante, cuya conceptualización es expresada lingüísticamente. Así, existe la visión lingüística de mundo mapunche, quechua, del español de Chile, institucional, académica, etc. A su vez, puede existir la visión lingüística de mundo del español de Chile subestándar, del mapunzug evangélico, de la institucionalidad educativa en general, etc.

En este contexto, concebimos la etnolingüística como “el campo de estudio de los contenidos y límites de emergencia de realidad que una comunidad se da a partir de las posibilidades de comprensión, comunicación y acción (juego de

⁶ Si bien asumimos el significado de *ethno* conectado con pueblo, nación, sociedad o grupo social (Bartmiński, 2012: 7), entendemos que los límites de un *ethno* están dados por factores lingüístico-culturales.

lenguaje) que se despliegan como visión lingüística de mundo, desde sus hablantes”. Se entenderá por comunidad de hablantes, en este contexto, a los sujetos cuyas representaciones lingüísticas y experiencias de vida emergen dentro de un contexto histórico, social, cultural, territorial y familiar que se autosustenta en una epistemología propia, es decir, que conocen a partir de sus límites, los cuales son las distinciones socioculturales de mundo comunicadas como una visión lingüística de mundo.

Se trata, entonces, de observar la diferencia desde la diferencia. Así, la etnolingüística, desde el Relativismo Lingüístico, se entronca con el concepto de epistemología de la lengua, la cual consiste en la generación y aplicación activa de los conocimientos que una comunidad se otorga, y opera como política de vitalización cultural y social a partir del uso de su lengua en un ámbito vivencial determinado por la misma lengua. Asume que es la comunidad de hablantes la que desarrolla desde lo cotidiano el mundo lingüístico en el que habita y es este mundo activo la esencia de la particularización del conocimiento y su operacionalidad concreta, a fin de satisfacer sus necesidades de producción y reproducción cultural. En este sentido, tiene que ver con perspectivas de autorreconocimiento antes que con etiquetas que provengan desde fuera de una comunidad de hablantes (Flores Farfán, 2013).

4. METODOLOGÍA E INSTITUCIONALIDAD DESDE UNA DEFINICIÓN DE ETNOLINGÜÍSTICA BASADA EN UNA EPISTEMOLOGÍA DE LA LENGUA

Desde el Relativismo Lingüístico y su esencia particularista (epistemología de la lengua), la reconstrucción de procesos intelectuales y racionales de contrastación entre teoría y empiria debe ser asumido, precisamente, como un ejercicio intracultural. Dicho de otra manera, toda epistemología de la lengua posee un modelo de explicación y comprensión de la realidad, el cual sustenta lógicamente su propia conformación epistémica; es decir, cada visión lingüística de mundo es autosuficiente en sus teorías y modelos comprensivos y verificativos de mundo. En este sentido, no resulta adecuado incorporar metodologías de un mundo etnolingüístico para comprender y verificar otro; se requiere, más bien, de una comprensión de los esquemas de distinción socioculturales desde otro esquema de distinción sociocultural.

Así, la etnolingüística debe desarrollar metodologías que permitan la emergencia de las metodologías de la comunidad de hablantes observada. Esto conlleva la apropiación práctica del mandato ético que, desde el Relativismo Lingüístico, se presenta como eje disciplinar: conocer, explicar y comprender diferentes mundos desde un ejercicio simétrico de reconocimiento de visiones lingüísticas de mundo.

En este sentido, la etnolingüística debe situarse desde un marco epistemológico que favorezca la emergencia intracultural y entenderse a sí misma, en alguna medida al menos, como una distorsión inevitable.

Por otra parte, no se debe desconocer que la apropiación de sentido es un ejercicio de poder; así, la etnolingüística debe promover el empoderamiento, entendido éste como la “participación y apropiación activas que hacen los hablantes de las iniciativas y estrategias que favorecen la posibilidad de fortalecer las lenguas y culturas amenazadas” (Flores Farfán, 2013: 38). En este contexto, se debe subrayar la dimensión valórica propia del Relativismo Lingüístico y, por añadidura, de la etnolingüística. Los valores, más allá de su posible clasificación y comprensión axiológica, en el caso que nos interesa se refieren “a las características de las cosas, pero también a las cosas en sí, incluyendo conceptos, estados y situaciones, actitudes y comportamientos que funcionan como ‘ideas guías’ motivando las acciones de las personas” (Bartmiński, 2012: 39).

Esta misma perspectiva se debe mantener dentro de la conformación de lo “institucional” como visión lingüística de mundo, toda vez que dicha institucionalidad se configura de acuerdo con un conjunto de normas de recomendación de acción. En efecto, este sistema de reglas constitutivas, refrendadas de manera contractual, no sólo regulan, sino que “constituyen el mismo comportamiento que regulan, ya que actuar de acuerdo con un número de reglas es constitutivo de la conducta en cuestión” (Searle, 2006: 100). Ahora bien, el propósito esencial de tales reglas

no es constreñir a las personas como tal, sino, más bien, crear nuevas clases de relaciones de poder. Las instituciones humanas son, ante todo, *habilitantes*, ya que ellas crean poder, pero es una clase especial de poder. Es un poder que está marcado por términos tales como: derechos, deberes, obligaciones, autorizaciones, permisos, otorgamientos, necesidades y certificaciones. Llamo a todos éstos *poderes deónticos* (Searle, 2006: 102).

La deontología se entiende como el conocimiento de lo que es justo y conveniente, y se aplica a la moral, es decir, a “aquella parte del dominio de las acciones que no está bajo la pública legislación” y que “en cuanto arte, es lo que es conveniente hacer; en cuanto ciencia, es conocer lo que conviene hacer en toda ocasión” (Bentham, 1836: 19). Así, la construcción de la institucionalidad consiste en la distribución de poder desde una particular moral valórica dentro de la satisfacción de intereses de un grupo social determinado.

En este contexto, resulta evidente que esta distribución refleja los intereses del sistema valórico que ofrece las reglas constitutivas de una institución, por lo que la habilitación de la otra parte contractual termina reflejando primariamente los intereses de quien propone su integración institucional. De acuerdo con esto, las

interacciones que realiza la Academia dentro de un proceso de investigación etnolingüístico genera propuestas de adscripción institucional a partir de sus propios ordenamientos de reconocimiento organizacional y sociovalórico. Es esta institucionalidad la que habilita a la comunidad de hablantes como interlocutor válido dentro de los límites institucionales de una investigación.

Ahora bien, en consonancia con la postura crítica que hemos planteado respecto de una perspectiva academicista homogeneizante, la concepción de etnolingüística que proponemos se funda y despliega a partir de la epistemología de la lengua, es decir, a partir de la generación y aplicación activa de los conocimientos y orden sociovalórico que una comunidad se otorga como expresión de diferencia, y opera como política de vitalización cultural y social desde el uso vivencial de su mundo lingüístico. En este sentido, se trata de una suerte de validación institucional inversa, es decir, favorece el establecimiento de los parámetros socioculturales que habilitan a la Academia como interlocutor válido **para la comunidad de hablantes**. Esta habilitación (validación institucional) debe proponer y promover el reconocimiento de relaciones de interacción entre mundos lingüísticos, focalizando no ya la premisa de la reciprocidad cultural, sino la emergencia comunicativa/comensiva del mundo lingüístico observado.

La participación de la Academia en estos procesos debe estar centrada, en consecuencia, en el eje valórico de comprensión y acción del mundo lingüístico observado. Esto quiere decir que los requerimientos y procesos de investigación deben recoger como elemento basal las propuestas y criterios que, dentro del proceso de interacción propio de la investigación, representen los intereses de la comunidad de hablantes, antes que los académicos o institucionales.

5. MAPUNZUGUN: EPISTEMOLOGÍAS Y METODOLOGÍAS PROPIAS

5.1. Aspectos académicos

Las intervenciones que se puedan realizar desde la Academia en el ámbito de la etnolingüística deben reconocer como sustrato los mecanismos que la comunidad se quiera otorgar en términos epistemológicos y metodológicos. La epistemología de la lengua debe generar metodologías propias de la comunidad que, en términos concretos, se interviene a sí misma a fin de potenciar su identidad cultural y lingüística. Así, entonces, la Academia es un instrumento, dentro de muchos otros, que la comunidad se otorga en el contexto de los procesos de vitalización que reconozca pertinentes.

La epistemología de la lengua implica un proceso de comprensión/comunicación en el contexto de una particular concepción y vivencia de mundo, a través del uso de una lengua, por parte de una comunidad. La concepción de mundo a

partir de una lengua es la identidad colectiva (sociocultural) de los hablantes y es la base de las posibilidades operativas de la epistemología de la lengua. Así, entonces, las condiciones de validez son esencialmente locales y autovalidadas, pues a partir de ellas se desarrolla un proceso de interpelación comunicativa/compreensiva que establece una valoración contextual propia, a partir de la valoración contextual del otro. En este sentido, y para el caso en cuestión, debe obedecer, en primer lugar, a un reconocimiento de la relevancia intracultural del mapunzugun y, en segundo lugar, del español de Chile.

Un ejemplo concreto donde se plasman aspectos de la actuación de las epistemologías y metodologías propias de una comunidad de hablantes es el trabajo “Configuración de realidad y lengua: bases de una epistemología del mapunzugun” (Teillier, 2015), el cual contiene los resultados de un trabajo de campo realizado en las comunas de Lumaco y Padre de las Casas, Región de la Araucanía, y algunos de cuyos focos relacionados con el tema en cuestión se resumen aquí.

Dentro del proceso de planificación del trabajo de campo —en particular, el aspecto relacionado con la recolección de datos—, se pretendía en primera instancia realizar entrevistas en profundidad focalizadas y semidirigidas, a fin de lograr un discurso intencionado desde los intereses del investigador, lo cual permitiría centrar el discurso en aquellos aspectos que de acuerdo con los alcances de la investigación se consideraban pertinentes. Para esto, se preparó una malla temática y una pauta de entrevistas, las que, sin embargo, al momento de la realización de estas últimas perdieron en gran medida su sentido, ya que los entrevistados se mantenían dentro de sus propios estándares de relevancia temática y de construcción de discurso. Esto se puede deber al hecho de que al realizarse las entrevistas en mapunzugun⁷, la dinámica conversacional de la lengua afloró, manteniendo y desplegando sus propios principios retóricos, y relegando a un segundo plano las estructuras discursivas de obtención de información desplegadas desde la investigación.

Por otra parte, el discurso analizado dentro del proceso de investigación proviene de mapunche reconocidos, por parte de la comunidad de hablantes como hablantes altamente competentes de la lengua, y que, por lo mismo, estaban en condiciones de entregar información respecto de la epistemología del mapunzugun. Así, la identificación de las fuentes de información pertinentes proviene de un reconocimiento intracultural antes que de constructos metodológicos (diseño muestral) académicos.

En este contexto, lo que solicitaban los colaboradores, dentro del despliegue del proceso de obtención de información, era esencialmente la propuesta de un tema (*zugu*), o, más bien, un *buen zugu*, a partir del cual la conversación se desarrollara siguiendo los intereses de los entrevistados, antes que los del entrevistador.

⁷ Se agradece, en este sentido, la colaboración de Rodrigo Becerra, Gabriel Llanquino y Fresia Mellico en la realización y/o transcripción de las entrevistas.

Así, el *zugu* ofrecido fue la conformación del conocimiento desde y en el mapunzugun, tema que tuvo una muy buena acogida por parte de los entrevistados.

Si bien se puede pensar que el *zugu* planteado puede resultar complejo de entender, desplegar y elicitar, esto puede ser cierto si la interpelación comunicativa a los hablantes del mapunzugun se plantea desde el español y sus condicionamientos de complejidad; pero si se plantea desde el mapunzugun, la complejidad ya no es tal, pues la temática propuesta fluye de manera natural dentro del proceso discursivo⁸. Es por esto que las “entrevistas” se desplegaron, por una parte, como una conversación (o un largo monólogo); y en otros casos, sobre todo en la entrevista grupal, como una exposición colectiva de opiniones e información referidas al tema planteado, antes que dentro de una matriz comprensiva/comunicativa basada en la dinámica metodológica de pregunta-respuesta.

Se debe dejar constancia que la participación del entrevistador fue mínima, ya que quienes desarrollaron el discurso lo hicieron desde sus propios intereses y siguiendo la lógica de la conversación en mapunzugun. En este sentido, no se cumplió estrictamente el precepto asociado a la entrevista estándar, el que señala que ésta se encuentra “fuertemente influenciada por las características personales del entrevistador”; para pasar a ser entendida, más bien, como “un texto negociado” (Vargas, 2012: 121), en cuya realización se produjo un empoderamiento efectivo de los intereses temáticos y de estructura del discurso por parte de los colaboradores. No obstante, siempre se debe tener presente la validez de la llamada *paradoja del observador* (Labov, 1972), de acuerdo con la cual, la presencia del investigador y su influencia en la naturaleza de los datos recogidos puede ser atenuada, pero no eliminada completamente.

Se puede señalar que, en rigor, no se realizó una entrevista no dirigida ni tampoco una entrevista grupal, sino que se otorgó un espacio conversacional temático del cual se apoderó la estructura discursiva del mapunzugun. En todo caso, y a fin de establecer el proceso de recolección de datos dentro del paradigma cualitativo, se realizaron tres “entrevistas” individuales y una grupal, en la que participaron tres personas. En relación con los alcances de la entrevista en profundidad como instrumento de recolección de datos, “ésta no se entiende sin los modelos de *entrevista etnográfica* (esto es, las formas de conversación ligadas al estudio de casos etnográfico, al trabajo de campo cualitativo) y de *entrevista biográfica* (las formas de entrevista relacionadas con el estudio de casos biográfico, las historias de vida,

⁸ Las dificultades de comprensión de los temas propuestos dentro de una investigación basada en la epistemología de la lengua no deben considerar *a priori* criterios académicos de clasificación sociocultural de los hablantes (por ejemplo, y sobre todo, considerar el nivel de educación formal del entrevistado como indicador de capacidad comprensiva). Más bien, se debe presuponer que los hablantes epistemológicamente competentes (siempre reconocidos por la comunidad) se pueden hacer cargo de responder cualquier pregunta atinente que la Academia les pudiera plantear, desde el mapunzugun.

los relatos biográficos de todo tipo)” (Valles, 2007: 29).

Resulta interesante destacar, en este sentido, el hecho de que los instrumentos de recolección de datos, generados en gran medida por los entrevistados, cumplen con ambas condiciones, es decir, se avienen con una entrevista etnográfica en profundidad, tanto como con una historia de vida. En definitiva, y desde una perspectiva intracultural, tal como se desprende del análisis de datos, la instancia de elicitación individual, al ser desarrollada desde la lógica de construcción de discurso del mapunzugun, emerge como *güxam*, es decir, como una organización reflexiva del discurso mapunzugun que, dejando de responder a definiciones metodológicas académicas, se sitúa dentro de un ordenamiento discursivo propio. Dentro de la misma lógica, la instancia de elicitación grupal puede ser señalada como un *xawün*, lo que implica una reunión, una junta de personas (Augusta, 1996 [1916]: 228); en este caso, una reunión en torno al *zugu* ofrecido desde el interés de la investigación.

Así, en términos metodológicos, los instrumentos de recolección de datos fueron desarrollados por los entrevistados tanto en su estructura como en su grado de formalización; generando de esta manera un acercamiento al desarrollo conversacional temático desde la lengua “investigada”. Se destaca aquí la interpelación desde el mapunzugun, lo que permite la atenuación de los presupuestos de recolección de datos propios de la Academia, y el relevamiento de las metodologías propias de la comunidad de hablantes en estudio. De este modo, entonces, el proceso de recolección de datos —en este caso la construcción de instrumentos— deja de basarse en el eje académico, para situarse en la lógica indagativa del mapunzugun, lo que facilita de manera relevante la obtención de información. Como hemos señalado, en rigor, no se realiza una entrevista etnográfica (y/o de vida) en profundidad, sino que emerge un *güxam*, así como tampoco se realiza una entrevista grupal, sino un *xawün*, lo cual permite enriquecer de manera notable la pertinencia de la información recolectada, ya que se centra en las formas discursivas de apropiación y comunicación de realidad que la lengua contiene.

En este contexto, la colaboración de los hablantes resulta más fluida y permite dar cuenta de mejor manera de la construcción del mundo mapunzugun. A fin de ejemplificar la presente propuesta, nos referiremos a la emergencia del concepto mapunche *zugu* a partir de los *güxam* desarrollados con dos colaboradores (identificados por sus iniciales al final de los textos en mapunzugun) en el marco de la investigación ya señalada (Teillier, 2015).

De acuerdo con Payás, Curivil y Quidel (2012: 254 y 255), el *zugu* constituye un campo semántico conformado por “*dgu*: palabra, cosa, razón, negocio, ocasión, sentencia” y “*dhun*: hablar, y también cantar aves y el sonido de las campanas y todo (Valdivia, 1684)”, que se expresa discursivamente, es decir, tiene una connotación social. En este contexto, la realización de los *güxam* permite la especifica-

ción y a la vez complejización del campo semántico propio del *zugu*, favoreciendo su realización comunicativa (intra e intercultural).

A partir del discurso de los colaboradores, un *zugu* emerge como la presentación vivencial de un tema sobre el cual se puede y debe dialogar desde una perspectiva indagativa y educativa (*inan*). En la comprensión mapunzugun de realidad, el *zugu* no es un mero asunto sobre el cual conversar, sino que implica la validez del tema mismo como referente apropiado para la continuidad del pensamiento mapunche, el cual es expresado en la forma de un buen o mal *zugu*, situado en términos de *zuam*, de aquello que inquieta conocer. Los *zugu* también poseen una perspectiva valórica, son los buenos *zugu* los que contienen la fuerza de los ancianos, a partir de la cual se desprenden diferentes propuestas de respeto, afectivas y de autoestima en la construcción de relaciones sociales:

“...welu tüfachi kümeke zugu ka newenküley, pu fúchake chemu ta newenküley petu, müley tatitüfey chi yamuwün, müley tüfey chi poyewün, pu pichike che ayükagey, küme rakizaum elugey kiñe küme gübam, poyeay tami nuke, poyeay tami pu lamgen, wenxu poyeay tami peñi pigey pichi, ayentu zugulayaymi, inayaymi tami günenmu, chaw günechenmu pürakintuaymi chew rume amulmi” (A.H.).

“...los buenos *zugu* tienen vigor o fuerza, en los ancianos aún tiene la fuerza, existe ese respeto mutuo, existe ese afecto mutuo, a los niños se le hace cariño, se les da buenos pensamientos y un buen *güxam*, querer a su madre, querer a sus hermanas, querer a sus hermanos, se les dice a los varones niños, no tienes que reírte de otro, sigue un camino, construye uno, siempre debes mirar hacia arriba, donde vayas”.

“...chijkatunmu am xipakelu zugu ka fey, xipakelu ta güxam, zuamtuniekulu inatuael ta zugu... (A.H.).”

“...por eso al estudiar [*chijkatun*]⁹ suelen salir los *zugu*, salen los *güxam*, *zuamtun* [*ien*: es lo que me inquieta conocer, lo que me gatilla saber, el *zugu* depende del *zuamtun*]”.

y en ese contexto:

“...inatuael ta güxam xipakerkey ta famalu... (N.N. I)”

“...para indagar se expresaban las cosas, suele salir esto...”.

⁹ En el paréntesis recto se encuentran los comentarios realizados por los autores durante la traducción hermenéutica de los textos.

Un *zugu* no está situado fuera del interés del hablante en términos de correspondencia entre discurso y aprendizaje, sino que está siempre presente en términos indagativos, es decir, un *zugu* implica profundizar los alcances explicativos y descriptivos de visión de mundo lingüístico que contiene un discurso temático cualquiera.

En síntesis, un *zugu* es una realidad comunicativa, cuyo centro debe estar relacionado con el aprendizaje de éste, a fin de volver a presentarlo; es un tema particular y a la vez social y de construcción cultural, en el cual el eje no es la conversación, sino el asunto sobre el cual ésta trata. Un *zugu* debe ser siempre indagado; el *zugu* está presente, fundamentalmente, en términos epistemológicos, como la tematización de un algo que debe ser comprendido mediante un proceso de mutuo aprendizaje conversacional entre los hablantes. El *zugu* implica, entonces, lo que podríamos entender como una cuestión, un asunto, un tema que amerita ser reflexionado mediante un proceso de indagación comunicativo y, por lo mismo, social.

Otra característica del *zugu* es que éste no se debe buscar, sino que debe surgir o emerger a partir de una acción comunicativa. La búsqueda *per se* e individual de los *zugu* tiene una connotación negativa, ya que éstos deben ser planteados dentro de un ejercicio social y situado en un contexto que lo amerita. Hacerlo de otra manera es ir por el camino rápido, es buscar problemas.

Un *zugu* es también un primer nivel de organización de *kimün*, como totalidad de algo sobre algo, es decir existe ya un nivel de comprensión y consenso en torno a él, tiene ciertas orientaciones; en tal sentido, un *zugu* se ubica en un marco de *kimün –mapun kimün–* y *rakizuam –mapun rakizuam–*.

“...kintulu ta zugu mara rüpu kintun inakey, chew ñi amuken egün, fey peñi, amupe zugu” (A.H.).

“...quien busca los *zugu*, [lo que no es visto de manera positiva], busca un camino de liebres [caminos cortos], quien busca problemas, va por el camino rápido, hacia donde van, que continúen los *zugu*”.

El *zugu*, dentro de la unicidad de la epistemología del mapunzugun, no es solamente un tema abstracto, sino que implica la realización de prácticas sociales para poder ser constituido como tal. Un *zugu* es también una acción social, en términos de actualizar las características sociales, culturales y políticas de una comunidad, a partir de un diálogo de afectación mutua en(tre) las comunidades participantes del proceso discursivo de interacción y actualización comunicativa.

“...werkentuwkefuygün amuleluwkefuy zugu egün, wenikawam kimuwam ñi

chumlen egün, chew kuxanküley pigey che kintumegey wixanmagey, kejuwigün” (A.H.).

“...a través del *werken*, se enviaban temas a abordar, de lo que estaba haciendo cada comunidad, para generar o construir amistad, saber dónde lo van a buscar y le van a hacer visita, se ayudan”.

En resumen, el *zugu* es la perspectiva de un hablante y de otro hablante sobre un tema de interés propio y mutuo que requiere de comprensiones y prácticas comunicativas, y por lo tanto sociales, reflexivas, de largo aliento, las que emergen desde una indagación social y en un contexto apropiado de uso, cuya finalidad es formativa y comprensiva dentro del tratamiento lingüístico de un tema relevante. La episteme mapunzugun emerge como un *zugu*, sobre él se engarzan todas las posibilidades comprensivas y comunicativas de mundo lingüístico que ésta contiene y es, a su vez, una práctica basal de relación social.

5.2. Aspectos institucionales

En el contexto institucional, se aludirá a dos elementos que, en nuestra opinión, resultan relevantes dentro de una investigación etnolingüística: 1) la adscripción étnica e idoneidad de los colaboradores y 2) el requerimiento de un consentimiento informado de los colaboradores; esto, dentro de la lógica que rige los resguardos éticos (y habilitantes) necesarios para salvaguardar la conformación institucional de una investigación de acuerdo con la normativa chilena.

En relación con lo primero, la Ley 19.253 “establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena”, y se refiere en su párrafo 4º, Artículo 9º a que “para los efectos de esta ley se entenderá por Comunidad Indígena, toda agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena y que se encuentren en una o más de las siguientes situaciones: a) provengan de un mismo tronco familiar; b) reconozcan una jefatura tradicional; c) posean o hayan poseído tierras indígenas en común, y d) provengan de un mismo poblado antiguo”. A su vez, el Artículo 10º señala que “la constitución de las Comunidades Indígenas será acordada en asamblea que se celebrará con la presencia del correspondiente notario, oficial del Registro Civil o secretario municipal”.

En este contexto, la adscripción étnica tradicional sólo es reconocida por la institucionalidad al ser refrendada por un cuerpo normativo externo; es decir, una comunidad indígena sólo es reconocida como tal desde los testigos de fe que la ley establece, y no por sí misma. Esto debilita los derechos políticos y participativos

de los mapunche, ya que “[...] dichas organizaciones (las comunidades) se estructuran según estatutos tipos que Conadi (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena) y los municipios les proporcionan, convirtiéndolas en organizaciones de tipo *wigka* u occidental que nada tienen que ver con las formas de organización *mapuche*” (Instituto de Estudios Indígenas, 2003: 168)¹⁰.

En este sentido, la investigación etnolingüística debe priorizar el trabajo con autoridades tradicionales, es decir, reconocidas por la comunidad de hablantes como representativas de ésta, y reconocer como manifestación cultural el ejercicio de la visión de mundo que la lengua contiene. Solamente en caso de que en un determinado territorio dicha autoridad no existiera, se podría comenzar desde la orgánica institucional chilena.

En relación con el consentimiento informado, como requisito de la investigación académica¹¹, se encuentra situado en el contexto de la Ley 20.120, la que trata “sobre la investigación científica en el ser humano, su genoma, y prohíbe la clonación humana” y que señala en su Artículo 11 que “toda investigación científica en un ser humano deberá contar con su consentimiento previo, expreso, libre e informado, o, en su defecto, el de aquel que deba suplir su voluntad en conformidad con la ley”; continúa señalando que “para los efectos de esta ley, existe consentimiento informado cuando la persona que debe prestarlo conoce los aspectos esenciales de la investigación, en especial su finalidad, beneficios, riesgos y los procedimientos o tratamientos alternativos”.

Un elemento a resaltar aquí tiene que ver con que una investigación etnolingüística no se aplica *en* un ser humano, sino *desde* un ser humano, por lo que el consentimiento informado se sitúa fuera de los parámetros biomédicos que le otorgan sustento, y debiera plantearse como un resguardo ético que responda a las sensibilidades de los participantes en relación con estructurar el trabajo de investigación de acuerdo con sus intereses (valores, temáticas y tiempos). En este

¹⁰ Otra forma de tutela de la institucionalidad chilena se despliega a través de la ley en torno a las culturas indígenas (Párrafo 3º, Artículo 7º), la cual señala que “el Estado reconoce el derecho de los indígenas a mantener y desarrollar sus propias manifestaciones culturales, en todo lo que no se oponga a la moral, a las buenas costumbres y al orden público”, es decir, a partir de las posibilidades deónticas de construcción de visión de mundo de la institucionalidad dominante, porque las manifestaciones de los indígenas deben ser desarrolladas desde los marcos valóricos de las manifestaciones culturales chilenas.

¹¹ Éste es el caso de Fondecyt (Fondo de Ciencia y Tecnología), el cual requiere en su anexo “Certificaciones-Autorizaciones: Éticas/Bioéticas, Bioseguridad u otros, en el caso de proyectos que involucren trabajo en/con seres humanos” la presentación de un “informe favorable (certificado), debidamente fundamentado, de un Comité de Ética/Bioética, sumado a la autorización escrita de la autoridad correspondiente del sitio de investigación donde se enrolean los sujetos del estudio, aceptando explícitamente el informe favorable del Comité de Ética donde fue aprobado el proyecto” y “en caso de investigación con comunidades y/o pueblos originarios se requiere además presentar, en la medida de lo posible, la autorización de la comunidad o de la autoridad correspondiente” (Bases Concurso Fondecyt Regular, 2015).

sentido, un consentimiento informado debe resguardar los intereses de la comunidad de hablantes que participa de la investigación, más que los intereses de la propia Academia.

Por último, en el contexto mapunche se deben observar dos elementos en relación con la institucionalidad: a) la usurpación de tierras se realizó en términos de una violencia justificada legalmente, por lo que existe una natural desconfianza por parte de los miembros de nuestros grupos originarios, en general, y los mapunche en particular, hacia la institucionalidad chilena, desconfianza que se encuentra presente como un hito más de la resistencia mapunche (Bengoa, 2000: 366 y sgtes.) y b) los términos contractuales escritos no se condicen con un mundo ágrafo, por lo que imponer una relación institucional escrita, violenta la particular visión lingüística de mundo del mapunzugun.

En este contexto, se requiere de una modificación en la estructura institucional académica, que responda al sustento epistemológico de las investigaciones cuyo objeto de estudio sea la construcción sociocultural de una visión lingüística de mundo.

6. CONCLUSIONES

En las páginas precedentes se ha presentado una relación sistémica entre los presupuestos epistemológicos de la etnolingüística —plasmados en el Relativismo Lingüístico—, su desarrollo teórico y sus aspectos metodológicos e institucionales. Se parte de la premisa de que cada lengua constituye un juego de lenguaje que conceptualiza intraculturalmente la realidad. Así, se requiere la comprensión académica en torno a la posibilidad de que tanto el constructo metodológico como la lectura de las relaciones institucionales puedan ser *instrumentalizadas* por la comunidad de hablantes, a fin de favorecer sus propios procesos de empoderamiento y de emergencia sociocultural. Se propone, entonces, una concepción de la etnolingüística que promueva la emergencia de la epistemología, metodología e institucionalidad de la comunidad de hablantes observada, y que esta visión de mundo plasmada en la lengua sea su campo de investigación académico.

En un ámbito metodológico, trabajar desde esta perspectiva implica revisar los procedimientos estándares utilizados por la institucionalidad vigente para validar aspectos como la adscripción étnica de una comunidad (a través de la presencia imprescindible de la institucionalidad chilena) y la investigación con lenguas originarias (a través del consentimiento informado). En efecto, desde la perspectiva propuesta aquí, es la voz de los propios hablantes la que debe relevarse, tanto para validar su propia institucionalidad como para validar aquellos aspectos referidos a las temáticas y metodologías vinculadas con los procesos de vitalización lingüística. Esto, sin duda, aparece como de toda justicia frente a una sociedad histórica-

mente silenciada (en términos literales y metafóricos).

Así, finalmente, debemos subrayar que una Interculturalidad solamente es posible desde un diálogo basado en una Perspectiva Intracultural; ésta es una utopía por la que habría que apostar. En efecto, la comunicación/compreensión desde la Intraculturalidad es el primer paso en la realización de una comunicación/compreensión intercultural, toda vez que la Interculturalidad se concibe como el aco-plamiento comunicativo de al menos dos lenguas, cada una de las cuales genera sus propios mecanismos de mantención y producción de diferencias. En este sentido, son los hablantes de una lengua particular, sea en este caso el mapunzugun, los que se apropian de una particular forma de conocimiento y que, por lo mismo, y desde un imperativo ético, la institucionalidad chilena en general y la académica en particular deben respetar y promover.

REFERENCIAS

- Arnold, Marcelo. (2003). Fundamentos del constructivismo sociopoiético. *Cinta de Moebio* 18: 162-173.
- Augusta, Félix de. (1996 [1916]). *Diccionario Araucano*. Santiago: Ediciones Manquehue.
- Bartmiński, Jerzy. (2009). *Linguistic worldview as a problem of cognitive ethnolinguistics*. Plenary lecture at the 2009 Slavic Cognitive Linguistics Conference.
- Bartmiński, Jerzy. (2012). *Aspects of Cognitive Ethnolinguistic*. London: Equinox publishing.
- Bartmiński, Jerzy. (2013). The Cognitive Definition as a Text of Culture. En Glaz, A., Danaher, D., y Lozowski, P. *The Linguistic Worldview Ethnolinguistics, Cognition, and Culture*. London: Versita.
- Bengoa, José. (2000). *Historia del Pueblo Mapuche, Siglos XIX y XX*. Santiago, LOM Ediciones.
- Bentham, Jeremy. (1836). *Deontología o Ciencia de la Moral*. Valencia: Librería de Mallen y Sobrinos.
- Boroditsky, Lera. (2001). Does Language Shape Thought?: Mandarin and English Speakers' Conceptions of Time. *Cognitive Psychology* 43(1), 1-22.
- Casasanto, Daniel. (2008). Who's Afraid of the Big Bad Whorf? Crosslinguistic Differences in Temporal Language and Thought. *Language Learning* 58, 63-79.
- Casasanto, Daniel, Boroditsky, Lera, Phillips, Webb, Greene, Jesse, Goswami, Shima, Bocanegra-Thiel, Simon, Santiago-Díaz, Ilia, Fotokopoulo, Olga, Pita, Ria, y Gil, David. (2004). How deep are effects of language on thought? Time estimation in speakers of English, Indonesian, Greek, and Spanish. En *Proceedings of the 26th annual meeting of the Cognitive Science Society*.

- Contreras, Heles y Echeverría, Max. (1965). Araucanian Phonemics. *IJAL* 31(2), 132-135.
- Coseriu, Eugenio. (1978). La socio y la etnolingüística. *Anuario de Letras* XIX, 5-30.
- Darquennes, Jeroen. (2007). Paths to language revitalization, *Contact linguistics and language minorities*, 61-76. St. Augustin: Asgard.
- Duranti, Alessandro. (2000). *Antropología Lingüística*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Escalera, Alberto. (2012). Relativismo Lingüístico, relativismo ontológico. *Nóesis* 42, 61-85.
- Fishman, Joshua. (1982). Whorfianism of the third kind: Ethnolinguistic diversity as a worldwide societal asset (The Whorfian Hypothesis: Varieties of validation, confirmation, and disconfirmation II). *Language in Society* 11, 1-14.
- Flores Farfán, José Antonio. (2013). El potencial de las artes y los medios audiovisuales en la revitalización lingüística. *RLA. Revista de lingüística teórica y aplicada* 51(1), 33-52.
- FONDECYT. (2015). *Bases de datos y documentos*. Comisión Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Garagalza, Luis. (2003). Filosofía y lenguaje en la obra de Wilhelm von Humboldt. *Revista Internacional de Estudios Vascos* 48(1): 237-248.
- Glaserfeld, Ernst. (2001). The radical constructivist view of science. *Foundations of Science* 6, 31-43.
- Golluscio, Lucía. (2002). *Etnografía del habla. Textos fundacionales*. Buenos Aires, Eudeba.
- Haarmann, H. (1986). *Language in Ethnicity: A View of Basic Ecological Relations*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Humboldt, Wilhelm. (1990 [1836]). *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Barcelona: Anthropos.
- Instituto de Estudios Indígenas/Universidad de la Frontera. (2003). *Los derechos de los pueblos indígenas en Chile*. Santiago: LOM Ediciones.
- Koerner, Konrad. (1992). The Sapir-Whorf Hypothesis: A Preliminary History and a Bibliographical Essay. *Journal of Linguistic Anthropology* 2: 173-198.
- Kövecses, Zoltan. (2006). *Language, mind and culture, a practical introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Kramsch, Claire. (1998). *Language and culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Labov, Williams. (1972). *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Luhmann, Niklas. (1992). *Sociología en riesgo*. México: Universidad Iberoamericana/Universidad de Guadalajara.
- Ojeda, Patricia y Lagos, Cristián. (2012). Elementos de la filosofía de la ciencia

- para la caracterización de la producción lingüística chilena actual (2008-2010). *Lenguas Modernas* 39, 83-101.
- Payás, G., Curivil, R. y Quidel J. (2012) Birreferencialidad en la traducción de términos clave de las negociaciones hispano-mapuches, *Mutatis Mutandis*, Vol. 5, Nº 2, 249-258.
- Popper, Karl. (1980). *La lógica de la Investigación Científica*. Madrid: Tecnos.
- Rodríguez, Antonio. (2011). La razón y el lenguaje en el pensamiento de Herder. *Signos Lingüísticos* 12: 127-140
- Rodríguez Barraza, Adriana. (2008). Percepción y lenguaje: Herder o la vanguardia de la hermenéutica, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 13: 61-78.
- Salas, Adalberto. (1979). *Semantic Ramifications of the Category of Person in the Mapuche Verb* [Spanish Text], Ph. D. Thesis, State University of New York at Buffalo.
- Sapir, Edward. (1954 [1921]). *El lenguaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Searle, John. (2006) ¿Qué es una institución?, *Revista de Derecho Político* 66, 89-120.
- Slobin, Dan. (1996). From “thought and language” to “thinking for speaking”. En Gumperz, J. y Levinson, S. *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Teillier, Fernando. (2015). *Configuración de realidad y lengua: bases de una epistemología del mapunzugun*. Tesis de Doctorado en Lingüística. Concepción, Chile, Universidad de Concepción.
- Toledo, Ulises. (1998). Giambattista Vico y la hermenéutica social. *Cinta Moebio* 4: 128-145.
- Valles, Miguel. (2007). *Entrevistas Cualitativas*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Vargas, Ileana. (2012). La entrevista en la investigación cualitativa: nuevas tendencias y retos. *Revista Caes* 3, 119-139.
- Valdivia, Luis de. (1684 [1606]). *Arte de la lengua de Chile, con un vocabulario, confesionario, catecismo y doctrina bilingüe*. Sevilla: Tomás López de Haro.
- Whorf, Benjamin. (1978 [1940]). Science and Linguistics. En *Language, Thought and Reality*. New York: The Technology Press of Massachusetts Institute of Technology.
- Whorf, Benjamin. (1978 [1941]). Language, mind, and reality. En *Language, Thought and Reality*. New York: The Technology Press of Massachusetts Institute of Technology.
- Wierzbicka, Anna. (2013). Polish *Zwierzeta* “Animals” and *Jablka* “Apples”: an Ethnosemantic Inquiry. En Glaz, A.; Danaher, D.; y Lozowski, P. *The Linguistic Worldview Ethnolinguistics, Cognition, and Culture*. London: Versitas.
- Wittgenstein, Ludwig. (1999). *Investigaciones filosóficas*. España: Altaya.

Yagmur, Kutlay y Ehala, Martin. (2011). Tradition and innovation in the Ethnolinguistic Vitality theory. *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 32(2), 101-110.